



HAL
open science

Que peut la critique? : la critique dans son rapport à la théorie et à la pratique

Fanny Lederlin

► **To cite this version:**

Fanny Lederlin. Que peut la critique?: la critique dans son rapport à la théorie et à la pratique. Philosophie. Université Paris Cité, 2023. Français. NNT: 2023UNIP7113. tel-04566116

HAL Id: tel-04566116

<https://theses.hal.science/tel-04566116>

Submitted on 2 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Cité

École doctorale : Sciences des sociétés (ED 624)

Laboratoire : PHILÉPOL (EA 4569)

Que peut la critique ?

La critique dans son rapport à la théorie et à la pratique

Par Fanny LEDERLIN

Thèse de doctorat en sciences des sociétés, philosophie politique

Dirigée par Hélène L'HEUILLET, maître de conférences HDR, philosophie,
Sorbonne Université, membre de PHILÉPOL

Présentée et soutenue publiquement **le mercredi 29 mars 2023**

Devant un jury composé de :

Paul AUDI, membre statutaire du centre de recherche PHILÉPOL, philosophie, Université Paris Cité, examinateur.

Miguel BENASAYAG, maître de conférence HDR, philosophie, Université nationale d'Avellaneda (Argentine), membre invité.

Arnaud ESQUERRE, directeur de recherche, sociologie, CNRS, EHESS, rapporteur.

Stéphane HABER, professeur des Universités, philosophie, Université Paris Nanterre, rapporteur, Président du jury.

Sandra LAUGIER, professeur des Universités, philosophie, Paris 1 Panthéon Sorbonne, examinatrice.

Hélène L'HEUILLET, maître de conférence HDR, philosophie, Sorbonne Université, membre de PHILÉPOL, directrice de thèse.

Titre :

Que peut la critique ? La critique dans son rapport avec la théorie et la pratique.

Résumé :

Depuis trois cents ans, la critique moderne articule à son projet théorique - questionner « l'ordre du monde » par l'exercice autonome de la raison et de l'entendement -, un projet pratique : faire advenir, par cet exercice même, mais aussi, depuis Marx, par l'expérience d'une « praxis révolutionnaire », un « monde meilleur ». Or, il semble que « l'ordre capitaliste bourgeois », bien qu'il ait subi de nombreuses modifications, demeure, à l'heure actuelle, l'ordre dominant du monde. Comment expliquer l'échec de la critique moderne à « changer le monde » ? Et comment croire, sur la base d'un tel bilan, qu'elle pourrait mieux réussir aujourd'hui, alors qu'aux injustices et aux despotismes qu'elle dénonce depuis trois cents ans s'ajoute désormais une catastrophe écologique planétaire qui rend plus urgent que jamais un changement de « l'ordre des choses » ? La critique moderne peut-elle encore quoi que ce soit pour notre époque ? Tenter de répondre à cette question suppose d'abord d'étudier les mécanismes et les dispositifs par lesquels l'ordre économique et social qui prend actuellement la forme du néolibéralisme parvient à détourner la critique de ses objectifs. Cela suppose ensuite d'examiner les faiblesses internes d'un mode de pensée qui a pu s'éloigner, au cours de l'histoire, des préceptes des penseurs des Lumières pour se dévoyer dans les ivresses de l'idéalité (idéalisme, idéologie), de la morale ou du soupçon, mais aussi laisser se troubler les « horizons normatifs » (progrès, révolution, émancipation par le travail) à l'aune desquels elle a jusqu'à présent opposé « ce qui est » à « ce qui devrait être ». L'examen de ces faiblesses et de ces écueils nous conduira sur le chemin d'une « critique interstitielle » qui, ayant déplacé le cadre conceptuel et méthodologique de sa pratique, pourrait prétendre contribuer à faire émerger un monde plus harmonieux, plus juste et plus viable.

Mots clefs :

Bricolage, Critique, Écologie, Lumières, Modernité, Néolibéralisme, Pratique, Révolution, Transition, Travail, Vivant

Title :

What can criticism achieve? Reflections on criticism in its relation to theory and practice.

Abstract :

Modern criticism has articulated for three hundred years a theoretical project - to question "the world order" through the autonomous exercise of reason and understanding -, to a practical project: to bring about a "better world". Now, it seems that the "bourgeois capitalist order", although it has undergone many modifications, remains at the present time the "dominant order" of the world. How to explain this failure of modern criticism to transform the world? This disappointing track record forces to put into question the role of criticism today, in a context where a planetary ecological catastrophe is now being added to the inequalities and despotisms that have been incriminated by modern criticism for three centuries. With a need for change in the "order of things" ever more pressing, can modern criticism still do anything for our time? Trying to answer this question first implies studying the mechanisms and devices by which the economic and social order that today takes the form of neoliberalism manages to divert criticism from its objectives. This then implies examining the internal weaknesses of a way of thinking which has been able to move away, throughout history, from the precepts of the thinkers of the Enlightenment to wander into ideality (idealism, ideology), morality or suspicion. This also implies examining the way in which its "normative horizons" (progress, revolution, emancipation through work) became confused. The scrutiny of these weaknesses and

these pitfalls may lead us on the path of an "interstitial criticism" which, having shifted the conceptual and methodological framework of its practice, could contribute to the emergence of a more harmonious, fairer and more viable world.

Keywords :

Criticism, Ecology, Enlightenment, Living, Modernity, Neoliberalism, Practice, Revolution, Tinkering, Transition, Work

À la mémoire de Marie-Claire Habib

Remerciements

Je tiens à remercier,

Hélène L'Heuillet, qui a dirigé cette recherche avec attention et précision, en prenant soin de mettre entre nous la distance d'une table, qui relie sans écraser¹ ;

Les membres de mon Comité de Suivi : Paul Audi, qui m'a notamment suggéré d'opter pour un plan en deux parties ; Valérie Brunetière, qui m'a incitée à laisser une place à la littérature dans mon travail ; et Serge Audier, qui m'a conseillé de préciser mon approche des Lumières ;

Miguel Benasayag, Bastien Cany et les membres du collectif « Malgré tout » avec qui nous essayons, un mercredi par mois, de « penser et agir dans la complexité » ;

Daniel S. Milo, dont le séminaire à l'EHESS (« Sous le signe du vivant », 2015-2017) a préparé bien des réflexions et des questionnements de cette thèse ;

Agustin Casalia, qui m'a initiée, à l'occasion de bons repas, à la pensée de Nietzsche et à celle de Heidegger ; Boris Du Boullay, lui aussi « transfuge de la pub », avec qui il a été réconfortant de se lamenter sur « La-Thêêêse » ; Jacqueline Eidelman, qui m'a soufflé le nom de Michel de Certeau que Marie-Claire n'avait pas prononcé ; et Patricia Metzger, dont j'ai essayé de suivre l'exemple ;

Jérôme Brocheriou, le gestionnaire de l'école doctorale, qui a été le guide bienveillant de mes démarches administratives ;

Laurent Habib, mon compagnon, qui est le mécène de cette thèse. Il est aussi, en tant que collectionneur et en tant que braconnier du quotidien, l'inspirateur de nombre de réflexions qu'elle contient.

¹ La métaphore est de Hannah Arendt, cf. ARENDT, Hannah, *L'Humaine Condition*, 1958-1972, sous la dir. de P ; Raynaud, trad. G. Fradier, M. Berrane avec la coll. de J-F Hel-Guedj, collectif ; G. Durand, Quatro, Gallimard, 2012, *Condition de l'Homme moderne*, 1958, p. 51-323.

Sommaire

REMERCIEMENTS	7
SOMMAIRE	9
INTRODUCTION.....	11
I. LA CRISE DE LA CRITIQUE.....	37
CHAPITRE 1 : L'ASSIMILATION DE LA CRITIQUE	43
1. LA CAPTATION DE LA CRITIQUE.....	47
2. LA DISSOLUTION DE LA CRITIQUE	87
CHAPITRE 2 : LES DÉFAITES DE LA CRITIQUE VICTORIEUSE.....	133
1. LES DEVOIEMENTS DE LA CRITIQUE.....	137
2. LES HORIZONS TROUBLES DE LA CRITIQUE	191
CONCLUSION INTERMEDIAIRE	253
II. CRITIQUER DANS LE VIVANT, OU LA CRITIQUE INTERSTITIELLE	255
CHAPITRE 1 : PENSER EN MOUVEMENT	263
1. PENSER CONTRE (TOUT CONTRE).....	269
2. PENSER DEPUIS « L'AUTRE »	309
CHAPITRE 2 : BRICOLER DANS L'INCURABLE	361
1. S'OUVRIR AUX POSSIBLES DU MONDE.....	367
2. LE BRICOLAGE COMME CHEMIN.....	425
CONCLUSION.....	497
ANNEXES.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
BIBLIOGRAPHIE	503
TABLE DES MATIERES	528

Introduction

« La question principale que nous devons aborder, selon moi, est celle du peu d'effets de la critique sur la situation historique qui est actuellement la nôtre. »¹

Luc Boltanski

La critique est une mise à l'épreuve. Elle est un exercice de la raison et de l'entendement² libérés des « tutelles³ » traditionnelles de la pensée - religion, autorité politique, famille -, qui consiste à considérer les objets (la science, l'homme, l'art, la société, etc.), ou les phénomènes (tels le « réel » ou le « monde »), avec distance, circonspection et rigueur, de manière à en décrire les modalités, à en déterminer la valeur - l'exactitude par exemple, mais encore l'authenticité, la moralité, la beauté, la justice, etc. -, et à en identifier les limites et les failles. Si « penser de façon critique est un vieux souci de la philosophie⁴ » qui remonte à l'Antiquité⁵, c'est avec l'avènement de la Modernité qu'elle en est devenue le programme, formulé comme « l'art d'obtenir par une pensée rationnelle des connaissances et des résultats justes⁶ ».

Emmanuel Kant (1724-1804) a été le premier à mener le projet à son terme. Ses *Critiques*, qui ont pris pour objet la raison⁷, l'action morale⁸ et le jugement de goût⁹, ont fixé les trois caractéristiques essentielles de la critique moderne que sont la réflexivité, la normativité et la sensibilité. La réflexivité, c'est-à-dire la capacité à se penser elle-même et à examiner ses limites, anime en effet depuis trois cents ans la critique moderne qui, de Kant à nos jours en passant par Marx et l'école de Francfort, s'est constamment interrogée sur elle-même. La normativité, c'est-à-dire la tendance à établir des canons, des règles ou simplement des critères à partir desquels

¹ BOLTANSKI, Luc, FRASER, Nancy, *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale*, débat présenté par P. Corcuff, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014, p. 44.

² Nous distinguerons raison et entendement au cours de notre réflexion. Retenons pour l'instant qu'il s'agit de deux facultés mentales distinctes, dont l'une se rapporte aux Idées et a pour préoccupation la signification, et l'autre se rapporte à l'expérience et a pour préoccupation la connaissance.

³ KANT, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. J.F. Poirier et F. Proust, Paris, GF Flammarion, 1991, « Qu'est-ce que les Lumières ? », 1784, p. 43-51, p. 43 : « L'état de tutelle est l'incapacité à se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. »

⁴ ARENDT, Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, 1977-1982*, trad. M. Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991, p. 63 : « Penser de façon critique, frayer le chemin de la pensée à travers les préjugés, à travers les opinions et les croyances reçues sans examen, est un vieux souci de la philosophie, que nous pouvons faire remonter, pour autant qu'il s'agisse d'une entreprise consciente, à la maïeutique socratique à Athènes. »

⁵ NARBONNE, Jean-Marc, *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les belles lettres, 2019.

⁶ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, 1959, trad. H. Hildenbrand, Paris, éditions de Minuit, 1979, p. 90 : « La critique n'est donc nullement limitée aux domaines philologiques, esthétiques ou historiques ; elle devient, d'une façon générale, l'art d'obtenir par une pensée rationnelle des connaissances et des résultats justes. »

⁷ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 1781, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, coll. 'Quadrige', 1944.

⁸ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, 1788, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Galimard, Folio, 1985.

⁹ KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, 1790, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995.

saisir ses objets, n'a également cessé d'habiter cette pensée en quête de « ses propres garanties¹». La sensibilité enfin, c'est-à-dire la faculté à prendre en compte l'expérience sensible et à confronter ses raisonnements aux objets et aux phénomènes tels qu'ils se manifestent aux sens et non seulement à l'entendement², continue d'orienter la critique.

Ainsi, par la mise à l'épreuve réflexive, normative et sensible de la science (dont elle examine les conditions de possibilité et la validité des résultats), de l'action humaine (dont elle pose les conditions de liberté et scrute la moralité), de l'art (dont elle cerne les conditions d'expression et estime la portée), mais encore de la société ou du monde (dont elle étudie les conditions de justice et dévoile les illusions), la critique institue un « tribunal³» subjectif (puisqu'il s'élève depuis le « for intérieur⁴» du sujet critiquant) mais dont la portée se veut universelle (puisqu'il met en œuvre la raison), où sont dénoncées et condamnées « les usurpations » que sont « la délirante passion de savoir du dogmatisme⁵», la conduite de soi hétéronome⁶, l'art inauthentique, et plus largement tout ce qui, dans la société et dans le monde, « ne va pas ». Elle interroge également les préjugés ainsi que les valeurs⁷, qu'elle découvre circonstanciées et héritées de la tradition et non éternelles et immuables, et sur lesquelles s'appuient pourtant ses propres appréciations, dans la mesure où elle n'est pas extérieure mais immanente à la réalité objective et sociale qu'elle juge. Sa méfiance est donc générale, et sa mise à l'épreuve est une mise en abîme qui ne laisse aucun répit à la pensée qu'elle soumet à un mouvement sans fin.

Cette mise en abîme est d'autant plus vertigineuse qu'avec la modernité, la religion, progressivement circonscrite à la conscience privée⁸, a perdu sa faculté à ordonner les choses et le monde (monde d'où, de toutes façons, Dieu lui-même s'est absenté⁹). Dépourvue à la fois du

¹ HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, 1985, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, « La modernité : sa conscience du temps et son besoin de trouver en elle-même ses propres garanties », p. 1-26, p. 8.

² KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., Introduction, p. 30-49, p. 49 : « [...] il y a deux socles de la connaissance humaine qui partent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir : la *sensibilité* et l'*entendement* [...] »

³ *Ibid.*, Préface de la première édition, p. 5-11, p. 7 : l'auteur présente sa démarche comme « une invitation faite à la raison d'entreprendre la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, et d'instituer un tribunal qui la garantisse dans ses prétentions légitimes et puisse en retour condamner toutes ses usurpations sans fondements, non pas de manière arbitraire mais au nom de ses lois éternelles et immuables. »

⁴ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, 1959, trad. H. Hildenbrand, Paris, éditions de Minuit, 1979, p. 43 : « Le point de départ de l'élite bourgeoise est le for intérieur privé auquel l'État avait restreint ses sujets. »

⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., préface de la première édition, p. 5-11, p. 7.

⁶ L'hétéronomie s'oppose à l'autonomie, c'est-à-dire au fait de se donner soi-même sa propre loi - condition de la conduite morale selon Kant.

⁷ BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, coll. « points », 1994, p. 166 : « La critique du soupçon rappelle que toutes les valeurs universelles sont en fait des valeurs particulières universalisées, donc sujettes à suspicion ». Notons que Nietzsche fut le grand « découvreur » de l'historicité des valeurs, cf. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, 1887, trad. P. Wolting, Paris, GF Flammarion, 2007, § 345, p. 288-289 : « Je ne vois personne qui ait osé une *critique* des jugements de valeur moraux [...]. Personne, par conséquent n'a encore examiné jusqu'à présent la *valeur* de cette médecine célèbre entre toute qu'on appelle morale : ce pour quoi il est nécessaire avant tout de la *mettre en question*. Eh bien ! Telle est justement notre tâche. »

⁸ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., chap. I, p. 13-41 : L'auteur présente l'avènement de la monarchie absolue comme la réponse politique apportée aux guerres de religion qui avaient plongé l'Europe dans une « anarchie généralisée » (p. 14). Pour rétablir la paix, « le prince ne pouvait s'imposer qu'en brisant le primat de la religion » et en la reléguant au domaine privé (celui de la conscience individuelle).

⁹ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, op. cit., § 125, p. 176 : « Dieu est mort ! Dieu demeure mort ! Et nous l'avons tué ! ».

socle métaphysique sur lequel édifier ses raisonnements et du jugement divin à l'aune duquel évaluer le monde et les actions humaines, la critique moderne porte donc en elle une inquiétude qui prend la forme d'« une curiosité inquiète et impatiente qui ne cesse de scruter le monde¹». Privée de certitudes et d'orientations extérieures à elle-même, elle se voit non seulement contrainte à « se fonder par ses propres moyens²» - autrement dit, à trouver en elle les assises de ses affirmations (c'est ce qu'entreprend Kant dans la *Critique de la raison pure*³) -, mais aussi à énoncer les finalités au nom desquelles elle entend évaluer objets et phénomènes. Elle se distingue en cela de la philosophie classique dans la mesure où, ne se préoccupant plus seulement de la vérité effective des idées ou des manifestations du monde, elle assigne une destination, un « devoir être⁴» à la pensée, à l'action et aux sociétés humaines - et plus largement au monde, à qui elle étend la perfectibilité que la modernité a découverte en l'homme. Ce faisant, elle réunit « deux registres de langage que le XVII^e siècle avait séparé⁵» - celui de la description et de la science (« il y a ») et celui de la prescription et de l'action (« il faut ») - et se différencie donc aussi de la pensée scientifique spécialisée (ce que Max Horkheimer désigne comme la « théorie traditionnelle⁶») qui loge sa recherche dans l'abstraction (c'est-à-dire dans la pure objectivité descriptive du « il y a ») comme si elle « planait⁷» au-dessus de la vie sociale. La critique moderne au contraire, en se situant socialement, historiquement et moralement, ne prétend pas seulement décrire objectivement « ce qui est » mais s'éprouve toujours comme *une résistance à « ce qui est » au nom de « ce qui devrait être »*.

Cette résistance, qui suppose l'articulation constante entre la connaissance lucide, méticuleuse et démystificatrice de « ce qui est » (c'est l'enjeu du travail théorique) et sa déstabilisation résolue et complète pour permettre à « ce qui doit être » de s'y substituer (c'est l'enjeu de ce que Marx a nommé « la *praxis* révolutionnaire⁸»), scelle le rapport entre la théorie

¹ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Seuil, 2012, p. 61.

² HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 15.

³ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., préface de la seconde édition, p. 15-30 : Le but de son entreprise est de mettre un terme au « tâtonnement » (p. 18) méthodologique que constitue la Métaphysique - cette « connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée et qui s'élève complètement au-dessus des enseignements de l'expérience par des simples concepts » -, et de sortir la raison de « l'embarras » en distinguant le savoir de la croyance, et en proposant un système dont il espère que « l'invariable fixité [...] s'affirmera encore plus dans l'avenir » (p. 27).

⁴ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La faiblesse du vrai*, Paris, Seuil, 2018, p. 62 : Les Modernes, affrontant le problème de la constitution et de la régulation d'un ordre politique étranger à l'ordre des fins, substituent la préoccupation du « devoir être » à celle de la « vérité effective ».

⁵ DESROSIÈRES, Alain, *Pour une sociologie historique de la quantification*, Paris, Presses de Mines, 2008, chapitre 5 « Discuter l'indiscutable : raison statistique et espace public », p. 77-100 : La distinction entre « deux registres de langages possibles, celui de la description et de la science (« il y a... »), et celui de la prescription et de l'action (« il faut... ») » a été « inaugurée au XVII^e siècle par l'autonomisation d'un langage scientifique » et a marqué, selon l'auteur, le développement de la pratique statistique.

⁶ HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, 1933-1937, trad. C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974, « Théorie traditionnelle et théorie critique », 1937, p. 15-92.

⁷ *Ibid.*, p. 58 : « L'esprit [...] n'est pas isolé de la vie sociale, il ne plane pas au-dessus d'elle. »

⁸ MARX, Karl, *Philosophie*, 1835-1873, éd. établie et annotée par M. Rubel, Paris, Gallimard, 1965, 1968, 1982, « Thèses sur Feuerbach », 1845, p. 232-235, 3^e thèse, p. 233 : « La coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme *praxis* révolutionnaire. »

et la pratique propre à la critique moderne. Là où la philosophie se concentrait, depuis l'Antiquité, sur l'accès aux idées vraies du « monde intelligible¹» ou encore sur le projet stoïcien de « changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde²», la critique ne se résigne plus à l'ordre, au fonctionnement, ni même aux événements du monde³, pas plus qu'à la consolation que pourraient offrir les idées vraies. Si bien que Karl Marx (1818-1883) déclare, dans sa onzième thèse sur Feuerbach (1845) : « les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer*⁴». La formule a marqué les esprits, et la postérité l'a retenue comme fondatrice du lien indéfectible unissant la théorie et la pratique dans l'exercice de la critique moderne. Or, ce lien remonte aux Lumières.

En effet, la critique kantienne a posé très explicitement l'articulation de la théorie à la pratique. Dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787), il affirme « qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure⁵». Autrement dit, il soutient l'existence d'un passage⁶ entre la connaissance des phénomènes physiques (donc, des lois naturelles) et la possibilité de l'action morale (donc, de la liberté humaine). Bien que ce passage soit complexe à emprunter (mais dont l'une des clés pourrait se trouver dans la *Critique de la faculté de juger* (1790)⁷), le fait qu'il l'ait été indiqué suffit pour considérer l'application pratique comme essentielle à la critique. Mieux : l'intérêt pratique pourrait même s'avérer la finalité de la critique kantienne puisque le philosophe inscrit le monde comme horizon de l'agir humain, et affirme, notamment dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), l'ambition d'harmoniser l'ordre du monde aux exigences morales de la raison⁸.

¹ PLATON, *La République*, livres I à X, trad. E. Chambry, Gallimard, coll. 'tel', 1982 et 1989, Livre VII, 3, 517b-517d, p. 240-241 : « Il faut assimiler le monde visible au séjour de la prison, et la lumière du feu dont elle est éclairée à l'effet du soleil ; quant à la montée dans le monde supérieur et à la contemplation de ses merveilles, vois-y la montée de l'âme dans le monde intelligible [...]. Aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien [...] c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique. »

² La formule, d'inspiration stoïcienne, est de Descartes (cf. DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, 1637, Paris, GF Flammarion, 2016).

³ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 67 : « [...] affirmer la nécessité absolue de l'événement ou bien l'existence réelle de la liberté dans le monde tel qu'il est n'a qu'un seul et même sens : la résignation à la *praxis* de ce monde. »

⁴ MARX, Karl, *Philosophie*, *op. cit.*, « Thèses sur Feuerbach », 1845, p. 232-235, 11^e thèse, p. 235.

⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, préface de la seconde édition, p. 15-30, p. 22 : « [...] une critique qui limite la raison spéculative est *négative* en tant que telle ; mais supprimant du même coup un obstacle qui en menace l'usage pratique, ou qui menace même de l'anéantir, elle est en réalité d'une utilité *positive* et très importante, dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà de la sensibilité [...] »

⁶ KANT, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, Présentation par A. Renaud, p. 7-81, p. 48 : « Quoi qu'il en soit, la troisième critique s'ouvrait sur l'existence d'un « passage » entre liberté et nature qui à la fois « n'est pas possible » et « doit être » - bref : un passage impossible doit être trouvé. » Ce passage permettrait d'expliquer que la spontanéité de l'action libre puisse coexister avec le déterminisme de la nature (p.42).

⁷ *Ibid.*, p. 37 : « Si Kant tente une articulation esthétique entre les deux absolus de la raison théorique et de la raison pratique, c'est dans la mesure où l'esthétique constitue l'espace privilégié de la communication et de l'intersubjectivité. »

⁸ KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784, trad. L. Ferry, Paris, Gallimard, Folio, 2009, p. 18 : « Le plus grand problème pur l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est d'atteindre une société civile administrant universellement le droit », et p. 19 : « Toute culture et tout art dont se pare l'humanité, ainsi que l'ordre social le plus beau, sont les fruits de l'insociabilité qui est forcée par elle-même de se discipliner et de développer ainsi complètement, par cet artifice imposé, les germes de la nature. »

Et l'affirmation de la visée pratique de la critique ne se limite pas pour Kant à sa dimension morale (vouée à se réaliser à l'échelle de l'espèce) : elle est aussi politique. Dans l'article intitulé « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), il désigne en effet la pensée critique non comme « une activité de l'entendement, mais de la raison, non pas une activité théorique, mais pratique, un exercice de liberté¹ ». Il énonce ainsi que penser par soi-même (« *Sapere aude !*, Aie le courage de te servir de ton propre entendement !² ») n'est pas une expérience contemplative mais une démarche active qui consiste à agir librement. Et cette action libre recouvre non seulement une dimension morale (dans la mesure où elle est le fait d'un sujet autonome), mais aussi une dimension politique, puisqu'il prend soin de préciser que, s'il s'agit de faire un usage illimité de la raison « sous tous les rapports », cet usage se doit d'être « public³ ». Selon lui, c'est en tant que l'on s'adresse publiquement au monde, en tant que personne publique – citoyen, savant, etc. -, que l'on doit user librement de la raison, car c'est dans « l'exposé public⁴ » et la mise en commun des découvertes produites par l'exercice de la raison (l'identification d'une erreur, le dévoilement d'une illusion, la mise au jour d'une injustice, etc.), que pourra être amélioré le gouvernement de la *res publica*. Aussi, que ce soit par sa finalité morale ou par l'expérience politique qu'elle recouvre, la critique moderne s'avère, dès l'origine, vouée à avoir prise sur le cours du monde : le comportement des hommes, l'organisation de la vie civile, et même la rédaction des lois⁵. Et cela, qu'elle l'ait ouvertement déclaré ou non (la critique des Lumières françaises ayant, selon Reinhart Koselleck, longtemps caché l'ambition collective et la portée politique de son projet⁶).

Néanmoins, il existe une distinction fondamentale entre l'exercice de liberté du « *Sapere aude !* » kantien et l'appel marxien à « transformer le monde », qui tient notamment au sens que les deux philosophes accordent respectivement au concept de révolution. Kant parle à propos de sa méthode d'une « révolution totale⁷ », qu'il compare à celle opérée par Copernic qui, « voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles⁸ ». Ce faisant, il utilise le terme de

¹ KANT, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, introduction de Françoise Proust, p. 8.

² *Ibid.*, p. 43.

³ *Id.*, p. 45 : « Faire un *usage public* de la raison sous tous les rapports. »

⁴ *Id.*, p. 50.

⁵ *Id.* : « Il est sans danger d'autoriser ses sujets à faire publiquement usage de leur propre raison et à exploser publiquement au monde leurs idées sur une meilleure rédaction de la législation, même si elles sont assorties d'une franche critique de celle en vigueur. »

⁶ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, chap. II, « la conception que les philosophes des Lumières avaient d'eux-mêmes », p. 43-105 : L'auteur fait remonter la genèse de la critique aux institutions sociales qu'ont été la République des lettres et les loges maçonniques, et dont la démarche privée et secrète a selon lui occulté la portée politique de leur projet, y compris auprès de leurs propres membres.

⁷ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, préface de la seconde édition, p. 15-30, p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

révolution dans son sens « apolitique et suprapolitique¹» propre au XVIII^e siècle. La révolution que provoque sa critique est spirituelle, et d'abord épistémologique. Il s'agit d'un « changement de méthode dans la façon de penser » qui consiste à reconnaître que « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes²», autrement dit, que le sujet est créateur de sens, dans la mesure où il perçoit les phénomènes, où il détermine les objets et où il fait l'expérience du monde. Cette révolution a triomphé, non seulement parce qu'elle a marqué une rupture dans l'histoire de la pensée occidentale, mais aussi parce qu'elle s'est imposée depuis dans l'esprit des habitants de la modernité que nous sommes toujours. En effet, bien que des découvertes scientifiques et philosophiques ont depuis précisé, relativisé ou contesté la critique kantienne, et bien que le dépassement de la modernité soit régulièrement annoncé, les hommes et les femmes du XXI^e siècle continuent, pour la plupart, à se percevoir comme les sujets de leurs pensées et de leurs actes (si ce n'est comme le soleil de l'univers).

Cinquante ans après Kant, Marx accordait un autre sens au concept de révolution. Certes, il menait lui aussi une révolution spirituelle, puisqu'il ambitionnait de « retourner » la dialectique hégélienne qui marchait « sur la tête » en faisant de l'Idée « le démiurge du réel ». Mais, chez lui, « l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme³». Autrement dit, sa philosophie est matérialiste. Par conséquent, sa révolution n'est pas seulement spirituelle ; il ne s'agit pas uniquement pour lui de transformer les esprits, mais de transformer les hommes et la société. Comment ? En transformant l'activité humaine - qui fonde la vie sociale⁴ et même le monde sensible⁵ - par l'activité révolutionnaire, c'est-à-dire l'activité « pratiquement critique⁶ » qu'il nomme « praxis » (la transformation des modes de production, c'est-à-dire le passage d'un mode de production capitaliste à un mode de production « commune et sociale⁷ », étant une composante de cette praxis). C'est par la praxis, la pratique critique, que pourraient alors coïncider selon lui « la transformation du milieu et de l'activité humaine⁸ ». Par conséquent, la révolution qu'il appelle de ses vœux n'est pas seulement une rupture épistémologique mais un événement historique préparé et conduit politiquement, qui doit mettre fin à l'exploitation et à

¹ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., Annexes, p. 157-180, « Le concept de révolution », p. 172-175 : La révolution au XVIII^e siècle « est une catégorie qu'on retrouve partout [...], et qui est habitée par la nécessité cosmologique d'une révolution d'astre. Les révolutions peuvent accélérer le progrès de la raison, ou bien l'expression signifie le renversement dans un cycle naturel. »

² KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 20.

³ MARX, Karl, *Le Capital*, Livre I, 1867, publié sous la responsabilité de J.P. Lefebvre, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 1993, rééd. 2006, Postface à la deuxième édition allemande (1873), p.9-18, p.17.

⁴ MARX, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., 8^e thèse, p. 235 : « Toute vie sociale est essentiellement pratique. »

⁵ *Ibid.*, cinquième thèse, p. 234 : « Peu satisfait du penser abstrait, Feuerbach veut la contemplation ; toutefois, il ne conçoit pas le sensible comme activité pratique humaine et sensible. »

⁶ *Id.*, première thèse, p. 232 : « [Feuerbach] ne comprend donc pas la signification de l'activité révolutionnaire, de l'activité « pratiquement critique ». »

⁷ MARX, Karl, *Manifeste du parti communiste*, 1848, Paris, 10/18, 1962, p. 181.

⁸ MARX, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., 3^e thèse, p. 233 : « La coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme praxis révolutionnaire. »

l'aliénation¹ du prolétariat². Elle n'est plus seulement, comme chez Kant, le « comment ? » de la critique - sa méthode -, mais aussi son « pour quoi ? » - sa finalité matérielle.

Si le sens du concept de révolution a pu évoluer à ce point entre la fin du XVIII^e et le milieu du XIX^e siècle, c'est en partie parce que s'est imposée entre-temps la philosophie de l'histoire, dont Hegel a été le grand théoricien³ mais dont l'invention remonte, selon Reinhart Koselleck (1923-2006), aux philosophes des Lumières⁴ qui l'auraient dotée d'un « pouvoir qui garantissait le succès de [leur] plan de conquête⁵ » (ce plan consistant selon lui à opposer la société et la morale à l'État et à la politique). Selon l'historien, la philosophie de l'histoire serait parvenue à imposer une nouvelle théologie en appliquant la légalité scientifique à l'histoire pour prédire l'avènement nécessaire d'un monde meilleur. Présentant le succès de leur entreprise comme nécessaire, et déchargeant dans l'avenir lointain la tension (et donc la potentielle violence) que leur démarche soulevait entre l'État et la société, les philosophes des Lumières auraient donné du crédit à la révolution comprise comme transformation radicale de l'ordre des choses, tout en se dégageant de sa responsabilité politique (c'est-à-dire, de la responsabilité de l'insécurité et de la violence⁶). En d'autres termes, la philosophie de l'histoire aurait, en remplaçant l'eschatologie chrétienne « sous sa forme modifiée de progrès séculier⁷ », donné au concept de révolution le sens de « certitude de la planification de l'histoire utopique⁸ ».

Marx n'a adhéré ingénument ni à cette considération téléologique de l'histoire ni à cette acception mécanique de la révolution⁹ puisqu'il n'a cessé de rappeler la nécessité d'une articulation active et concrète entre la théorie et la pratique, c'est-à-dire la nécessité d'associer à la réflexion critique une intense activité militante et révolutionnaire. Pour autant, il s'inscrit dans la filiation de la philosophie de l'histoire lorsqu'il écrit, dans *Le Capital* (1873) que les contradictions du capitalisme finiront par provoquer une crise générale au terme de laquelle un nouveau « cycle¹⁰ » pourra naître. À sa suite, les débats ont continué à animer théoriciens

¹ Sur le concept d'aliénation, cf. HABER, Stéphane, *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

² MARX, Karl, *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p. 61 : « Les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner. Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La philosophie de l'histoire, 1822-1830*, trad. C. Bouton, Paris, Le livre de poche, 2009.

⁴ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., chapitre III, « La crise et la philosophie de l'histoire », p. 107-156, p. 110 : « [...] la philosophie de l'histoire, dont le nom même remonte au XVIII^e siècle. »

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ *Id.*, p. 133 : L'auteur rappelle par exemple que Voltaire s'attendait à une révolution heureuse dont il regrettait de ne pas pouvoir être le témoin. Seul Rousseau, en reconnaissant dans la révolution « un état d'insécurité et d'inquiétude », se serait affirmé selon lui comme un penseur politique.

⁷ *Id.*, p. 110.

⁸ *Id.*, p. 153.

⁹ C'est notamment sur ce point qu'il s'oppose aux hégéliens de gauche dans *La Sainte Famille* (cf. MARX, Karl, *Philosophie*, op. cit., *La Sainte Famille, Critique de la critique de la critique*, 1845, p. 239-286).

¹⁰ MARX, Karl, *Le Capital*, Livre I, op. cit., Postface à la deuxième édition allemande (1873), p.9-18, p.18 : « C'est dans les vicissitudes du cycle périodique parcouru par l'industrie moderne que les sens pratique du bourgeois perçoit de la façon la plus frappante que le mouvement de la société capitaliste est plein de contradictions - et dans l'apogée de ce cycle : la crise générale. »

critiques et militants socialistes et communistes, divisant les partisans d'une vision téléologique - qui s'en remettaient au progrès pour faire advenir la révolution (qu'il s'agisse de préparer sa venue conformément aux « lois de l'histoire », ou d'observer l'humanité s'émanciper progressivement suite à l'accumulation graduelle de réformes) -, et ceux qui cherchaient, par leur activisme (politique, journalistique, etc.), à réunir les conditions historiques sans lesquelles la théorie critique ne pouvait prétendre transformer le monde.

Le marxisme n'exerce plus sur la critique l'influence qu'il exerçait au XX^e siècle, et la théorie critique est aujourd'hui moins marquée par le dualisme entre l'historicisme et l'activisme que par celui qui oppose les partisans d'une approche « nuancée » à ceux d'une approche de « radicale » commandée par « l'urgence » des temps. Quoi qu'il en soit, il n'existe toujours pas de consensus relatif au rapport de la critique avec la théorie et la pratique. Comment doivent-elles s'articuler ? La théorie est-elle le guide de la pratique, comme le pensaient Kant¹ et les philosophes des Lumières ? Ou bien la théorie, en tant qu'elle suppose une attitude, « un certain rapport à ce qui existe² », est-elle en elle-même une forme de praxis personnelle, une conduite de soi, comme l'explorait Michel Foucault (1926-1984) à la fin des années 1970 ? Ou encore, la théorie et la pratique constituent-elles deux polarités qui se confrontent dialectiquement, comme le soutenait Theodor Adorno aux étudiants qui lui reprochaient de ne pas soutenir leur mouvement, en 1968³ ? Ou, au contraire, la pratique, en tant que source unique d'un processus qui pourrait changer le monde, est-elle la seule position critique soutenable ? Bien que la critique, qu'elle se revendique ou non du marxisme, considère en général aujourd'hui sa finalité pratique comme matérielle et non seulement spirituelle - il s'agit de poser un diagnostic éclairé pour transformer, si ce n'est la société, du moins *a minima* « ce qui ne va pas » dans la société -, ses modalités d'exécution sont loin d'être clarifiées. Et, alors que des générations de théoriciens ont doté la critique d'outils conceptuels solides pour penser « ce qui est », leur legs est plus ambigu concernant les mécanismes par lesquels « ce qui devrait être » pourrait s'y substituer.

Si la révolution allemande (1918-1919) avait triomphé, l'histoire - peut-être ? - aurait pu clore le débat en établissant la validité expérimentale de la critique, qu'elle aurait alors élevée au rang de science. Mais « La révolution allemande n'a pas eu lieu, non seulement la révolution

¹ KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, op. cit., p.51 : « Quand la nature a fait sortir de la dure enveloppe le germe dont elle prend soin le plus tendrement, c'est-à-dire le penchant et la vocation à la libre pensée, ce penchant a progressivement des répercussions sur l'état d'esprit du peuple (ce qui le rend peu à peu plus apte à agir librement) et finalement même sur les principes du gouvernement lequel trouve profitable pour lui-même de traiter l'être humain, qui est désormais plus qu'une machine, conformément à sa dignité. »

² FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », Bulletin de la Société française de philosophie, 84^{ème} année, n°2, avril-juin 1990, p. 35-63 (communication à la Société française de philosophie, séance du 27 mai 1978), repris dans FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique ?* Suivi de *La culture de soi*, 1978-1983, Paris, Vrin, 2015, p. 34 : « Une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, un rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi et qu'on pourrait appeler, disons, l'attitude critique. »

³ ADORNO, Theodor W., « Marginalia to Theory and Praxis », 1969.

voulue et préméditée par Marx, mais aucune révolution allemande¹». Pire : après la répression de la révolte spartakiste² et l'affaiblissement durable du mouvement ouvrier qui l'a suivie, le prolétariat allemand a rejoint la « populace³» qui s'est alliée au Capital, contribuant, comme l'a notamment souligné Hannah Arendt, à rendre possible l'avènement du nazisme.

Cette trahison du prolétariat, les théoriciens critiques comme les militants socialistes et communistes ont eu bien du mal à la penser⁴. Comment la comprendre ? Si le prolétariat s'avérait capable de s'allier avec le Capital, alors la théorie marxiste de la lutte des classes était-elle invalidée ? Et si le prolétariat se révélait faillible en tant que classe révolutionnaire, fallait-il s'appuyer sur d'autres groupes pour faire advenir la révolution, telle une avant-garde intellectuelle (comme ce fut le cas des révolutions russes de 1905 et 1917⁵) ? Et, au-delà, comment expliquer que la critique, qui avait été si fertile depuis la fin du XVIII^e siècle, et qui avait donné naissance à des pensées aussi inspirantes que celles de Hegel, de Marx ou de Nietzsche, mais aussi à la psychologie, à la sociologie ou à la Théorie critique, comment expliquer qu'un mouvement d'une telle profondeur intellectuelle se soit révélé au bout du compte si impuissant à empêcher que de « sombres temps⁶» s'abattent sur l'Europe et sur le monde ?

Cette question n'a cessé de hanter les penseurs critiques qui vécurent à cette période de l'histoire - Walter Benjamin (1892-1940), Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969), Antonio Gramsci (1891-1937) ou encore Hannah Arendt (1906-1975)⁷ -, mais aussi tous ceux qui suivirent, et à qui l'histoire du XX^e siècle - du totalitarisme soviétique à la chute du mur de Berlin, de la révolution chinoise et des révolutions latino-américaines aux dictatures militaires ou bureaucratiques qu'elles engendrèrent, de la décolonisation à l'avènement mondial du néolibéralisme – n'a cessé de poser cette question obsédante : « quel est l'effet matériel de la

¹ MALIA, Martin, *Comprendre la révolution russe*, Paris, Seuil, 1980, p. 36 : « La révolution allemande n'a pas eu lieu, non seulement la révolution voulue et préméditée par Marx, mais aucune révolution allemande. Et par contre, c'est Bismarck qui est arrivé à une compréhension tout aussi aigüe, et dans un sens plus profonde, de ce processus révolutionnaire, et c'est lui qui, sur le plan de l'action, a donné une nouvelle réponse à ce passage de l'ancien régime traditionaliste au monde moderne. »

² Du 5 au 12 janvier 1919 a lieu à Berlin une grève générale qui s'achève dans un bain de sang, suite à la décision du gouvernement dirigé par le socialiste Friedrich Ebert, qui s'appuie alors sur l'administration du parti social-démocrate (SPD) pour engager une milice paramilitaire (les corps francs). Le 15 janvier 1919, Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht sont capturés et assassinés par les corps francs.

³ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, 1949-1963*, trad. M. Pouteau, M. Leiris, J.L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy révisée par H. Frappat, A. Guérin revue par M-I. Brudny de Launay révisée par M. Leibovici, Paris, Quarto Gallimard, 2002, *Les Origines du totalitarisme*, 1951, Deuxième partie, « L'impérialisme », p. 369-607, « L'alliance de la populace et du capital », p. 400-414, p. 407 : « En termes marxistes, le phénomène nouveau d'une alliance entre les masses et le capital semblait tellement contre nature, si manifestement en désaccord avec la doctrine de la lutte des classes, que les réels dangers de l'ambition impérialiste - diviser l'humanité en races de maîtres et races d'esclaves, en races supérieures et inférieures, en hommes blancs et en peuples de couleur, autant de distinctions qui étaient en fait des tentatives pour unifier le peuple en se fondant sur la populace - passèrent inaperçus. »

⁴ *Ibid.* : « Même l'effondrement de la solidarité internationale, lorsqu'éclata la première Guerre mondiale, ne parvint pas à troubler la béatitude des socialistes ni leur foi dans le prolétariat en tant que tel. »

⁵ MALIA, Martin, *Comprendre la révolution russe*, op. cit.

⁶ ARENDT, Hannah, *Vies politiques, 1955-1971*, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P. Lévy, A. Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard, 1974, « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexions sur Lessing », 1959, p. 11-41.

⁷ Hannah Arendt se présentait comme une théoricienne du politique (« ma profession (*Beruf*) est la théorie politique » déclare-t-elle lors de son entretien télévisé avec Günter Gaus en 1964). Pour autant, elle déploie une pensée critique à part entière, qui nous accompagnera tout au long de cette réflexion.

critique sur le monde ? ». Entendue comme transformation du milieu (« ce qui est ») par une praxis (révolutionnaire ou réformiste) qui coïncide avec la pensée, la critique qui prétend articuler moralement et politiquement la théorie et la pratique n'est-elle pas décrédibilisée par la permanence d'un ordre mondial injuste ? En d'autres termes, la critique, qu'elle formule un prudent « ça ne va pas » ou un radical « rien ne va », n'est-elle pas tout simplement invalidée par son incapacité chronique à substituer un « devoir être » à « ce qui est » ? La question est d'autant plus prégnante qu'il semblerait que notre « état de chose » (disons, l'ordre bourgeois capitaliste) ne se contente pas de continuer d'« être », mais se dégrade.

Il se dégrade politiquement d'abord, puisque, contrairement à ce que prévoyaient certains observateurs devant la vague de démocratisation qui a suivi la chute du bloc soviétique, la fin de l'histoire¹ n'est pas survenue. Et il est à craindre que nous soyons actuellement en train de vivre un moment réactionnaire qui pourrait faire redouter l'éclosion de nouveaux « sombres temps ». Du succès des fondamentalismes religieux² à l'exaltation des nationalismes, de la montée en puissance des sentiments xénophobes³ au retour de l'antisémitisme⁴, des percées électorales de l'extrême droite à l'arrivée au pouvoir de dirigeants « populistes⁵ », nombreux sont les signes qui indiquent que les démocraties dites « libérales » vont mal. En outre, « ce qui est » se dégrade sur le plan socio-économique puisque, en dépit de l'accroissement régulier de la richesse mondiale⁶, les inégalités ont augmenté sur la planète⁷, tandis que les injustices sociales, raciales et sexuelles continuent de sévir sur toute la surface du globe, qu'elles touchent à l'éducation⁸, au travail⁹, à la répression policière¹⁰, à la maladie ou la mortalité¹¹. Et ces inégalités ont été aggravées par la pandémie de Covid-19¹². Enfin, notre milieu se dégrade écologiquement. En effet, si la « question environnementale » paraissait encore maîtrisable en 1992 quand l'ONU adoptait à Rio un programme d'action commun, force est de constater, trois décennies plus tard, que « nous ne sommes plus un petit monde sur une grande planète mais un énorme monde sur une minuscule

¹ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. D.A. Canal, Paris, Flammarion, 1992.

² L'HEUILLET, Hélène, *Tu hairas ton prochain comme toi-même*, Paris, Albin Michel, 2017.

³ EMCKE, Carolin, *Contre la haine, plaidoyer pour l'impur*, trad. E. Amrein-Fussler, Paris, Seuil, 2017.

⁴ HORVILLEUR, Delphine, *Réflexions sur la question antisémite*, Paris, Grasset, 2019.

⁵ Conscients de l'ambiguïté du terme de « populisme » - qui peut aussi recouvrir une dimension vivifiante pour la démocratie (cf. TARRAGONI, Federico, *L'esprit démocratique du populisme*, Paris, La Découverte, 2020) -, nous l'utilisons ici pour qualifier les gouvernants autoritaires, exposant publiquement leur foi religieuse et adeptes d'une rhétorique opposant « le peuple » aux « élites », tels Donald Trump (États-Unis, 2016-2022), Jair Bolsonaro (Brésil 2019-2022), Giorgia Meloni (Italie, depuis 2022) ou encore Benjamin Netanayou (Israël, réélu en 2022).

⁶ Selon le rapport annuel « Global Wealth Report », la richesse mondiale a augmenté de 4,6 % en 2018. Source : *Le Monde*, 30 octobre 2018.

⁷ PIKETTY, Thomas, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, graphique 0.3, « La montée des inégalités dans le monde, 1980-2018 », p. 37.

⁸ Depuis 10 ans, l'OCDE, dans son classement issu des données PISA, rapporte une aggravation des inégalités à l'école en France.

⁹ En 2020, les Européennes gagnaient en moyenne 13 % de moins que les Européens. Source : Eurostat 2020.

¹⁰ SLAOUTI, Omar, *Racismes de France*, Paris, La Découverte, 2020, chap. 4 : « Police, justice, état : discriminations raciales », p. 41-58.

¹¹ Sur l'inégalité des vies humaines face à la maladie et à la mort, voir FASSIN, Didier, *La vie, mode d'emploi critique*, Paris, Seuil, 2019.

¹² LAMBERT, A., CAYOUILLE-REMBLIÈRE, J. (dir.), *L'explosion des inégalités. Classes, genres et générations face à la crise sanitaire*, Paris, l'Aube, 2021.

planète qui a atteint son point de saturation¹». Et si l'on imaginait encore, il y a dix ans, pouvoir inverser le cours des choses, nous savons désormais que nous avons entamé la sixième extinction de masse des espèces² et que nous ne parviendrons pas à éviter le réchauffement climatique³. Or, rien ne permet de penser que l'humanité, à l'heure actuelle, n'a ne serait-ce que commencé à engager les mesures qui s'imposent pour sauver ce qui peut l'être⁴.

Dès lors, ce qui caractérise notre « état de choses » n'est plus seulement l'injustice et la domination sociale, l'exploitation et l'aliénation par le travail, ou encore la menace de nouveaux despotismes (sous la forme d'un « néofascisme⁵», par exemple), mais la disparition progressive des conditions biologiques de survie de l'humanité. Aussi peut-on qualifier notre situation de « catastrophique », dans le sens que Walter Benjamin donnait à ce terme dans l'un de ses fragments sur Baudelaire, où il écrivait : « Il faut fonder le concept de progrès sur l'idée de catastrophe. que les choses continuent à « aller ainsi », voilà la catastrophe. Ce n'est pas ce qui va advenir, mais l'état de choses donné à chaque instant⁶ ». Pas plus que celle de Walter Benjamin, notre catastrophe n'est « ce qui va advenir » : elle est bien ce qui nous est donné à chaque instant.

Face à cette catastrophe, la critique paraît plus impuissante que jamais. Parce qu'elle est régulièrement déstabilisée par le procès en efficience qu'elle s'intente elle-même et que peuvent légitimement lui intenter ses observateurs. Mais aussi parce qu'elle n'est plus, alors qu'elle l'était au XVIII^e siècle, le mode de pensée adopté par l'élite économique, politique et intellectuelle qui gouverne structurellement les démocraties libérales⁷ et impose à la société (à travers les médias, la publicité ou le management) son « hégémonie culturelle⁸ ». En effet, au cours du XX^e siècle, en dépit des désastres qu'elle a provoqués⁹ et malgré les mises en garde énoncées notamment par des penseurs tels Hannah Arendt¹⁰, Günther Anders (1902-1992)¹¹ ou encore Hans Jonas (1903-

¹ Rapport Planète Vivante WWF 2016, Introduction.

² « Alerte rouge sur la perte mondiale de biodiversité », *Le Monde*, 30 avril 2019.

³ « Jusqu'à +7°C en 2100 : les experts français du climat aggravent leurs projections sur le réchauffement », *Le Monde*, 17 septembre 2019.

⁴ « Pour le climat, une année gâchée », *Le Monde*, 28 octobre 2022.

⁵ « Le moment néofasciste du néolibéralisme », *Le Monde*, 29 juin 2018, tribune d'Éric Fassin.

⁶ BENJAMIN, Walter, *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme, 1938-1939*, trad. J. Lacoste, Payot, 1979, rééd. 2002, « Zentralpark, fragments sur Baudelaire », p. 209-251, fragment 35, p. 242.

⁷ Sur le fonctionnement structurellement élitiste des démocraties, voir notamment CAGÉ, Julia, *Le prix de la démocratie*, Paris, Fayard, 2018.

⁸ C'est à Antonio Gramsci que l'on doit le concept d'« hégémonie culturelle », qu'il a théorisé dans ses *Cahiers de prison* (1926-1935). Il désignait ainsi le système spirituel (constitué d'idéologies, de préjugés, de croyances, d'expressions culturelles, de pratiques quotidiennes, etc.) dominant une époque donnée (cf. HOARE, George, SPERBER, Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013, chap. V, « L'hégémonie », p. 93-112).

⁹ Évoquons la première guerre mondiale, la Shoah et le largage des bombes atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki.

¹⁰ ARENDT, Hannah, *L'Humaine Condition, 1958-1972*, sous la dir. de P. Raynaud, trad. G. Fradier, M. Berrane avec la coll. de J-F Hel-Guedj, collectif ; G. Durand, Quatro, Gallimard, 2012, *Condition de l'Homme moderne*, 1958, p. 51-323.

¹¹ ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, t.1, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), trad. C. David, Paris, éditions Ivrea, 2001 ; ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, t.2, Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, 1960-1979, trad. C. David, Paris, éditions fario, 2011.

1993)¹, c'est *le mode de pensée techniciste* qui s'est imposé comme la voie privilégiée par les classes dirigeantes pour appréhender le monde et gouverner les gens.

Héritière du positivisme du XIX^e siècle, la pensée techniciste s'est imposée en même temps que les progrès exponentiels de la technique : de l'invention de la machine à vapeur à celle du calculateur quantique², de la robotique aux nanotechnologies, de la biomédecine à l'intelligence artificielle³, il n'est pas un domaine où la science, relayée par l'industrie, n'ait démontré depuis cent cinquante ans sa capacité à apporter des solutions aux problèmes de l'humanité – y compris à ceux qu'elle ne s'est pas encore posés⁴. Et la technique, qui articule comme la critique la théorie et la pratique (la science étant soutenue par l'industrie), a de fait d'ores et déjà démontré sa capacité à transformer le monde, si l'on entend par monde l'espace constitué d'*artefacts* - outils, habitations, véhicules, machines et toutes autres sortes d'objets - où s'établissent nos relations sociales et où se déploient nos modes de vie. Il est effectivement peu douteux que le monde dans lequel nous vivons actuellement – un monde où nous utilisons des trottinettes en *floating* grâce aux applications de *smart phones* pour nous rendre dans des espaces de *co-working* où nous nous modifions des fichiers *Excel* avant de les envoyer sur le *cloud* -, il est peu douteux que ce monde ne soit plus celui d'il y a cinquante ans, qui n'était déjà plus celui des années 1930, qui n'était déjà plus celui du XIX^e siècle. Le monde a donc bien été transformé à de nombreuses reprises depuis les thèses sur Feuerbach. Mais il l'a moins été sous l'effet des coups de marteau la critique que sous l'effet des révolutions industrielles⁵ et de l'hégémonie de la pensée techniciste.

Aussi, face à la catastrophe politique, sociale et écologique que les lanceurs d'alerte, les mouvements sociaux⁶ et l'actualité⁷ ne cessent de confirmer, la tentation est grande, pour les dirigeants politiques et économiques, mais aussi pour les opinions publiques influencées par le

¹ JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*, 1979, trad. J. Greisch, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, coll. Champs essais, 2013.

² À la différence d'un ordinateur classique travaillant sur des données binaires (codées sur des bits valant 0 ou 1), le calculateur quantique travaille sur des Qubits dont l'état quantique peut posséder une infinité de valeurs.

³ L'intelligence artificielle (IA) désigne l'ensemble des théories et des techniques mises en œuvre pour réaliser des machines capables de simuler l'intelligence. Elle est définie par l'un de ses créateurs, Marvin Lee Minsky, comme « la construction de programmes informatiques qui s'adonnent à des tâches qui sont, pour l'instant, accomplies de façon plus satisfaisante par des êtres humains car elles demandent des processus mentaux de haut niveau tels que : l'apprentissage perceptuel, l'organisation de la mémoire et le raisonnement critique ».

⁴ ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, t.1, op. cit. p. 31 : L'auteur identifie un phénomène d'a-synchronicité, qu'il analyse comme « l'écart prométhéen entre l'homme et le monde qu'il produit » (autrement dit, par l'avance que prendraient nos productions sur nos besoins et nos facultés).

⁵ Après la 1^{ère} révolution industrielle (RI) qui a vu naître, au milieu du XVIII^e siècle, les manufactures et la condition ouvrière, la 2^e RI a systématisé, au XIX^e siècle, la division du travail dans les grandes industries. Au début du XX^e siècle est apparue la standardisation du travail ainsi que de la vie des travailleurs. Nous vivons actuellement une nouvelle RI qui remonte aux années 1950. Elle résulte notamment d'une innovation technologique exponentielle qui a fait apparaître, dans un temps très court, l'informatique, la robotique, l'Internet et l'Intelligence Artificielle.

⁶ Depuis que nous avons débuté cette thèse sont apparus le mouvement des Gilets jaunes (France, 2018-2019), d'importantes révoltes en Algérie, en Catalogne, au Chili, au Liban (2019), une révolte populaire et féministe en Iran (2022), ainsi que des actions prenant des formes diverses menées par des militants écologistes de plus en plus véhéments (*Extinction Rebellion*, *Stop Oil*, etc.).

⁷ Citons les « mégafeux » survenus en Amazonie, aux États-Unis, en Afrique et en Australie en 2019, l'irruption de l'épidémie de Covid-19 en 2020 dont l'ampleur est peut-être en partie liée à la diminution de la biodiversité, ou encore les records de chaleur enregistrés dans le monde durant l'été 2022.

« scientisme ambiant¹», de s'en remettre à la technique pour résoudre les problèmes. Cela s'est confirmé au moment de la crise du Covid-19, durant laquelle la plupart des gouvernements des sociétés démocratiques ont eu recours aux technologies non seulement pour lutter contre l'épidémie (par la surveillance numérique ou par l'adoption du "*nudging*"², par exemple), mais aussi pour maintenir l'activité économique (via la généralisation du télétravail, par exemple). Le problème est que ce technicisme pourrait conduire à l'avenir à la banalisation d'une forme d'interventionnisme plus ou moins autoritaire qui pourrait ordonner, par exemple, la limitation des naissances, le traçage des déplacements, la fixation de quotas de nourriture ou de déchets par habitant, le déclenchement de phénomènes météorologiques artificiels³, etc., et qui pourrait finir par donner jour à des formes de « dictatures écologiques⁴».

Un moindre mal, comparé à la fin de l'humanité ? Ce serait oublier que « politiquement, la faiblesse de l'argument du moindre mal a toujours été que ceux qui choisissent le moindre mal oublient très vite qu'ils ont choisi le mal⁵», comme l'écrivait Hannah Arendt.

Sans aller jusque-là pour l'instant, les démocraties libérales semblent en tout cas enclines à glisser vers une forme d'« épistocratie⁶», c'est-à-dire vers un régime où le pouvoir est confié aux savants - chargés d'éclairer leurs décisions et d'inventer les énergies, les matériaux, les modes de transport, les habitats ou les organisations sociales qui permettront de répondre aux défis écologiques et sociaux actuels -, et aux « experts » ou autres « spécialistes de la solution des problèmes⁷», censés « calculer », dans chaque situation, les meilleures options à prendre. Or ce glissement, qui repose sur l'illusion selon laquelle, en politique, des décisions optimales pourraient être connues scientifiquement, et les gouvernants pourraient *connaître* (et non *vouloir*) la décision juste, pourrait, en gommant le contexte d'incertitude dans lequel se déroulent les affaires humaines, signer une triple défaite pour la critique moderne.

¹ CLÉMENT, Gilles, *L'alternative ambiante*, Paris, sens&tonka, 2014, p. 24.

² STIEGLER, Barbara, *De la démocratie en pandémie. Santé, recherche, éducation*, Paris, Gallimard, coll. Tracts n°23, 2021. L'auteure évoque les groupes de travail organisés à l'Élysée pour s'inspirer des techniques de "*nudging*" fondées sur les sciences cognitives et destinées à orienter les comportements. Sur la théorie du *nudging*, voir THALER, Richard, SUNSTEIN, Cass, *Nudge: Émotions, habitudes, comportements : comment inspirer les bonnes décisions*, 2008, trad. M.F. Pavillet, Paris, Vuibert, 2010.

³ Dans l'esprit d'expériences déjà menées, en Russie par exemple où est utilisé le procédé dit d'« ensemencement des nuages » pour faire pleuvoir avant un événement, ou pour lutter contre la désertification. Le danger de ce type de démarche est pointé notamment dans CONWAY, E.M. et ORESKES N., *L'effondrement de la civilisation occidentale*, trad. F. et P. Chemla, Paris, Les liens qui libèrent, 2015.

⁴ André Gorz a pointé ce risque il y a trente ans dans « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », publié en 1992 (cf. GORZ, André, *Éloge du suffisant*, Paris, Puf, 2019, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation »).

⁵ ARENDT, Hannah, *Responsabilité et jugement, 1964-1975*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2003, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » (1964), p. 57-91, p. 78.

⁶ VIALA, Alexandre, *Le Monde*, « Le macronisme ou le spectre de l'épistocratie », 19 octobre 2017. Le mot « épistocratie » vient du grec επιστήμη (« science » dans le sens de « savoir »), et de κράτος (« souveraineté »).

⁷ ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence. Essais sur la politique contemporaine* (1969-1972), trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pocket », 1972, « Du mensonge en politique, réflexions sur les documents du Pentagone » (1971), p. 7-51, p. 40-41 : « Les spécialistes de la solution des problèmes n'appréciaient pas, ils calculaient. »

Une défaite sur le plan théorique d'abord, puisque les épistocraties tendent à privilégier le strict calcul d'intérêt à l'exercice public de l'entendement et de la raison aussi bien qu'à la délibération d'opinions. Une défaite sur le plan pratique ensuite, puisque les épistocraties tendent à substituer le concept de fabrication (ou *poïesis*), qui est instrumentale et orientée en vue d'un but, à celui de l'action (ou *praxis*), qui s'exerce en vue d'elle-même et pour elle-même (une substitution dont nous verrons qu'elle n'est pas sans conséquence pour l'agir humain¹).

Enfin, le triomphe de la pensée techniciste pourrait signer une défaite de la critique sur le plan historique. Car, si elle a favorisé les révolutions industrielles qui ont effectivement transformé l'infrastructure matérielle de nos sociétés, la pensée techniciste n'a pas modifié l'ordre économique et social dont il se double. Au contraire, elle s'avère un redoutable instrument de conformisme et de stabilisation de « ce qui est ». Pour au moins deux raisons. D'abord, parce que l'infrastructure matérielle qu'elle produit et reproduit sans cesse finit par adopter un mouvement qui lui est propre et qui dépasse peu à peu toute volonté subjective. Autrement dit, le monde d'*artefacts* que fabrique la technique s'autonomise, au point que « ce dont nous sommes capables » signifie désormais « ce qui doit être »². Par conséquent, la technique pourrait non plus *servir* la communauté humaine mais *l'assujettir* à son propre mouvement. Ensuite, parce que le calcul d'intérêt pourrait finir par conduire chacun de nous à tenter de « tirer son épingle du jeu » de la catastrophe (en calculant la meilleure manière d'en tirer profit), plutôt qu'à y réfléchir et à chercher à y remédier. Ainsi, assistés par les innovations techniques qui se développent et se répandent sous l'effet de leur propre mouvement et résignés à ce que, quoi qu'il arrive, « il faut s'adapter³ », nous pourrions finir par nous satisfaire des quotas de naissances et de déchets, par nous soumettre à l'eugénisme, à la surveillance numérique, au contrôle des déplacements, au rationnement ou encore à la répression d'émeutes populaires. Nous pourrions finir par nous accoutumer à voir brûler les forêts, fondre les glaces, agoniser les espèces et disparaître les libertés individuelles. Nous pourrions, en somme, finir par nous sentir familiers de cet ordre du monde et par nous satisfaire de ce que « les choses continuent à « aller ainsi » ».

Nous le pourrions, mais le devons-nous ? Dans un article intitulé « le désert et les oasis » (1959), Hannah Arendt explore l'image d'un « monde-désert⁴ » pour tenter de saisir les menaces qui résultent des réponses technicistes apportées aux problèmes de l'humanité. Au moment où

¹ Nous nous appuyons pour cela sur l'analyse d'Hannah Arendt qui n'a cessé, dans l'héritage d'Aristote, de rappeler la distinction fondamentale entre *praxis* et *poïesis* au cours de son œuvre.

² ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, t.2., *op. cit.*, p. 57.

³ STIEGLER, Barbara, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, nrf essais, 2019.

⁴ ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, 1962, trad. C. Wiedmaier, M. Franz-Widmaier, S. Taussig, C. Nail, Paris, Seuil, 2014, « Le désert et les oasis », 1959, p. 299-303., p. 299 : C'est à Nietzsche qu'elle emprunte cette image : « Nietzsche fut le premier à reconnaître que nous vivons et que nous nous mouvons dans un monde-désert » (cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1883, trad. G.A. Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 1972 : « Le désert croit : malheur à qui recèle des déserts ! »).

elle écrit, le « désert » qui avance n'est pas encore celui des sols desséchés par le réchauffement climatique, mais la métaphore du « retrait de tout ce qui est entre nous¹ » - autrement dit, le retrait du monde, cet « intervalle entre les hommes dans leur pluralité² ». Pourquoi le monde se retire-t-il, selon elle ? Parce que la technique - qui désigne pour elle à la fois l'invasion des technologies dans la vie quotidienne (dont elle pressent la tendance dé-socialisante) et les désastres historiques (la Solution finale et les bombardements atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki, notamment) qui ont consacré la précarité de la civilisation et des droits humains -, la technique fait peser sur l'humanité une double menace : celle de l'isolement (solitude, atomisation) qui se rapporte au domaine politique, et celle de désolation (détresse, perte absolue de confiance) qui « intéresse la vie humaine dans sa totalité³ ».

Aussi le monde-désert symbolise-t-il à la fois la dissolution du monde (que la technologie fait éclater en fragmentant les liens sociaux) et la disparition des conditions humaines d'existence (que le risque atomique rendait prégnant avant même que le désastre écologique ne révèle la fragilité du vivant). Ainsi la question que soulève Hannah Arendt est celle-ci : devons-nous nous adapter à ce monde qui nie la vie et qui nie les hommes et le vivant ou devons-nous le changer en un monde plus humain, plus viable et plus harmonieux ? Ce pourrait être la grande question de notre temps. Encore faudrait-il que nous soyons capables de nous la poser, c'est-à-dire que nous nous en donnions les moyens non seulement théoriques, mais aussi existentiels.

Existentiellement, cesser de nous adapter au monde-désert supposerait que nous acceptions d'endurer la souffrance d'y vivre plutôt que la consolation de nous y sentir chez nous. En effet, selon Hannah Arendt, « c'est justement parce que nous souffrons dans les conditions du désert que nous sommes encore humains et encore intacts ; le danger est que nous devenions de vrais habitants du désert et que nous nous y sentions chez nous⁴ ». Par conséquent, sortir du monde-désert nécessiterait que nous acceptions d'entrer en « crise » - cette crise que, précisément, nous ne percevons plus dans la catastrophe continue qui constitue le donné de notre existence. Pour percevoir la crise, nous devons cesser de « fonctionner⁵ » et opposer une résistance existentielle à « ce qui est ». Or, nous avons vu que la résistance était le propre de la démarche critique, dont nous pouvons remarquer, en outre, qu'elle partage avec la crise les

¹ *Ibid.*, p. 300.

² ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexions sur Lessing », *op. cit.*, p. 41 : « Le monde est ce qui se forme dans l'intervalle entre les hommes dans leur pluralité. »

³ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, troisième partie, « Le totalitarisme », p. 609-838, p. 834 : Cette double menace d'autant plus inquiétante qu'Hannah Arendt y décèle l'une des spécificités du régime totalitaire : « Le régime totalitaire comme toutes les tyrannies ne pourrait certainement pas exister sans détruire le domaine public de la vie, c'est-à-dire sans détruire, en isolant les hommes, leurs capacités politiques. Mais la domination totalitaire, comme forme de gouvernement, est nouvelle en ce qu'elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme. »

⁴ ARENDT, Hannah, « Le désert et les oasis », *op. cit.*, p. 299.

⁵ BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fonctionner ou exister ?*, Paris, Le Pommier, 2018.

racines grecques *krisis* et *krinein*, qui se rapportent au jugement, au tri, à la séparation¹. Comme la crise, la critique provoque une cassure de l'ordre du quotidien et une suspension des évidences qui bouscule le sens commun et fait sortir des habitudes. Et comme la crise, elle est apparue en Occident au moment où la modernité a rompu le fil de la tradition religieuse, politique et sociale au profit des principes d'autofondation rationnelle et d'autoconstitution politique. Aussi la critique se présente-t-elle comme une voie prometteuse – et peut-être même la seule voie possible ? - pour sortir du monde-désert.

Mais précisément, la critique est-elle encore possible ? Non seulement, « peut-elle encore prétendre avoir un effet sur le monde ? », mais aussi, « est-elle encore *praticable* par chacun d'entre nous ? ». Car la pensée techniciste, qui apporte tant de solutions à nos problèmes en nous épargnant la « fastidieuse besogne² » d'y réfléchir par nous-mêmes, est en train de nous habituer à nous passer de son exercice. Mais aussi, chose peut-être plus grave encore, parce qu'un phénomène apparu au cours des dernières années pourrait progressivement empêcher le recours à l'usage autonome de la raison et de l'entendement. Ce phénomène, qui pourrait marquer une nouvelle « révolution » (épistémologique, éthique et politique) dans l'histoire de l'humanité, correspond à l'avènement de ce que nous nommons « la société algorithmique ».

Un algorithme est une opération mathématique (connue depuis le Moyen-Âge³ et mise en œuvre quotidiennement dans notre vie⁴), qui consiste à exécuter une suite finie et non ambiguë d'instructions, dans le but de résoudre un problème. Au milieu du XX^e siècle, le recours aux algorithmes a permis l'invention de l'ordinateur, cette machine capable de réaliser une série de calculs complexes de façon semi-autonome (dans la mesure où elle suit un programme). Et depuis trente ans, les progrès cumulés de la puissance de calcul des ordinateurs, de la robotique et des nanotechnologies ont donné naissance à l'intelligence artificielle, dont les applications concernent désormais tous les aspects de nos vies sociales : planification (de productions, de trajets, de projets), utilisation optimale de ressources, routage d'informations, cryptographie, reconnaissance d'images, traitements de texte, bio-informatique⁵, etc. Au point que notre société tend à devenir une « société algorithmique ». Les acteurs enthousiastes de cette révolution y voient l'émergence d'une société d'hommes et de femmes « augmentés » par

¹ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La crise sans fin*, op. cit., p.19.

² KANT, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », op. cit., p. 43.

³ Le mot *algorithme* viendrait du nom d'un mathématicien perse du IX^e siècle, Al-Khwârizmî. Une autre étymologie fait remonter l'algorithme aux termes grecs « arithmos » (un calcul) et « algos » (douleur), autrement dit un calcul pénible à faire à la main.

⁴ Une recette de cuisine ou une technique de tissage par exemple, qui sont décomposables en micro-tâches simples, peuvent être modélisées sous forme d'algorithmes.

⁵ La bio-informatique est l'application de la statistique et de l'informatique (donc des algorithmes) à la science biologique.

l'intelligence artificielle : c'est la thèse du transhumanisme¹. Mais cette « augmentation » ne recouvre-t-elle pas la mise en place d'une nouvelle tutelle ? L'humain augmenté sera-t-il encore capable « de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre² » (cet autre pouvant être un humain aussi bien qu'une machine) ? Autrement dit, *les membres des sociétés algorithmiques seront-ils encore en mesure d'exercer leur faculté critique ?*

La question se pose d'autant plus que, de petits renoncements en petits renoncements, nous sommes déjà en train de nous laisser coloniser par des dispositifs algorithmiques³. Comment pourrions-nous, dès lors, rester fidèles à l'ambition des Lumières, qu'Antonio Gramsci formulait encore avec tant de force dans les années trente comme le fait « d'élaborer sa propre compréhension du monde de façon consciente et critique, et ainsi, en connexion avec ce travail que l'on doit à son propre cerveau, de choisir sa propre sphère d'activité, de participer activement à la production de l'histoire du monde, d'être le guide de soi-même au lieu d'accepter passivement et lâchement que le sceau soit mis de l'extérieur à notre propre personnalité⁴ » ? Si cela pouvait déjà paraître un projet difficile à l'époque à laquelle il écrivait, qui peut encore clairement prétendre aujourd'hui, alors que nous sommes en train de nous habituer à la gouvernance algorithmique, « élaborer sa propre compréhension du monde » en faisant travailler « son propre cerveau » pour « choisir sa propre sphère d'activité » et « être le guide de lui-même » au lieu d'accepter que « le sceau soit mis de l'extérieur à notre propre personnalité » ? Il se pourrait plutôt que la confiscation de la raison au profit de la rationalisation de notre rapport au monde, sous l'effet du triomphe de la pensée techniciste et de l'avènement de la société algorithmique, soit en train de paralyser l'exercice autonome de la raison et de l'entendement et d'abolir la critique en tant que pensée et action sur le monde. Si bien que la critique pourrait, à l'heure actuelle, n'être pas seulement déstabilisée par ses débats sur son rapport à la théorie et à la pratique, ni même discréditée par l'histoire, mais tout simplement annihilée par le conditionnement de nos esprits et de nos modes de vie.

Et pourtant - mais peut-être n'est-ce un paradoxe qu'en apparence ? - au moment où nous formulons cette hypothèse, la critique est à la mode. Non seulement la critique en tant que

¹ Le transhumanisme est l'idéologie qui promeut l'utilisation des découvertes scientifiques et techniques pour l'amélioration sans limite des performances humaines (capacités de calcul, santé, lutte contre le vieillissement et la mort). Cette idéologie est ouvertement présentée comme le projet poursuivi par des géants économiques tel Google, qui mène de nombreuses expérimentations dans ce domaine, par l'intermédiaire de la Singularity University (qu'il parraine) et de ses filiales 23andMe et Calico. Les projets transhumanistes se multiplient dans le monde (en particulier en Chine).

² KANT, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 43.

³ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, Paris, Le bord de l'eau, 2015. Nous développerons cette analyse.

⁴ GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, 10-13, 1932-1935, trad. P. Fulchignoni, G. Granel et N. Negri, Paris, Gallimard, 1978, p. 76.

discipline académique - qu'elle revendique explicitement l'héritage de la Théorie critique ou qu'elle s'inscrive plus largement dans la tradition des Lumières -, mais aussi ce que le sens commun nomme « l'esprit critique », et qui semble plus vivace que jamais. Des plateaux de télévision aux réseaux sociaux, des ronds-points aux places publiques, il n'est pas un espace public qui ne résonne des opinions et des points de vue critiques des « experts », chroniqueurs, éditorialistes, militants, lanceurs d'alerte ou citoyens plus ou moins « inquiets » (*besorgte bürger*¹). Qu'il s'agisse de rappeler aux gouvernants l'urgence d'agir face au réchauffement climatique, de défendre les droits des minorités, de prendre position sur la gestion de l'épidémie de Covid-19 ou de commenter le flux quotidien d'informations, les membres des sociétés libérales semblent n'avoir jamais autant jugé les affaires du monde, et ce, avec parfois l'intention affichée de le changer (ce qui n'empêche pas, précisons-le, les gouvernants des démocraties de n'avoir peut-être jamais aussi peu tenu compte de leur avis²).

Telle pourrait donc être l'une des caractéristiques du « moment critique³ » que nous vivons : il semblerait que tous, gouvernants ou gouvernés, partisans ou opposants, se sentent directement « acteurs » de l'époque - et non seulement « spectateurs⁴ » -, et se considèrent personnellement chargés de remédier à ses dysfonctionnements. Des activistes des “*black blocs*” qui exacerbent la conflictualité sociale pour déstabiliser l'ordre politique et économique⁵, aux militants d’“*Extinction Rebellion*” ou de “*Stop Oil*” résolus à recourir à la désobéissance civile⁶ pour « changer le système⁷ », l'engagement critique à visée politique se fait désormais moins dans une perspective historique inscrite dans le temps long - faire progresser des idées, conserver le souvenir des expériences passées et les léguer au futur⁸ - qu'actuelle et immédiatement perceptible. Aussi notre « moment critique » apparaît-il à la fois comme un moment de saturation de la pensée critique⁹ (dans des « espaces publics » étendus à une sphère virtuelle envahissante : Twitter, Instagram, Facebook, TikTok, etc.), et comme un moment de saturation de la praxis

¹ EMCKE, Carolin, *Contre la haine*, op. cit., p. 41.

² OGIEN, Albert, LAUGIER, Sandra, *Antidémocratie*, La Découverte, 2017.

³ FASSIN, Didier (dir.), *La société qui vient*, Paris, Seuil, 2022, « Un moment critique », p. 7-32 : Didier Fassin pose le diagnostic d'un « moment critique » qu'il interprète comme l'occasion d'une nouvelle mobilisation des agents de la critique sociale, à laquelle l'ouvrage entend contribuer.

⁴ Au cours de ses « Conférences sur la philosophie politique de Kant » prononcées à la Next School for Social Research, en 1970 (cf. ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit.), Hannah Arendt examine, dans le sillage de Kant, l'importance de la « position du spectateur » dans la vie de la cité.

⁵ *Libération*, 3 mai 2018, interview d'un membre du “*Black Blocs*” : « le *Black Blocs* n'a rien d'apolitique. Il ne frappe pas aveuglément. Son essence est de montrer la conflictualité sociale, la logique de répression. »

⁶ Cette modalité d'action, théorisée il y a cent cinquante ans par Henri David Thoreau (THOREAU, Henri D., *De la désobéissance civile*, 1846, trad. E.J.L., Paris, Libro, 2016), a inspiré de nombreux mouvements de libération au XX^e siècle et connaît un regain d'influence auprès des activistes du monde entier, en particulier les écologistes (cf. CERVERA-MARZAL, Manuel, *Les nouveaux désobéissants : citoyens ou hors la loi ?*, Lormont, Le bord de l'eau, 2016, et OGIEN, Albert, LAUGIER, Sandra, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010, 2011).

⁷ Source : www.extinctionrebellion.fr, rubrique « qui sommes-nous ? ».

⁸ TRAVERSO, Enzo, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIX^e - XXI^e siècle)*, Paris, La Découverte, 2016.

⁹ Sous des formes diverses : épistémologique (« théorie critique »), pédagogique (« esprit critique »), institutionnelle (« études critiques »), professionnelle (« critique littéraire, de cinéma, de cuisine... »), etc. (cf. SUTTER, de, Laurent (dir.), *Postcritique*, Paris, Puf, 2019, p. 7).

critique (il n'est plus un jour où des militants ne tentent une action « choc »). Un moment « hypercritique » et « hyperactif », autrement dit, où chacun paraît penser et agir comme s'il était personnellement responsable des problèmes du monde et comme s'il poursuivait l'ambition de voir coïncider le temps de sa vie avec le temps historique, ployant, tel Hamlet, sous le fardeau de son destin : *"The time is out of joint. O cursed spite / That ever I was born to set it right !¹"*.

Quel sens donner à ce moment hypercritique et hyperactif, en rupture avec l'idée kantienne de « série² » qui confiait à l'espèce humaine (et non aux individus) le soin de faire advenir, par synthèse progressive, un « monde meilleur » (et qui était elle-même en rupture avec l'idée chrétienne de salut situant l'avènement d'un « autre monde » au-delà de la mort) ? Comment interpréter l'impatience d'une critique qui prétend changer le monde « ici et maintenant » ?

Le fait que ce moment survienne dans des sociétés dominées par la pensée techniciste et colonisées par les algorithmes devrait nous inciter à la prudence. Plutôt que le signe d'un renouveau de la critique, cette saturation n'est-elle pas le signe de son déclin ? Ne peut-on pas y voir la réaction d'une société malade et qui refuse de l'être, une société automatique qui ne serait plus tant composée de « sujets libres » que d'hommes et de femmes « nus³ », dé-subjectivés et réduits à l'état de « profils » qui tenteraient, dans un élan désespéré, de maintenir l'illusion de leur subjectivité⁴ et de leur autonomie ? N'est-elle pas l'expression d'une impuissance politique grandissante face à des problèmes qui dépassent les États et les nations, et dont la complexité laisse l'humanité démunie ? Et ne témoigne-t-elle pas, tel le dernier éclat d'une étoile moribonde, de l'arrivée de nouveaux « sombres temps » dans lesquels la critique aurait pris la forme d'une « bêtise critiquante⁵ » fort éloignée de l'héritage des Lumières ? Le succès du complotisme⁶, cette lecture policière des faits d'actualité et d'histoire⁷, la résurgence du créationnisme et du « platisme⁸ », ou encore la banalisation de la « post-vérité⁹ » pourraient en tout cas attester d'un « moment anti-Lumières ». Et l'engouement que suscite dans l'opinion certaines pensées

¹ SHAKESPEARE, William, *Hamlet*, 1609, trad. F. Maguin, Paris, GF Flammarion, 1995 : acte I, scène V, vers 188-189, « Ce temps est disjoint. Maudit soit le sort / Qui m'a fait naître pour que je le restaure. »

² KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, op. cit., Deuxième proposition, p. 11 : « [...] si la nature n'a assigné [à l'homme] qu'une courte durée de vie (comme c'est effectivement le cas), c'est qu'elle a besoin d'une série peut-être incalculable de générations, dont chacune transmet aux suivantes ses lumières, pour conduire finalement le développement de ses germes dans l'espèce humaine jusqu'au niveau qui est parfaitement conforme à son dessein. »

³ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

⁴ ROUVROY, Antoinette, « Mise en (n)ombres de la vie même : face à la gouvernementalité algorithmique, repenser le sujet comme puissance », *Mediapart*, 27 août 2012 : « la production de subjectivité est devenue l'activité obnubilée d'un bon nombre de personnes, leur raison de vivre même. »

⁵ SUTTER, de, Laurent (dir.), *Postcritique*, op. cit., Dorian Astor, « Pour un perspectivisme », p. 65-88, p. 72.

⁶ Étude de la Fondation Jean Jaurès parue en janvier 2018 : « Le conspirationnisme dans l'opinion publique française ».

⁷ L'HEUILLET, Hélène, *Tu hairas ton prochain comme toi-même*, op. cit., p. 46 : « Le complotisme est une lecture policière de l'histoire. »

⁸ Étude de la Fondation Jean Jaurès, op. cit. L'étude révèle notamment qu'un Français sur dix est d'accord avec l'affirmation qu'il « est possible que la terre soit plate et non pas ronde comme on nous le dit depuis l'école. »

⁹ La notion de « post-vérité » s'est répandue lors des campagnes du référendum sur l'appartenance du Royaume-Uni à l'Union Européenne, en 2016 (cf. Jonathan Freedland, "Post-truth politicians such as Donald Trump and Boris Johnson are no joke", *The Guardian*, 13 mai 2016).

réactionnaires pourrait indiquer que la critique est en effet « tombée dans de mauvaises mains¹», et risque de servir davantage l'obscurantisme que les Lumières.

Mais n'oublions pas que la critique moderne ne doit pas être confondue avec les Lumières, et qu'elle est aussi l'héritière d'une tradition anti-Lumières, « le XVIII^e siècle n'ayant pas seulement marqué la naissance de la modernité rationaliste mais aussi de son antithèse² ». Et gardons à l'esprit qu'il n'existe pas une seule forme de critique moderne mais plusieurs, pas plus qu'il n'existe une seule modernité mais au moins deux, comme la montré notamment l'historien Zeev Sternhell (1935-2020) : « la modernité porteuse de valeurs universelles, de la grandeur et de l'autonomie de l'individu, maître de son destin, une modernité qui voit dans la société et dans l'État un instrument aux mains de l'individu parti à la conquête de la liberté et du bonheur ; et la modernité communautarienne, historiciste, nationaliste, une modernité pour qui l'individu est déterminé et limité par ses origines ethniques, par l'histoire, par sa langue et par sa culture³ ». Nous aborderons la question de l'ambivalence de la modernité, ainsi que le problème posé par l'articulation de la critique moderne aux Lumières et aux anti-Lumières, qui recouvre la question importante de son rapport à la raison. Ce que nous pouvons noter pour l'instant est qu'une partie de la critique contemporaine, y compris à gauche⁴, pourrait être marquée par une forme de défiance, si ce n'est par un rejet de la raison⁵, dont il est à craindre qu'il aggrave notre « catastrophe » en y ajoutant une forme de régression morale et spirituelle.

Dans ces conditions, il se pourrait non seulement que la critique ne soit pas en mesure de transformer le monde, mais aussi qu'elle soit incapable d'« empêcher qu'il se défasse⁶ ». Fragilisée par sa propre réflexivité, mise en cause par l'âpreté des faits historiques et par la complexité des problèmes actuels, confisquée par les modes de gouvernance et les modes de vie des sociétés algorithmiques, galvaudée ou trahie par un usage pathologique ou réactionnaire, la critique moderne, réduite au rôle farcesque de « doublure de l'ordre existant⁷ », a-t-elle définitivement perdu tout crédit, près de trois siècles après son apparition dans la pensée occidentale ? Et faut-il se résoudre à ce que, limitée à un exercice théorique plus ou moins virtuose, à un prétentieux bavardage ou à un déchaînement obscurantiste, elle ne puisse littéralement plus rien pour nous ?

¹ SUTTER, de, Laurent (dir.), *Postcritique, op. cit.*, p. 71.

² STERNHELL Zeev, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*, 2006, Paris, Fayard, coll. Folio, 2010, p. 70. Parmi les penseurs de l'antirationalisme ou de l'anti-universalisme, citons Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder ou encore Edmund Burk.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ ROZA, Stéphanie, *La gauche contre les Lumières ?*, Paris, Fayard, 2020, « L'irrationalisme peut-il être de gauche ? » p. 21-65.

⁵ GARCÉS, Marina, *Nouvelles Lumières radicales*, trad. A. Bardez, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2020.

⁶ CAMUS, Albert, *Discours de Suède, Prix Nobel 1957*, Paris, Gallimard, 1997, p. 18-19 : « Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde se défasse. »

⁷ SUTTER, de, Laurent (dir.), *Postcritique, op. cit.*, « Pour une accélération », p. 9-39, p. 32 : L'auteur cite Jacques Rancière (cf. RANCIÈRE, Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000).

Plutôt que de nous y résoudre, poser la question « que *peut* la critique pour le monde actuel ? » pourrait ouvrir une voie singulière pour comprendre notre actualité et y ouvrir d'autres possibles. Il y a cinquante ans, Michel Foucault empruntait un chemin similaire lorsqu'il se demandait « qu'est-ce que la critique ?¹ ». Il revendiquait alors de renouer avec l'« attitude critique² » fidèle à l'héritage kantien, qui avait été selon lui délaissée au profit de la méthode critique, cette « enquête en légitimité des modes historiques du connaître³ » promue par l'*Aufklärung*⁴. Un oubli tragique, qui aurait contribué selon lui à ce que la raison se soit rendue historiquement responsable des excès de pouvoir dont le XX^e siècle avait été le témoin⁵. Aussi s'agissait-il pour lui de repartir de la décision de « ne pas être tellement gouverné⁶ », puis de restituer, au moyen d'une enquête généalogique⁷, les conditions d'apparition et de légitimation, non de la connaissance isolée, mais du « nexus savoir-pouvoir » qui rendait acceptable « un système, que ce soit celui de la maladie mentale, de la pénalité, de la délinquance, de la sexualité, etc.⁸ ». Ainsi ré-ancrée dans sa dimension éthico-politique et conçue comme une démarche historico-philosophique, la critique devait mettre au jour la procédure d'« événementialisation⁹ » du pouvoir (autrement dit, ce qui en fait un « événement », par nature contingent, fragile et impermanent), et du même coup dénouer et même « inverser¹⁰ » ses effets de domination.

L'attitude critique nous est devenue familière. En effet, c'est bien elle qui s'exprime aussi en ce « moment critique » que nous vivons, que ce soit à travers les « mouvements des places » (“*Podemos*”, « Place publique », “*Black Lives Matter*”, etc.) apparus dans les démocraties libérales depuis une dizaine d'années, mais aussi, plus récemment, les Gilets jaunes en France ou les « sardines¹¹ » en Italie, mais encore les mouvements populaires qui surgissent partout dans le monde (du Chili à l'Iran), et qui témoignent de la volonté des citoyens de « ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de

¹ FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 35 : L'auteur parle de « l'attitude critique comme vertu en général. »

³ *Id.*, p. 51.

⁴ *Id.* : Contrairement à Reinhart Koselleck (cf. KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique, op. cit.*), Michel Foucault distingue la critique kantienne du reste des Lumières. Il perçoit ainsi chez Kant l'introduction d'« une fêlure », caractéristique selon lui de « l'attitude critique » qui « permet de ne pas être gouverné (du moins de délimiter cet être gouverné) », tandis que « la conscience non réfléchie » de l'*Aufklärung* (qu'il qualifie de « seconde attitude critique ») serait selon lui responsable des dérives despotiques et dogmatiques de la raison.

⁵ *Id.*, p. 46 : « Comment se fait-il que le grand mouvement de la rationalisation nous ait conduit à tant de bruit, tant de fureur, tant de silence et de mécanisme morne ? »

⁶ *Id.*, p. 37.

⁷ *Id.*, p. 55 : « Disons en gros que, par opposition à une *genèse* qui s'oriente vers l'unité d'une cause principale lourde d'une descendance multiple, il s'agirait là d'une *généalogie*, c'est-à-dire de quelque chose qui essaie de restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais l'effet. »

⁸ *Id.* p. 53 : « Il ne s'agit donc pas de décrire ce qui est savoir et ce qui est pouvoir, et comment l'un réprimerait l'autre ou comment l'autre abuserait l'un, mais il s'agit plutôt de décrire un nexus savoir-pouvoir qui permette de saisir ce qui constitue l'acceptabilité d'un système, que ce soit le système de la maladie mentale, de la pénalité, de la délinquance, de la sexualité, etc. »

⁹ *Id.*, p. 56.

¹⁰ *Id.*, p. 57.

¹¹ C'est le nom que s'est donné un mouvement antifasciste italien apparu en décembre 2019 en réaction à la politique de Matteo Salvini.

tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux¹». Le problème est que cette attitude coexiste avec d'autres courants critiques (réactionnaires, notamment) qui pourraient en contrarier le mouvement. Mais peut-être n'est-ce pas là le seul problème ? Peut-être la question du « comment ne pas être tellement gouverné ? » a-t-elle perdu de sa pertinence à force d'être « métabolisée » par un ordre mondial néolibéral qui a toujours su « capter²» les revendications individuelles et collectives de ses membres pour leur faire perdre leur puissance subversive ? Et peut-être l'approche éthico-politique de Michel Foucault, qu'il a explorée jusqu'à la fin de sa vie sous la forme de la « conduite de soi³», circonscrit-elle la critique à une dimension trop individuelle et trop peu sociale⁴, mais aussi trop anthropocentrique et trop peu orientée vers « le vivant » pour saisir les problèmes inédits qui se posent à l'heure actuelle ?

Aussi les questions qui peuvent éclairer notre actualité sont-elles peut-être moins « qu'est-ce que la critique ? », ou « que sommes-nous actuellement ?⁵ » que : « que *peut* la critique ? » et « que *pouvons-nous* en tant qu'habitants de la Terre et du monde ? » ? En d'autres termes, il s'agit peut-être moins de nous demander qui nous sommes et ce que nous voulons (ou ce que nous ne voulons pas) que de nous demander *comment agir* et *ce que nous pouvons* (ou ce que nous ne pouvons pas). Autrement dit, il ne s'agit plus tant de garder une distance vertueuse avec l'ordre établi pour espérer le déstabiliser et lui substituer un ordre nouveau, que de réfléchir à la manière dont la pratique de la critique pourrait, en révisant notre position dans le monde, nous placer à la hauteur de notre « catastrophe » pour en interrompre occasionnellement le cours, faisant alors advenir, par endroit et provisoirement, « ce qui devrait être ».

Pour aborder ces questions, nous devons réfléchir à nouveau, avec les auteurs qui ont critiqué le monde depuis trois cents ans, au rapport entre la théorie et l'action critiques. Au-delà de ce qu'elle *énonce*, la critique moderne est-elle en mesure de *faire* quelque chose ? En quoi cette méthode pour appréhender et comprendre les objets et saisir le monde possède-t-elle des facultés agissantes, ou « performatives⁶ » ? À quelles conditions, par quels mécanismes - intérieurs ou extérieurs - sa performativité est-elle libérée ou au contraire paralysée ? Et dans quelle mesure ces facultés sont-elles toujours efficaces à l'heure actuelle ? Autrement dit, *que*

¹ FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 37.

² BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1999, rééd. 2011 : Les auteurs mettent au jour les mécanismes par lesquels les sociétés capitalistes parviennent à capter les revendications critiques de leurs membres pour en nourrir et transformer marginalement « l'esprit du capitalisme », et ainsi de maintenir l'ordre économique et social dominant.

³ FOUCAULT, Michel, « La culture de soi », conférence prononcée à l'Université de Californie à Berkeley le 12 avril 1983, publié dans FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 81-152.

⁴ « Le monde », de même que « la société », sont les grands absents du texte de 1978 (FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique », *op. cit.*), qui pointe le rapport entre la vérité, le savoir et le pouvoir, mais ne pose pas la question de la transformation de l'ordre du monde.

⁵ FOUCAULT, Michel, « La culture de soi », *op. cit.*

⁶ AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, (*How to do Things with Words*, 1962), trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 57 : À propos de la parole performative, qui « ne se limite pas à dire quelque chose mais elle *fait* quelque chose. »

peut encore, en ce premier quart de XXI^e siècle, ce mode de pensée hérité de la modernité et des Lumières ? Les évolutions historiques, sociologiques, morales, spirituelles et existentielles des siècles derniers n'ont-elles pas considérablement diminué son pouvoir d'agir ? Dans quelle mesure les idées et les formes de raisonnement, mais aussi le rapport à « la Nature » et à « l'Homme », reçus de la modernité - où les notions d'universel, de sujet agissant, de maîtrise, d'autonomie, de progrès, d'émancipation ou encore de révolution tenaient une place centrale -, dans quelle mesure ces idées et ces formes de raisonnement peuvent-elles encore prétendre éclairer l'époque et transformer le monde ? Et, plus radicalement, l'extraordinaire accélération technologique que connaît le monde depuis le XX^e siècle n'a-t-elle pas, de toutes façons, rendu « obsolète¹ » la critique, tout comme elle a peut-être rendu obsolète toute autre forme de pensée prétendant s'articuler à l'action dans la mesure où, sans cesse dépassée par le mouvement autonome de la technique (mais aussi par ses « externalités », de la menace atomique au réchauffement climatique), la pensée humaine ne serait plus en mesure de conduire l'action, et où nous ne serions finalement « plus capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire² » ?

Telles sont les questions que nous nous proposons d'explorer. On pourrait nous objecter qu'il y a peut-être plus urgent à faire, à l'heure où la planète brûle, que revenir sur ce mode de pensée trois fois centenaire avec l'espoir d'y découvrir des moyens de changer l'état de chose catastrophique qui nous est donné à chaque instant. Mais il se peut que le sentiment d'urgence qui nous saisit collectivement ne fasse, au bout du compte, qu'inhiber toute possibilité d'action et que, dans la situation où nous sommes « la seule attitude « concrète » à adopter [soit] justement de lutter contre la tentation de l'engagement à la va-vite pour mieux « attendre de voir » avec patience et esprit critique³ » ? Aussi allons-nous essayer, à l'instar de Walter Benjamin qui collectait méticuleusement, en 1936, les lettres des philosophes et écrivains de l'*Aufklärung*⁴ dans l'espoir de bâtir une « une arche sur le modèle juif⁵ », de rassembler les morceaux épars de la critique pour tenter de retrouver le chemin de cet « exercice de liberté⁶ ».

Pour cela, nous commencerons par examiner ce que nous identifions comme une « crise de la critique » (première partie), qui se manifeste sous diverses modalités. D'abord, sous la forme d'un désarmement qui conduit à ce que, tout en ne cessant de s'armer théoriquement, la critique

¹ ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, t.1, op. cit.

² ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme Moderne*, op. cit., p. 36.

³ ZIZEK, Slavoj, *Violence. Six réflexions transversales*, trad. N. Perrony, Vauvert, Au diable vauvert, 2012, p. 16.

⁴ BENJAMIN, Walter, *Allemands, une série de lettres*, 1936, trad. G-A. Goldschmidt, Paris, L'encyclopédie des nuisances, 2012.

⁵ TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013, 2016, p. 45.

⁶ KANT, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », op. cit., introduction de Françoise Proust, p.7.

semble demeurer impuissante sur le plan pratique. Nous essaierons de comprendre les ressorts de ce mécanisme en observant la critique actuelle, tant académique que militante, dans ses dimensions théoriques (anticapitalisme, décolonialisme, antiracisme, féminisme, luttes LGBTQI+, etc.) et pratiques (contradiction, contestation, manifestations, grèves, désobéissance civile, etc.). En prenant appui sur le concept de « captation de la critique » proposé par Luc Boltanski et Ève Chiapello dans *Le nouvel esprit du capitalisme* (2011)¹, nous tenterons de mettre au jour les mécanismes (détournements et indifférenciations) par lesquels les sociétés libérales parviennent à « capter » (mais aussi, nous le verrons, à « dissoudre ») la pensée critique pour s'en nourrir et se transformer marginalement (et ainsi, maintenir l'ordre économique et social dominant). Mais nous remarquerons que le désarmement de la critique ne résulte pas seulement de mécanismes externes, et nous découvrirons qu'elle recouvre aussi *intrinsèquement* des tendances pétrificatrices ou déviantes qui peuvent la faire échouer. Nous identifierons quatre écueils essentiels : « les impasses de l'idéalisme », « les pièges de la morale », « les périls du doute » et « les dérives du dévoilement ». Enfin, nous observerons qu'à ces dévoilements s'ajoute le fait que les horizons normatifs à l'aune desquels la critique moderne s'est construite depuis le XIX^e siècle - le progrès, la révolution et l'émancipation par le travail -, se sont brouillés depuis la fin du XX^e siècle, laissant depuis planer un « trouble » qui la désoriente et l'affaiblit.

Une fois posé ce diagnostic, nous nous demanderons s'il est encore possible, en dépit des forces qui la déstabilisent et des écueils qu'elle recèle, d'exercer une « activité pratiquement critique » qui reste fidèle à l'ambition émancipatrice que lui ont assignée ses théoriciens depuis les Lumières, et qui soit capable, en appréhendant la complexité du « vivant » – c'est-à-dire, en se situant à l'intérieur et non plus au-dessus de « la Nature » - de produire un effet matériel sur le monde qui le rendrait plus juste et plus viable. Ce que nous mettrons au jour, en essayant de cerner les caractéristiques de cette « critique interstitielle » (deuxième partie), tiendra peut-être moins d'un projet ou d'une attitude critiques que d'une *aptitude*, c'est-à-dire d'une disposition personnelle et collective à *endurer* une réalité « incurable » pour, en s'y ouvrant, tenter d'y creuser, occasionnellement et provisoirement, des petits espaces de liberté. Nous comprendrons d'abord comment déclencher et maintenir le mouvement d'une pensée contradictoire et réfléchissante qui, par ses oscillations et ses « pas de côté », n'ambitionnerait pas de « résoudre » quoi que ce soit mais parviendrait à « élargir » sans cesse la manière d'aborder les problèmes. Puis nous verrons comment, en faisant l'expérience de ce que « nous sommes du monde, et pas simplement au monde²», nous pourrions déployer un rapport pratique aux choses, au vivant et

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit.

² ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, 1977, trad. L. Lotringer, Paris, Puf, collection Quadrige, 1981, p. 41.

au monde qui permettrait d'en préserver et d'en actualiser les possibles et, ce faisant, libérer le potentiel émancipateur d'une praxis comprise non pas comme un *accomplissement* mais comme une *puissance en acte*. Nous nommerons « bricolage » le chemin qui pourrait nous y engager.

PREMIÈRE PARTIE :

I. LA CRISE DE LA CRITIQUE

« De sorte qu'au lieu de voir émerger une critique de la crise, on ne peut que prendre acte d'une crise de la critique. »¹

Annie Le Brun

¹ LE BRUN, Annie, *Ce qui n'a pas de prix*, Paris, Stock, 2018.

Fragilisée par d'incessantes querelles internes, discréditée par ses défaites, éclipsée par la prééminence de la pensée techniciste, affaiblie par ses prétentieux bavardages ou ses errements réactionnaires, la critique paraît épuisée par trois siècles de batailles perdues. Qu'elle s'invite continuellement dans le débat public en clamant son impatience à changer le monde ne modifie pas le constat : la critique est en crise.

Remarquons qu'elle n'est pas la seule, puisque la démocratie, mais aussi la société, la culture, l'éducation, les banlieues, les générations ou encore les territoires sont, eux aussi, « en crise », au point que c'est finalement notre présent tout entier qui semble « envahi par la crise¹». À ceci près que, si tel était effectivement le cas, nous vivrions une période ouverte, une période où le donné de notre existence serait suffisamment ébréché - dans la préface de *La Crise de la culture* (1961), Hannah Arendt évoque la « brèche² » temporelle dont s'accompagnent les crises dans l'histoire -, une période où la cassure de l'ordre du quotidien aurait creusé des failles assez profondes pour qu'y surgissent de nouveaux commencements. Or, rien de tel ne se semble se produire à l'heure actuelle. Ni les crises pétrolières des années 1970, ni la crise du chômage des décennies 1980-1990, ni les crises financières survenues depuis trente ans³, ni la crise écologique identifiée depuis plus de cinquante ans, ni même la crise sanitaire provoquée en 2020 par l'épidémie mondiale de Covid-19 n'ont permis, jusqu'à présent, de rompre le flux continu du temps. À chaque fois, nous avons continué à nous « sentir chez nous⁴ » dans un monde, certes dégradé mais néanmoins habitable, sous réserve d'« aménagements » divers (délocalisations, climatisations, confinements, etc.).

Mais que signifie justement que nous nous habituions durablement aux crises, et même à « la crise », ce singulier collectif qui en englobe toutes les modalités possibles ? Une crise permanente est-elle encore une crise ? Autrement dit, l'installation dans le temps de la métaphore de la crise – qui désigne originellement « le moment de la maladie où intervient un changement subit, où se révèle au grand jour la pathologie cachée et où se décide l'issue bonne

¹ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La crise sans fin*, op. cit., p. 9 : « Notre présent est envahi par la crise : il ne viendrait à l'idée de personne de le contester. »

² ARENDT, Hannah, *L'Humaine Condition*, op. cit., *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, 1961, trad. collectif, p. 587-834, préface, « La brèche entre le passé et le futur », p. 593.

³ Citons le krach d'octobre 1987, la crise du système monétaire européen en 1992-1993, l'éclatement de la « bulle internet » en 2000, ou encore la crise des *subprimes* en 2008.

⁴ ARENDT, Hannah, « Le désert et les oasis », op. cit., p. 299 : « Le danger est que nous devenions de vrais habitants du désert et que nous nous y sentions chez nous. »

ou mauvaise¹» -, son enracinement temporel n'est-il pas le signe de sa perte de fonction et de sens ? Il est à craindre en effet que, lorsque la crise devient une expérience habituelle, lorsqu'il devient possible de « vivre avec », elle perde sa signification essentielle de « moment décisif, dans l'évolution d'un processus incertain, qui va permettre le diagnostic, le pronostic et éventuellement la sortie de crise²». Comment, de fait, poser un diagnostic, comment pronostiquer la sortie de crise – guérison ou mort - si elle s'avère un état immuable ? Or, quel est ce pronostic d'où pourrait se profiler un avenir indéterminé, si ce n'est la critique ?

Il apparaît ainsi que la persistance de la crise pourrait avoir pour corolaire la rupture de son articulation originelle avec la critique. Une rupture qui condamnerait l'une et l'autre à leur permanente conjuration et à leur commune impuissance. Car, de la même manière que la crise privée de la critique perd sa capacité à ouvrir un futur inédit et riche de nouveaux possibles, la critique qui n'est pas associée à la crise comme instant incertain et fugitif se voit réduite à n'être qu'un stérile jugement moral de l'histoire ou de l'actualité.

C'est la thèse de Reinhart Koselleck, qui voit dans la négligence de ce lien une erreur essentielle commise par les philosophes du XVIII^e siècle. Selon lui en effet, « le siècle de la critique et du progrès moral n'a pas connu la « crise » comme notion maîtresse³» parce que les penseurs de l'époque ont - à l'exception notable de Rousseau -, passé sous silence « l'état d'insécurité et d'incertitude qui prend tous les hommes quand l'ordre établi se brise⁴». Ce faisant, ils ont dissimulé l'instabilité et la violence propres à leur projet, et ont ainsi réussi à se dégager de leur responsabilité politique. Ils y sont parvenus en faisant appel à la philosophie de l'histoire, cette « eschatologie chrétienne sous la forme modifiée de progrès séculier⁵» qui leur donnait la certitude que leur « plan » – les Lumières - se réaliserait. En d'autres termes, par sa confusion entre pronostic et prédiction, la critique du XVIII^e siècle a fait disparaître la crise en anticipant sa fin. Un tour de passe-passe que Reinhart Koselleck interprète comme le « manque de clairvoyance politique des Lumières », et dont il considère qu'il a coûté cher aux siècles suivants, puisqu'il a réduit la critique à une hypocrisie⁶, « un capital sans provision politique⁷» laissé entre les mains des hommes et des femmes des temps modernes.

¹ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La crise sans fin*, op. cit., p. 20.

² *Ibid.*, p.10.

³ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 132.

⁴ *Ibid.*, p. 133 : L'auteur précise que Rousseau, quant à lui, s'avère, « en reconnaissant la crise, un penseur politique. »

⁵ *Id.*, p. 110.

⁶ *Id.*, p. 155 : « Voiler cette dissimulation en tant que dissimulation, voilà le rôle historique de la philosophie de l'histoire. Elle est l'hypocrisie de l'hypocrisie qu'est devenue la critique. »

⁷ *Id.*, p. 156.

C'est peut-être notamment parce que perdue cette vision téléologique que la critique, privée de son articulation à la crise, est actuellement « en crise » ? Et que, concomitamment, notre temps se présente comme celui d'« une crise sans fin¹ » ? Certes, rares sont les penseurs qui se réclament aujourd'hui d'une acception aussi déterministe de l'histoire. Remarquons pourtant que le concept de « révolution » a dominé les esprits et les débats du XIX^e siècle et de la majeure partie du XX^e siècle, et ce, alors que nous avons vu qu'il s'était chargé au XVIII^e siècle du sens de « certitude de la planification de l'histoire utopique² ». Et ajoutons que, si la « révolution » semble avoir déserté l'horizon de la pensée au XXI^e siècle, le concept de « transition » qui lui a succédé dans les années 1990³ a substitué à la prédiction du « grand soir » celui du passage - progressif, mais tout aussi prévisible et inéluctable - d'un état à un autre⁴. Ainsi, après que la philosophie de l'histoire et l'horizon révolutionnaire ont ignoré la charge explosive de la crise, la « transition » pourrait désormais lui confisquer son détonateur critique.

Posons donc la « crise de la critique » comme notre actualité, et gardons à l'esprit ce postulat, qu'il faudra vérifier, selon lequel la persistance d'une vision téléologique de l'histoire pourrait en être pour partie responsable. Partant de là, tentons d'observer les modalités d'exécution des deux forces principales qui sapent à l'heure actuelle l'efficacité pratique de la critique. La première lui est extérieure et agit en la vidant de son contenu subversif : il s'agit de son *assimilation* par l'ordre établi, à savoir le capitalisme sous sa forme néolibérale (chapitre 1). La deuxième est interne à la critique, et agit en retournant contre elle son pouvoir : il s'agit de ses *défaites* lorsque, cédant à ses excès, elle finit par se trahir elle-même (chapitre 2).

¹ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La crise sans fin*, op. cit., p. 9.

² KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 153.

³ CUSSET, François (dir.), *Une histoire (critique) des années 1990. De la fin de tout ay début de quelque chose*, Paris, La Découverte, 2014, « Pouvoirs/ résistances. Les Nineties en bloc : perspective politique », par Razmig KEUCHEYAN, p. 17-41, p. 21 : « « Transition » est l'un des maîtres-concepts – des *keywords*, pour parler comme Raymond Williams – du moment. À tel point que la science politique crée au cours de la décennie une discipline qui lui est entièrement consacrée : la « transitologie », ou science des transitions [...] ».

⁴ Depuis que les pays de l'ex-bloc soviétique ou de l'Amérique latine, notamment, ont connu leur « transition » (subissant dans les années 1990 les plans dits « d'ajustement » administrés par le FMI et la banque mondiale), le monde est plus que jamais « en transition » (écologique, numérique, migratoire, etc.), comme si l'humanité désormais mondialisée continuait à être portée par un mouvement à sens unique, nécessaire et perpétuel.

Chapitre 1 : L'ASSIMILATION DE LA CRITIQUE

À la fin des années 1990, les sociologues Luc Boltanski et Ève Chiapello évoquaient « un revirement presque complet » de la société française qui, d'une situation de plein emploi accompagnée d'une économie en perte de croissance et de légitimité au début des années 1970, était devenue, en l'espace de deux dizaines d'années, une société en crise¹ flanquée d'un capitalisme régénéré et présenté comme le seul horizon d'une humanité parvenue à la fin de son histoire². Leur constat était amer : tandis que « le capitalisme mondial, entendu comme la possibilité de faire fructifier son capital par l'investissement ou le placement économique se [portait] bien, les sociétés, elles, [allaient] de plus en plus mal³ ». Vingt ans plus tard, le constat vaut toujours : ni les défaillances (telles les crises financières) ni les vices du capitalisme (tels l'injustice sociale ou l'épuisement des ressources naturelles), pourtant constamment vérifiés par l'expérience et pointés par la critique, n'ont à ce jour déstabilisé l'ordre économique et social qui prévaut sur la quasi-totalité du globe, ni dissipé le crédit que continuent de lui accorder, dans leur majorité, les membres des sociétés libérales.

Comment expliquer que ni ses échecs ni l'analyse de ses défauts structurels n'aient déstabilisé le capitalisme ? Comment comprendre la persistance de son hégémonie, tant comme modèle économique que comme « monde vécu⁴ » (c'est-à-dire, comme « milieu culturel » composé de préjugés, d'imaginaires, de valeurs et de représentations d'où s'élaborent jugements et actions, aussi bien individuels que collectifs) ? Comment expliquer, en d'autres termes, que continuent à s'imposer comme dominants, non seulement l'ordre capitaliste sous sa forme néolibérale - que nous pouvons définir pour l'instant comme un ordre économique et social fondé sur la propriété privée des moyens de production, l'exploitation de la « survaleur⁵ » du travail, et sur une « gouvernance⁶ » des sociétés fondée sur des techniques que l'on peut regrouper sous le terme de « néomanagement⁷ » -, mais aussi les croyances qui le justifient : la conception selon laquelle l'intérêt individuel sert l'intérêt général, par exemple, ou encore le principe d'une morale

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 18-22 : Les auteurs évoquent notamment la flexibilisation du travail, la hausse du taux de chômage, la hausse du taux de pauvreté et le sentiment d'insécurité.

² FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit.

³ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ MARX, Karl, *Le Capital*, Livre I, 1867, publié sous la responsabilité de J.P. Lefebvre, Paris, Puf, coll. Quadrige, 1993, 2^{ème} édition 2006, cinquième section, « La production de la survaleur absolue et relative », 569-598.

⁶ SUPLOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres*, cours au Collège de France (2012-2014), Paris, Fayard, 2015.

⁷ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 160.

fondée sur le calcul des utilités, l'instauration du progrès matériel comme critère du bien-être social, ou bien le dogme selon lequel l'indépendance serait le but que chacun devrait poursuivre en devenant « entrepreneur de lui-même¹ » ? Comment comprendre que l'ordre mondial qui articule capitalisme et néolibéralisme paraisse à la fois si peu viable et si inamovible, et que les doctrines sur lesquelles il repose continuent d'influencer les opinions et les modes de vie de tant d'habitants de la Terre, alors que leurs déficiences et leurs effets pervers ne cessent d'être dévoilés par la critique et vérifiés par l'expérience ?

La question n'est pas nouvelle. Depuis sa naissance, la Théorie critique² s'est attachée à identifier les forces conservatrices qui sont à l'œuvre dans la société, et qui empêchent la critique de déployer sa puissance théorico-pratique. Outre le rôle joué par l'industrie culturelle³, qui oriente, légitime et donne une audience aux discours confortant l'ordre économique et social établi, elle a notamment distingué les problèmes soulevés par le postulat d'autonomie de la pensée sur lequel elle repose. Dans un texte écrit en 1937⁴, Max Horkheimer souligne ainsi la dépendance des savants traditionnels à l'égard des structures économiques et sociales depuis lesquelles ils s'expriment. Il explique que, les sciences sociales ayant établi que les acteurs pensent en fonction des jugements socialement disponibles, les savants sont, au même titre que tous les autres acteurs sociaux, « les rouages d'un mécanisme sociologique dont la vue d'ensemble leur échappe⁵ », et qui n'est autre que « l'entretien de la réalité⁶ ». Autrement dit, le savant, en tant qu'il appartient à la structure économique et sociale - et au même titre que tout autre travailleur⁷ -, contribue, par sa production, à maintenir l'ordre dominant⁸.

Comment, dès lors, espérer qu'une pensée critique, produite depuis la structure économique et sociale critiquée, puisse déstabiliser l'ordre des choses ? La réponse à cette question est l'enjeu de l'opposition que le philosophe établit entre les théoriciens traditionnels, qui s'abandonnent au conformisme intellectuel en s'obstinant à considérer la pensée comme un domaine autonome et clos à l'intérieur du corps social, et les théoriciens critiques, qui

¹ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil/ Gallimard, 2004, p. 232.

² HORKHEIMER, Max, *Théorie critique, op. cit.*, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale », 1931, p. 55-68.

³ De nombreux théoriciens critiques ont exploré le rôle joué par l'industrie culturelle - en particulier les *mass media* - dans le conservatisme des sociétés libérales, parmi lesquels Theodor Adorno (cf. ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, 1951, trad. E. Kaufholz et J.R. Ladmira, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003).

⁴ HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique, op. cit.*, « Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937), p. 15-92.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ *Id.*, p. 45.

⁷ *Id.*, p. 49 : Pour l'auteur, la théorie traditionnelle fait « partie intégrante du processus de production à base de division du travail » sur lequel repose l'économie capitaliste.

⁸ *Id.*, p. 25 : « Le savant et sa science étant intégrés à l'appareil social, les résultats positifs du travail scientifique sont un facteur d'autoconservation et de reproduction permanente de l'ordre établi. »

déterminent « ce qu'ils doivent faire et à quoi ils doivent servir¹». Comment ? Retenons que c'est en se fondant sur l'expérience (plutôt que sur les idées abstraites), en tenant compte de « la situation en un moment donné² » (c'est-à-dire, d'un contexte social et historique singulier), en se plaçant dans la perspective d'une « unité dynamique » avec « la classe dominée³ » (c'est-à-dire du côté du prolétariat), et en se fixant pour fin la transformation de l'organisation sociale (et non sa seule compréhension) qu'ils peuvent, selon lui, y parvenir. Outre les objections que pourront soulever l'étude de son raisonnement, le problème est que, pas plus que la théorie traditionnelle, la théorie critique telle que l'a formalisée Max Horkheimer n'est parvenue à ce jour à transformer l'ordre des choses. L'auteur lui-même, du reste, ne croyait pas naïvement à son pouvoir transformatif. Il reconnaît ainsi à plusieurs reprises dans le texte – qu'il écrit à la fin des années 1930, au moment où s'éloignait dramatiquement l'horizon d'une « société conforme aux exigences de la raison » -, que rien ne garantit le succès de la critique qui, en outre, « ne peut se prévaloir d'aucune réalisation concrète⁴». Aussi conçoit-il l'entreprise critique comme une « lutte » dont « le succès dans l'histoire » ne peut pas se jouer à l'échelle individuelle, mais repose sur « la transmission, aussi rigoureuse que possible » d'une génération à une autre⁵.

De génération en génération – l'École de Francfort en témoigne –, la méthode et la pensée critiques ont effectivement été transmises. Pour autant, l'issue de la lutte n'a peut-être jamais paru aussi défavorable à la critique. Ni la critique économique et sociale héritière de la pensée de Marx (que ce soit pour s'en réclamer ou pour s'en distinguer), ni la critique libertaire resurgie dans les années 1968-1969 et portée depuis par les mouvements en faveur des droits des minorités notamment, ni la critique écologique (dont Serge Audier a récemment mis au jour la généalogie⁶) ne sont parvenues à inverser la logique économique, sociologique et culturelle dominante, pas plus qu'à rompre avec le modèle productiviste qui prévaut sur l'ensemble du globe. Aussi devons-nous prendre acte de la remarquable endurance du capitalisme et de la prédominance d'une « société de marchandisation généralisée⁷», alors même qu'ils semblent nous conduire à la catastrophe et qu'ils ne cessent de faire l'objet de critiques féroces.

Comment, encore une fois, expliquer cette résistance ? La censure et les mécanismes conservatoires qui maintiennent structurellement l'ordre établi ne suffisent pas à la

¹ *Id.*, p. 81 : « La caractéristique distinctive de l'activité de pensée est de déterminer elle-même ce qu'elle doit faire et à quoi elle doit servir, non seulement dans son détail, mais aussi dans sa totalité. »

² *Id.*, p. 76.

³ *Id.*, p. 48.

⁴ *Id.*, p. 52.

⁵ *Id.*, p. 79 : « Assurément, la transmission aussi rigoureuse que possible de la théorie critique est une condition de son succès dans l'histoire. »

⁶ AUDIER, Serge, *L'âge productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019.

⁷ *Ibid.*, p. 718 : Le consumérisme est devenue « l'obsession addictive » d'hommes et de femmes dont le monde vécu se voit littéralement « colonisés » par l'aspiration permanente à consommer.

comprendre, puisque la critique aurait pu, à force de dévoiler « l'hypocrisie des prétentions morales qui dissimulent la réalité des rapports de forces, de l'exploitation et de la domination¹», commencer à en saper l'autorité. Or, c'est le contraire qui se produit : tout se passe comme si l'armement théorique de la critique coïncidait avec son désarmement pratique. Pourquoi la critique semble-t-elle ainsi conforter l'ordre des choses au lieu de le déstabiliser ?

À la fin de *L'âge productiviste*² (2019), après plus de sept-cents pages d'enquête sur les racines et les ramifications historiques de la critique écologique, Serge Audier identifie, dans le sillage de Luc Boltanski et Ève Chiapello, la présence de forces contraires, qui n'opèrent pas sous la forme d'une opposition frontale, mais par une sorte de déviation ou de dilution de la critique, par un procédé qui consiste à l'« endogéniser ou l'intérioriser [...] pour mieux rebondir et se recomposer³», autrement dit, un procédé qui consiste à assimiler la critique pour mieux la détourner et la vider de ses capacités subversives. Nous voyons dans cette assimilation propre au capitalisme (et renforcée par sa forme néolibérale actuelle) le résultat de deux mouvements concomitants, dont l'un semble s'apparenter à un processus mécanique et l'autre à un processus biologique. *La captation agit par détournement de la critique* - comme un barrage dérouté le flux d'un torrent pour en capter l'énergie et la rendre maîtrisable et profitable -, détournement qui prend des formes multiples et qui s'opère au profit d'une transformation constante du capitalisme (première sous-partie). *La dissolution, quant à elle, agit par désintégration de la critique* - comme la bile et les sucs gastriques neutralisent les aliments pour produire des sels minéraux métabolisables par l'organisme -, désintégration qui se réalise par l'action de diverses figures de « positivités » qui annulent la charge négative de la critique et la rendent inoffensive pour « ce qui est » et qui, ainsi, peut demeurer (deuxième sous-partie).

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 72 : « La critique met en scène un monde dans lequel l'exigence de justice est sans arrêt transgressée. Elle dévoile l'hypocrisie des prétentions morales qui dissimulent la réalité des rapports de forces, de l'exploitation et de la domination. »

² AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, op. cit.

³ *Ibid.*, p. 719.

1. La captation de la critique

Dans *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999), Luc Boltanski et Ève Chiapello mettent au jour les ressorts de la captation de la critique par le capitalisme. Le mécanisme consiste en une appropriation des concepts façonnés par la critique (tels la liberté, l'autonomie, l'émancipation, la justice, l'authenticité, la dignité, etc.), mais aussi de ses revendications (l'exigence de justice, le rejet de la hiérarchie, la demande de protection, de démocratie ou de sens au travail, l'affirmation des différences, la lutte pour la reconnaissance, etc.) et en la transformation de leur portée déstabilisatrice en dynamique d'amélioration et, au bout du compte, de confirmation de l'ordre économique et social établi. Détournée et privée de son éventuelle radicalité, la critique agit alors tel un « aiguillon¹ » qui, en indiquant et en accélérant les mutations nécessaires au maintien du capitalisme, consolide ses justifications et conforte son fonctionnement, inlassablement.

Concrètement, comment se déroule le processus ? Tout part, selon les sociologues, de ce que les contraintes matérielles que le capitalisme fait peser sur les acteurs économiques ne suffisent pas à garantir sa pérennité. Pour se maintenir, le capitalisme n'a pas seulement besoin de la dépendance matérielle de ses acteurs : il a besoin de leur adhésion spirituelle. Il ne peut, notamment, se contenter de la docilité résignée des travailleurs : il a besoin de leur engagement actif et si possible enthousiaste. Pour cela, il doit s'appuyer sur des arguments suffisamment solides pour « être acceptés comme allant de soi par un assez grand nombre de gens, de façon à contenir ou à surmonter le désespoir ou le nihilisme [qu'il] ne cesse d'inspirer² ». Comment, en effet, faire accepter aux travailleurs la dépossession de leur travail, et à leurs chefs leur enchaînement à un processus d'accumulation sans fin, si ce n'est par le recours à des croyances et des idéologies puisées ailleurs ? Ce sont ces croyances et ces idéologies justificatrices, prises en dehors du capitalisme, « y compris lorsqu'elles lui sont hostiles », et destinées à maintenir son pouvoir de mobilisation qu'ils nomment, en référence aux travaux de Max Weber³ (1864-1920), « l'esprit du capitalisme⁴ ». Cet « esprit » ne se limite pas au rôle de « supplément d'âme » que le capitalisme ne saurait trouver en lui : il joue également celui de « moteur contraignant⁵ » qui sert

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 74.

² *Ibid.*, p. 45.

³ WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905, trad. J. Chavy, L. Dumont et E. Dampierre, Paris, Plon, 1964 ; 1967.

⁴ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit. : « L'esprit du capitalisme est cet ensemble de croyances associées à l'ordre capitaliste qui contribuent à justifier cet ordre et à soutenir, en les légitimant, les modes d'action et les dispositions qui sont cohérents avec lui. »

⁵ *Ibid.*, p. 67 : « Il convient de préciser [...] que l'esprit du capitalisme, loin d'occuper seulement la place d'un « supplément d'âme », d'un « point d'honneur spiritualiste » ou d'une « superstructure » - comme le supposerait une approche marxiste des idéologies - joue un rôle central dans le processus capitaliste qu'il sert en le contraignant. »

le système en lui indiquant ses voies de survie et en l'obligeant à se réinventer pour mieux assurer sa pérennité. En somme, l'esprit du capitalisme parvient, en détournant la puissance de la critique au profit de ses propres changements, à « associer dans une même dynamique l'évolution du capitalisme et les critiques qui lui sont opposées¹».

Tel est donc le grand pouvoir du capitalisme : il se révèle finalement comme un ordre d'autant plus stable qu'il est « incroyablement malléable²», et d'autant plus vigoureux que la critique qui lui est opposée est vive et perspicace. Par un mouvement qui consiste à capturer et à détourner les aspirations de la critique pour les mettre au service d'une transformation – toujours superficielle et jamais radicale - et d'un savant brouillage de cartes, le capitalisme est parvenu à se réinventer régulièrement au cours de l'histoire.

S'ils s'intéressent plus particulièrement aux évolutions survenues durant les vingt années qui précèdent la publication de leur ouvrage - autrement dit, durant la période qui a vu s'imposer mondialement le capitalisme sous sa forme néolibérale -, Luc Boltanski et Ève Chiapello retracent les principales recompositions de l'esprit du capitalisme sous l'impulsion de la critique, dont ils distinguent deux courants : la critique sociale et la critique artiste (ou « bohème »)³. La critique sociale, en quête de justice et de sécurité, s'appuie sur les concepts d'exploitation et d'aliénation, tandis que la critique artiste a pour motivation la quête de liberté et d'authenticité, et s'appuie sur celui de domination. Selon les auteurs, les deux courants se sont succédés au XX^e siècle, orientant les modifications par lequel le capitalisme a assuré sa pérennité. Ainsi, au laisser faire des années 1920-1930 a succédé à la Libération, sous la pression de la critique sociale, le modèle interventionniste de l'État social (*Welfare State*). Durant les décennies 1960 et 1970, toujours sous la poussée de la critique sociale, l'entreprise organisée bureaucratiquement et hiérarchiquement a été placée au cœur du projet de société, et de nombreux avantages ont été acquis par les travailleurs « au prix d'un maintien du *statu quo* en matière de pouvoir dans l'entreprise⁴». Puis, à partir des années 1980 et durant la décennie 1990 a pris place un modèle inspiré par un « nouvel esprit du capitalisme », lui-même adapté aux demandes de la critique artiste portée par les étudiants et les ouvriers depuis 1968-69. On assiste depuis à une débureaucratization, au rejet de la hiérarchie au profit de « l'autocontrôle⁵», et à une « attention

¹ *Id.*, p. 71.

² *Id.*, p. 312 : « Notre constat du rôle de la critique dans l'amélioration mais aussi les déplacements et transformations du capitalisme, pas toujours dans le sens d'une amélioration du bien-être social, nous conduit à souligner [...] l'incroyable malléabilité du processus capitaliste capable de se couler dans des sociétés aux aspirations très différentes à travers le temps [...] et de récupérer les idées de ceux qui étaient ses ennemis à la phase antérieure. »

³ *Id.*, p. 88.

⁴ *Id.*, p. 285.

⁵ *Id.*, p. 136 : « On peut ainsi, en schématisant, voir dans le passage du contrôle à l'autocontrôle, et dans l'externalisation des coûts de contrôle, autrefois assumés par l'organisation, sur les salariés et les clients, les traits les plus marquants de l'évolution du management au cours des trente dernières années. »

obsessionnelle à l'adaptation, au changement et à la « flexibilité »¹».

C'est ce nouveau modèle qui prévaut à l'heure actuelle, où règne toujours l'ordre néolibéral. Il se pourrait d'ailleurs que ce système en permanente transformation soit extrêmement efficace pour tout à la fois intégrer et métaboliser les nouvelles épreuves qui le menacent – réchauffement climatique et raréfaction de la biodiversité, notamment -, en y décelant des sources inédites de profits² et des moyens efficaces pour maintenir l'ordre du monde en l'état. En nous inscrivant dans le sillage des deux sociologues, observons concrètement les principales modalités que prend à l'heure actuelle la captation de la critique par le capitalisme néolibéral.

1.1. Les confiscations du néolibéralisme

Nous vivons dans l'ordre d'un capitalisme qui s'est réinventé depuis les années 1970-1980 avec la complicité des gouvernements des démocraties libérales et qui s'est imposé mondialement depuis les années 1990. Nous l'appelons « néolibéralisme » (et nous désignons par le terme de « mondialisation » son extension sur l'ensemble de la planète³). Ce faisant, nous sommes conscients de choisir un concept dont l'usage est polymorphe - puisqu'il désigne tantôt une doctrine, tantôt une politique, tantôt la période actuelle de l'histoire du capitalisme - et débattu, au point que certains théoriciens ont proposé des alternatives afin de préciser leur critique du capitalisme contemporain⁴. Pour autant, nous nous en tiendrons à ce terme connu de tous, ne serait-ce que pour pouvoir prendre appui sur les nombreux travaux qui le visent, et tout en veillant à clarifier régulièrement ce que nous désignons.

Écartons tout de suite l'acception la plus fréquente du néolibéralisme, comme « variante extrémiste du libre-marché⁵ ». C'est la première des quatre visions que recense Serge Audier au début de l'archéologie intellectuelle qu'il consacre aux « néo-libéralismes⁶ », ces courants de pensée qu'il se refuse à essentialiser⁷ et auxquels il entend restituer une pluralité de sens, plus

¹ *Id.*, p. 122.

² FEYDEL, Sandrine, BONNEUIL, Christophe, *Prédation. Nature, le nouvel Eldorado de la finance*, Paris, La Découverte, 2015.

³ CUSSET, François (dir.), *Une histoire (critique) des années 1990*, op. cit., « Économie/ finance. Dix ans de mondialisation « heureuse »... », par Frédéric LORDON, p. 251-281.

⁴ Citons Stéphane Haber, qui propose le concept de « néocapitalisme » pour désigner les « rapports sociaux, d'institutions et de processus plus matériellement et classiquement économiques » du capitalisme actuel (cf. HABER, Stéphane, *Penser le néocapitalisme. Vie, Capital et Aliénation*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 9).

⁵ AUDIER, Serge, *Néolibéralisme(s), une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012, p. 7 : « L'idée que le néo-libéralisme constitue une variante extrémiste du libre marché, comme peut l'être le fanatisme à la religion, est fréquente. »

⁶ *Ibid.* : Outre la vision qui fait du néolibéralisme un « ultra-libéralisme guerrier » (p. 17), l'auteur évoque la « grille néo-foucauldienne » (p. 22) qui s'intéresse à la gouvernance d'« individus-entreprises », la « grille néo-bourdieusienne » (p. 34) qui met l'accent sur l'abstraction mathématique et le purté économique, et enfin la « grille individualiste » (p. 46) qui fait du néolibéralisme « un quasi-anarchisme, l'expression d'une société d'individus atomisés, libéraux et libertaires » (p. 47).

⁷ *Id.*, p. 55 : « La plupart des travaux sur le néo-libéralisme qui développent une approche basée sur l'histoire des idées entretiennent une vision très linéaire et très schématique de l'histoire du néo-libéralisme. Les uns le font remonter aux années 1970, les autres aux années 1930, mais tous proposent une vue que l'on peut dire essentialiste du néo-libéralisme. »

conforme à ce que révèle l'histoire des idées. Il note que cette première vision, très habituelle, fait du néolibéralisme « une doctrine qui place au centre de la vie sociale la liberté la plus grande possible de l'individu et qui considère qu'un tel modèle radicalement individualiste implique de très fortes restrictions du pouvoir d'État et d'amples droits de propriété privée, de liberté d'initiative, de libre marché et de libre-échange¹ ». Cette vision, qu'il conviendrait mieux de nommer « ultra-libéralisme », est trop peu fidèle à l'expérience que chacun peut faire de l'ordre dominant - où les interventions de l'État se multiplient, ne cessant de régenter l'économie et la vie sociale² -, pour que nous la retenions. Avant d'évoquer les autres visions identifiées par le philosophe, arrêtons-nous pour l'instant à l'acceptation, certes linéaire et donc réductrice, mais non sans vertu heuristique, qu'avance Barbara Stiegler dans « *Il faut s'adapter* » (2019)³.

Elle situe dans les années 1930 l'apparition de l'impératif économique, social et politique prônant « l'adaptation » - des travailleurs, des consommateurs, des citoyens, mais aussi des institutions, du droit, etc. - à un environnement perpétuellement changeant (du fait des mutations technologiques, des nouveaux équilibres des marchés, de nouvelles formes de concurrence, etc.), et identifie dans cette doctrine la marque principale du néolibéralisme. Elle retient l'année 1938 comme sa date de naissance officielle, à l'occasion du Colloque Walter Lippmann⁴ au cours duquel une trentaine d'économistes réunis à Paris et convaincus que le libéralisme classique était responsable de la crise qu'ils traversaient, décidèrent de forger un « Nouveau Libéralisme », auquel elle fait remonter la généalogie de notre présent. Par l'étude des allocutions du Colloque ainsi que celle de l'œuvre de Walter Lippmann (1889-1974), elle dégage ce qu'elle considère comme l'idéologie dominante des adeptes de ce mouvement.

Cette idéologie est fondée sur la transposition, à l'économie et à la société, de la théorie darwinienne de l'évolution telle que les « Néo-libéraux » l'interprètent alors⁵. Identifiant dans la rigidité des institutions et du corps social la principale cause de la « débâcle » qu'ils vivaient, ils n'ont eu de cesse de remédier au « retard », à la « désadaptation » des êtres humains, et d'en appeler à le « rééduquer », notamment par l'intervention de l'État, dont la vocation ne devait plus consister à stabiliser l'ordre ancien, mais au contraire à « transformer perpétuellement les instruments du droit » pour « libérer les flux dans un monde ouvert et sans clôture⁶ ». Aussi la

¹ *Id.*, p. 17.

² Une illustration : nous écrivons ces lignes à l'automne 2020, pendant l'épidémie de Covid-19, alors que le gouvernement français a décrété un deuxième confinement réduisant les libertés individuelles et décidé de poursuivre sa politique interventionniste en faveur des entreprises.

³ STIEGLER, Barbara, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, coll. nrf essais, 2019.

⁴ Barbara Stiegler s'inscrit en cela dans la continuité de l'analyse de Serge Audier qui a précisé les courants de pensée qui ont traversé cet événement fondateur dans AUDIER, Serge, *Le colloque Lippmann. Aux origines du Néo-libéralisme*, Paris, Le bord de l'eau, 2012.

⁵ STIEGLER, Barbara, « *Il faut s'adapter* », *op. cit.* : Il va sans dire que cette interprétation prête à discussion. C'est ce que fait Barbara Stiegler en opposant notamment l'interprétation de John Dewey (1859-1952) à celle de Walter Lippmann.

⁶ *Ibid.*, p. 193 : « Pour les nouveaux libéraux, cette nature contingente des instruments du droit permet justement d'envisager leur perpétuelle transformation. »

rupture entre le libéralisme classique et le néolibéralisme tient-elle moins, pour la philosophe, à leur conception des conditions optimales de fonctionnement du marché – le libéralisme étant partisans du « laisser-faire », le néolibéralisme étant partisan d'un interventionnisme destiné à améliorer ses mécanismes et sa « matière » (le « capital humain¹) -, qu'à leur conception de la nature humaine : « tandis que la biopolitique des premiers libéraux repose [...] sur la confiance en une bonne nature de l'espèce humaine, [...] l'agenda néolibéral inspiré par Lippmann repose sur la conviction inverse d'une *défectuosité du matériau humain*²».

Plier les « organismes vivants » aux exigences de leur « environnement » - technologique, concurrentiel, etc. -, « réajuster » constamment l'espèce humaine aux nouveaux besoins de l'économie, « liquider » tout ce qui oppose de la rigidité - des « stases » - au libre mouvement des « flux³ » : ainsi peut effectivement être résumé le programme imposé par ce que Luc Boltanski et Ève Chiapello nomment le « néomanagement⁴», et qui est mû selon eux par une « attention obsessionnelle à l'adaptation, au changement, à la flexibilité⁵ ». Notons que ce néomanagement ne règne pas seulement dans les entreprises, mais s'applique aussi aux gouvernements des sociétés dites libérales, depuis que les théoriciens de l'École de Chicago l'ont réactualisé (à partir dans les années 1970-1980) et qu'il s'est alors progressivement imposé comme hégémonique. Relevons, enfin, que cette forme actuelle du capitalisme est éminemment conforme à la malléabilité qui a toujours fait sa force, et se présente donc comme extrêmement efficace dans la mesure où, en assumant ouvertement sa vocation, qui n'est pas de stabiliser un ordre ancien mais au contraire de libérer constamment de nouveaux « esprits », il peut se délester des conservatismes qui ont pu l'entraver au cours des précédentes phases de son développement⁶.

Ainsi défini, l'ordre néolibéral apparaît comme redoutablement résistant à la critique. Comment contester un ordre qui revendique la malléabilité, la fluidité et le mouvement comme principe ? Comment dénoncer les écueils d'un néomanagement qui s'applique aussi bien à la gouvernance des entreprises et des institutions qu'au gouvernement des sociétés et qui, s'il laisse

¹ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 233 : Le « capital humain » est le capital de « l'entreprise » qu'est *homo œconomicus*. Ce capital est composé d'éléments innés (les gènes, notamment) et d'éléments acquis (éducation, culture, formation, etc.). La pratique gouvernementale propre au néolibéralisme consiste, selon Michel Foucault, à faire fructifier au maximum ce « capital ». C'est ce qu'il nomme la « biopolitique » (cf. p. 323 : « Le cours de cette année a été finalement consacré, en son entier, à ce qui devait n'en former que l'introduction. La thèse retenue était donc la « biopolitique » : j'entendais par là la manière dont on a essayé, depuis le XVIII^e siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population : santé, hygiène, natalité, longévité, races... »).

² STIEGLER, Barbara, « *Il faut s'adapter* », op. cit., p. 222.

³ *Ibid.*, p. 191 : « Il s'agit de renverser [le libéralisme], en le remettant au service de la liquidation des stases et de la libération des flux. »

⁴ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 160-165.

⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶ STIEGLER, Barbara, « *Il faut s'adapter* », op. cit., p. 191 : L'auteur évoque notamment le mouvement de défense des enclosures, en Angleterre au début du XIX^e siècle, en lequel Walter Lippmann a vu le signe d'un archaïsme de la pensée libérale (cf. LIPPMANN, Walter, *The Good Society*, Boston, Little, Brown & Company, 1937, reprint : New Brunswick & Londres, Transaction Publishers, 2005, p.203 ; trad. : *La Cité libre*, Paris, Librairie de Médecis, 1938, reprint : Paris, Les Belles Lettres, 2011 (trad. mod. p. 157)).

de côté bien des questions de la critique sociale (en premier lieu, celle de l'injustice), semble si bien répondre aux demandes de liberté et d'authenticité portées par la critique artiste¹ qui continue, soixante ans après « mai 68 », à s'imposer comme principale catégorie critique à l'heure actuelle ? Mais surtout, comment lutter contre un système capable, par son incessante injonction à « s'adapter » - qui se révèle aussi, nous le verrons, une puissante machine à indifférencier -, comment lutter contre un système qui semble capable d'homogénéiser l'imaginaire des individus au point qu'il pourrait finir par leur confisquer toute aspiration réellement critique à la liberté, à la reconnaissance et à l'authenticité, pour leur substituer les désirs inoffensifs de « plus de choix », de « plus de droits » et de « plus de confort » ?

De la liberté au « libre choix »

L'une des plus grandes confiscations du capitalisme néolibéral est peut-être celle de l'exigence critique de liberté. C'est peut-être aussi la mieux cachée, puisque, en s'associant historiquement au libéralisme puis au néolibéralisme, le capitalisme a assimilé la liberté comme l'un de ses principes essentiels.

Sans simplifier exagérément l'histoire du libéralisme, et sans défendre ce « lieu commun de l'anti-libéralisme² » selon lequel il existerait un lien intime entre libéralisme économique, libéralisme politique, libéralisme juridique et libéralisme moral³, reconnaissons qu'il existe une filiation historique entre l'idée de liberté attachée aux Lumières⁴ et cette « valeur », à la fois fondatrice et motrice, dont l'ordre capitaliste et les sociétés qui l'abritent se sont constamment réclamés depuis. L'un des textes qui permet de réfléchir à cette filiation est la déclaration prononcée par Benjamin Constant (1767-1830), en 1819 : « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes⁵ ». Opposant la liberté des Modernes héritée des Lumières et de la Révolution française (et donc, intégrée par la critique) à celle des Anciens telle qu'elle fut pratiquée par les Grecs et les Romains notamment, il distingue la liberté individuelle - entendue

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 161 : « Il nous paraît ainsi évident que le néomanagement entend répondre aux deux demandes d'authenticité et de liberté, portées historiquement de façon conjointe par ce que nous avons nommé la « critique artiste », et laisse de côté les questions de l'égoïsme et des inégalités, traditionnellement protégées par la « critique sociale ». »

² AUDIER, Serge, *Néolibéralisme(s)*, op. cit., p. 611.

³ MICHÉA, Jean-Claude, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation néolibérale*, 2007, Paris, Climats, rééd. Flammarion, coll. Champs Essais, 2010, p. 12 : « La thèse que j'entends défendre ici a au moins le mérite de simplifier la question. Je soutiens en effet que le mouvement historique qui transforme en profondeur les sociétés modernes doit être fondamentalement compris comme l'*accomplissement logique* (ou la vérité) du projet philosophique libéral, tel qu'il s'est progressivement défini depuis le XVII^e siècle et, tout particulièrement, depuis la philosophie des Lumières. Cela revient à dire que le monde sans âme du capitalisme contemporain constitue la seule forme historique sous laquelle cette doctrine libérale originelle pouvait se réaliser dans les faits. »

⁴ KANT, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », op. cit., p. 51 : « Quand la nature a fait sortir de la dure enveloppe le germe dont elle prend soin le plus tendrement, c'est-à-dire le penchant à la libre pensée, ce penchant a progressivement des répercussions sur l'état d'esprit du peuple (ce qui le rend peu à peu apte à agir librement) et finalement même sur les principes du gouvernement lequel trouve profitable pour lui-même de traiter l'être humain, qui est désormais plus qu'une machine, conformément à sa dignité. »

⁵ CONSTANT, Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819, Paris, Mille et une nuits, 2010.

comme droit de n'être soumis qu'aux lois, de dire son opinion, de choisir son industrie, de disposer de sa propriété, etc. -, et la liberté politique, exercée collectivement et directement. Il y a deux cents ans déjà, aucun retour en arrière n'était possible : pour le philosophe, les modernes ne renonceraient pas à leurs droits individuels pour redevenir « des machines dont la loi réglait les ressorts et dirigeait les rouages », et « les individus ne se dilueraient plus dans la nation ». Pour autant, il n'ignorait pas « le danger de la liberté moderne », qui était selon lui qu'« absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique ».

La première thèse de son texte est celle d'une privatisation de la liberté opérée par les Lumières, qui l'auraient déplacée et cantonnée aux sphères domestiques et économiques¹. Une thèse réaffirmée soixante ans plus tard par Reinhart Koselleck, selon qui ce repli aurait pour origine la lutte contre le despotisme et pour la libre conscience, qui aurait conduit les philosophes des Lumières à « couper l'homme en deux : une moitié privée et une moitié publique », les actions et les actes devant être soumis sans exception à la loi de l'État, la conviction pouvant, elle, rester libre (« *in secret free*²»). Une coupure de courte durée puisque, à mesure que les Lumières ont progressé, la sphère privée s'est dilatée, jusqu'à se confondre avec l'espace public de l'État tout entier³. Aussi comprend-on, en suivant ces auteurs, que la liberté privatisée, cette « liberté libérale » de commercer et de « jouir paisiblement⁴ » de sa propriété, de ses biens et de son indépendance personnelle, a été inventée par les Lumières avant de s'imposer durant l'époque moderne comme le sens primordial du mot liberté⁵.

La deuxième thèse de Benjamin Constant est que la liberté ainsi privatisée aurait eu pour conséquence de « fragmenter la nation » en individus qui, depuis, ne peuvent ni ne veulent plus se « diluer » en elle. Sans examiner les problèmes politiques soulevés par un tel phénomène – comment assurer la cohésion de la communauté ? Comment maintenir l'intérêt et la participation des citoyens à la vie publique ? -, tenons-nous en pour l'instant à sa dimension sociale. En faisant disparaître la liberté comme exercice collectif de la souveraineté (par la délibération, faisant suite au débat d'opinions présentées sur la place publique) au profit de la poursuite individuelle des

¹ Cette thèse n'est, du reste, pas propre à Benjamin Constant, qui s'inscrit dans le débat qui oppose depuis le début les Lumières aux anti-Lumières. En effet, les partisans des anti-Lumières ont dénoncé tout au long du XIX^e siècle (puis durant le XX^e siècle) l'approche individualiste, hédoniste et utilitaire des Lumières, et ont opposé à la primauté absolue de l'individu par rapport à la collectivité une approche communautariste et traditionaliste (cf. STERNHELL Zeev, *Les anti-Lumières*, op. cit., p. 105).

² KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 31.

³ *Ibid.*, p. 43 : « Chaque pas vers l'extérieur est un pas vers la lumière, un acte des Lumières. Celles-ci triomphent à mesure qu'elles dilatent le for intérieur privé jusqu'à en faire un espace public. »

⁴ CONSTANT, Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, op. cit. : « Notre liberté à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée. »

⁵ On pourrait nuancer cette position en rappelant, avec le philosophe Jean-Marc Narbonne, que « le citoyen antique comme l'homme moderne, souhaitait pouvoir s'occuper de ses affaires personnelles sans plus se soucier de la Cité » (cf. NARBONNE, Jean-Marc, *Antiquité critique et modernité*, op. cit., p. 99).

intérêts privés, la liberté des Modernes aurait opéré un « démantèlement des rapports sociaux » et introduit une sorte de « chaos¹» sur lequel le capitalisme a pu s'appuyer pour construire sa forme si mobile de domination, qui ne repose pas (ou du moins pas ouvertement et pas exclusivement) sur la coercition sociale - comme ce fut le cas sous l'Ancien Régime, par exemple - mais, précisément, sur la liberté individuelle.

L'analyse que livre à ce propos le sociologue et militant John Holloway peut nous éclairer. Dans *Changer le monde sans prendre le pouvoir* (2002)², il rappelle, dans le sillage de Marx, que ce n'est pas prioritairement par la violence que le capitalisme impose la docilité aux travailleurs, mais d'abord par l'achat libre de la force de travail, elle-même librement mise sur le marché par des travailleurs délestés de toute inféodation traditionnellement décrétée. Autrement dit, le travailleur n'appartient pas au capitaliste dans le sens où le serf appartenait à son maître : il est un individu autonome et distinct du reste du corps social, qui vend librement sa force de travail. Aussi, ce qui distingue le capitalisme des autres sociétés de classe tient-il à « sa forme de subordination, qui est traversée par la liberté³». Précisons que ce mécanisme est théorique et que cette liberté reste en grande partie fictionnelle dans la mesure où, les travailleurs ne possédant pas de moyens de production, ils n'ont pas vraiment d'autre choix que de vendre leur force de travail à ceux qui les possèdent. Mais telle est bien l'idéologie qui alimente l'esprit du capitalisme depuis trois cents ans et qui témoigne du mécanisme de captation évoqué par Luc Boltanski et Ève Chiapello : en même temps que la modernité a privatisé la liberté - et, ce faisant, démantelé les rapports sociaux -, le capitalisme en a fait l'instrument de sa domination⁴.

Et à cette captation originelle vient aujourd'hui s'ajouter désormais celle que Serge Audier identifie à la fin de *L'âge productiviste* comme « le geste trompeur mais séduisant [...] visant à promouvoir une idée de la « liberté » dépolitisée et désocialisée. Une liberté « négative » et surtout une liberté consumériste, déliée des obligations de responsabilité et de citoyenneté, qu'elles soient sociales, politiques ou environnementales⁵». Une liberté bien éloignée de l'idéal des Lumières qui, après s'être vue circonscrite à la sphère privée et extraite de la sphère publique, se voit réduite au libre choix de consommer. Tel pourrait être le tour de passe-passe commis lors de la transformation néolibérale des années 1970-1980, qui aurait moins contribué « à faire disparaître la société de consommation dénoncée par la « contestation » des années 1960 qu'à

¹ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*, 2002, trad. S. Bosserelle, Montréal, Lux Éditeur, 2007, p. 258 : « Il est évident que le démantèlement des rapports sociaux a introduit un nouveau chaos dans le monde. »

² *Ibid.*

³ *Id.*, p. 251.

⁴ *Id.*, p. 258 : « Le fétichisme particulier des rapports sociaux capitalistes qui nous imprègnent tous si profondément est, en même temps, la pénétration de la liberté dans la forme de domination. »

⁵ AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, *op. cit.*, p. 717.

la refonder sur de nouvelles bases, en mettant au centre la « liberté de choix » ».

Cette captation, opérée au moyen d'une confusion entre « liberté » et « libre accès à la consommation », correspond tout à fait à l'une des modalités identifiées il y a vingt ans par Luc Boltanski et Ève Chiapello : « le capitalisme attire à lui des acteurs qui réalisent avoir été jusque-là opprimés, en leur offrant une certaine libération » - celle qui consiste à choisir et à jouir librement de biens matériels -, « laquelle dissimule de nouveaux types d'oppression¹ » - en l'occurrence, une réduction de l'existence à l'activité de consommation (dont le philosophe Günther Anders (1902-1992) avait identifié la menace dès les années 1950²). Précisons que, si cette captation a atteint sa pleine efficacité avec l'essor des technologies qui a accompagné celui du néolibéralisme³, elle s'est avérée d'autant plus puissante qu'elle s'est établie dans une « société de consommation » qui avait émergé depuis les années 1950-1960. Une société qui semble chaque jour plus apte à satisfaire ses besoins individuels, tandis que « l'indépendance de pensée, l'autonomie, le droit à une opposition politique » y sont, selon le théoricien de la deuxième génération de l'École de Francfort, Herbert Marcuse (1898-1979), « privés de leur fonction essentiellement critique⁴ ».

Comment prétendre, si nous nous appliquons chaque jour à accomplir notre « besogne » de producteurs et de consommateurs soucieux des biens extérieurs - dont Max Weber avait perçu qu'elle nous enfermait dans une « cage d'acier⁵ » -, comment prétendre, en réclamant plus de libertés, à autre chose qu'à un « gémissement sophistiqué⁶ » ? Voilà bien identifiée, avec la privatisation puis la marchandisation de la liberté, l'une des principales causes actuelles du désarmement pratique de la critique. Or, cette forme de captation, qui consiste à replier les aspirations critiques sur la sphère privée et consumériste, s'applique à d'autres revendications critiques, en particulier à la lutte pour la reconnaissance.

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 565.

² ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, t.1, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, 1956, trad. C. David, Paris, éditions Ivrea, 2001., p. 121 : L'auteur identifie dans la société de consommation qui émerge aux États-Unis dans les années 1950 une société qui transforme chacun de ses membres en « un travailleur à domicile d'un genre très particulier, car c'est en consommant la marchandise en masse - c'est-à-dire grâce à ses loisirs - qu'il accomplit sa tâche, qui consiste à se transformer lui-même en homme de masse. »

³ Internet puis le *smart phone* ayant, par exemple, permis la vente en ligne qui abolit les limites spatiales et temporelles de la consommation.

⁴ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, 1964, trad. M. Witting, Paris, Les éditions de minuit, 1968, p. 28.

⁵ WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 224 : « Selon les vues de Baxter, le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de saints qu'à la façon d'un « léger manteau qu'à chaque instant l'on peut rejeter ». Mais la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier. [...] L'idée d'accomplir son « devoir » à travers une besogne hante désormais notre vie, tel le spectre de croyances religieuses disparues. »

⁶ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 112 : « Si s'opère une séparation entre le processus matériel d'exploitation et la fétichisation de la pensée, alors l'aliénation, ou la fétichisation, se trouve réduite à un outil de critique culturelle, à un gémissement sophistiqué. »

De la lutte pour la reconnaissance à la reconnaissance de l'ordre

La lutte pour la reconnaissance est l'une des modalités incontournables de la critique contemporaine. Elle s'exprime notamment à travers les mouvements LGBTQI+, les mouvements antiracistes ("*Black Lives Matter*", « Vérité pour Adama », etc.), mais aussi le féminisme (Femen, #metoo, etc.), le véganisme, ou encore l'affirmation, sur un mode contestataire, des appartenances religieuses. Elle se traduit politiquement par la revendication de droits, qu'il s'agisse de réclamer l'égalité des droits (mariage pour tous, PMA pour toutes, égalité salariale entre les sexes, etc.), des exceptions (repas spéciaux à la cantine, par exemple), ou de nouveaux droits (reconnaissance des discriminations, extension de la notion de harcèlement sexuel à des situations jusqu'alors tolérées, droit des animaux, etc.). Cette articulation essentielle entre la lutte pour la reconnaissance et la revendication puis l'obtention de nouveaux droits a été théorisée par l'un des représentants actuels de l'école de Francfort, Axel Honneth, pour qui « la lutte pour la reconnaissance constitue la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine¹ » - progrès qui, selon lui, doit se fonder sur « l'élargissement matériel et l'extension sociale du statut juridique de la personne² ».

En s'appuyant sur le modèle esquissé par Hegel (1770-1832) dans *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807)³, Axel Honneth élabore, dans *La lutte pour la reconnaissance* (1992), une « théorie sociale à teneur normative⁴ » dans laquelle la personne, envisagée en termes d'intersubjectivité, dispose de trois formes de reconnaissance : l'amour, comme relation de reconnaissance réciproque avec un nombre restreint de personnes ; le droit, comme consensus normatif minimum qui garantit à tous la relation qui reconnaît ; et l'estime sociale, comme reconnaissance des qualités particulières par lesquelles les hommes se reconnaissent dans leurs spécificités personnelles. Ces trois formes de reconnaissance correspondent à trois types de mépris ou de non-reconnaissance (*mißachtung*) – sévices et violences ; privation de droits et exclusion ; humiliation et offense – trois types de mépris qui, « par les réactions qu'ils suscitent chez l'individu, peuvent jouer un rôle dans la naissance des conflits sociaux⁵ ». Autrement dit, pour Axel Honneth (et pour Hegel avant lui), la vie sociale n'est pas le lieu d'une lutte pour l'existence (selon les présupposés atomistes des philosophes modernes, tel Hobbes), mais celui d'« un mouvement de reconnaissance mutuelle⁶ » composé d'une succession de conflits et de réconciliations qui se

¹ HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, 1992, trad. P. Rusch, éditions du Cerf, 2000, rééd. Gallimard, folio essais, 2013, p. 240.

² *Ibid.*, p. 201.

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, 1807, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, notamment Chap. IV, p. 190-234.

⁴ HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 9 : « Ce livre, issu d'une thèse d'habilitation, est une tentative pour tirer du modèle hégélien d'une « lutte pour la reconnaissance » les fondements d'une théorie sociale à teneur normative. »

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ *Id.*, p. 32.

résorbent les uns dans les autres. Ce mouvement s'avère « un moyen moral permettant de passer d'un stade primitif à un stade plus avancé des rapports éthiques¹», la lutte pour la reconnaissance édifiant progressivement une communauté qui réalise l'intégration éthique de citoyens libres.

Mais cette théorie sociale pourrait comporter deux écueils. Le premier tient à sa dimension téléologique. En effet, le raisonnement du théoricien critique induit une efficacité pratique intrinsèque de la lutte pour la reconnaissance sous l'effet d'un « double mouvement d'émancipation croissante des sujets individuels et de renforcement de leurs liens communautaires²» (puisque la relation de reconnaissance comporte une contrainte de réciprocité). Or, même s'il se défend de tout présupposé idéaliste, il est difficile de ne pas percevoir dans son modèle la marque d'un idéal progressiste faisant de tout mouvement de lutte pour la reconnaissance fondée sur la revendication de droits le passage nécessaire d'un état de la société à un autre, toujours plus avancé. Ce progressisme non questionné affaiblit la théorie d'Axel Honneth, non seulement parce que la certitude d'accomplissement de son projet prive sa critique d'une articulation explosive avec la crise, mais surtout parce qu'il la rend aveugle au processus par lequel l'ordre néolibéral parvient en fait à détourner la lutte pour la reconnaissance au profit de sa propre justification et, finalement, de son maintien.

Dans un article intitulé « De Clinton à Trump, et au-delà³», la philosophe américaine Nancy Fraser, elle, identifie bien le problème : partout où il sévit (et en particulier aux États-Unis, dont elle traite prioritairement), le néolibéralisme s'accompagne d'un progressisme fondé précisément sur une politique de la reconnaissance. « Le bloc progressiste-néolibéral associe un programme économique d'expropriation et de ploutocratie à une politique progressiste-méritocratique de la reconnaissance », écrit-elle. Pourquoi cette alliance est-elle nécessaire ? Elle avance des raisons très proches de celles qu'évoquent Luc Boltanski et Ève Chiapello à propos de l'esprit du capitalisme : cherchant à libéraliser et à mondialiser l'économie capitaliste par sa financiarisation (dérégulation bancaire, désindustrialisation, affaiblissement des syndicats, etc.), les classes dirigeantes ont besoin d'un « fard » pour recueillir un large soutien. « Pour qu'il devienne hégémonique, écrit-elle, il faut donner [au projet de financiarisation] une cure de jouvence, renforcer son pouvoir de séduction en l'associant à d'autres désirs – non économiques – d'émancipation ». C'est la tâche à laquelle s'attèlent selon elle les Nouveaux Démocrates qui, « attirant des forces progressistes de la société civile », diffusent « un éthos de la reconnaissance superficiellement égalitaire et émancipatoire ». On trouve, au cœur de cet *ethos*, des idéaux de

¹ *Id.*, p. 34.

² *Id.*, p. 53 : Selon l'auteur, la lutte pour la reconnaissance « suscite chez les individus un sentiment rationnel pour leur solidarité intersubjective » en même temps qu'elle « les rend progressivement attentifs à leurs exigences subjectives. »

³ FRASER, Nancy, « De Clinton à Trump, et au-delà », 2017, trad. J. Chalier, *Esprit*, septembre 2018.

diversité, d'émancipation (*empowerment*) des femmes et de défense des minorités sexuelles, certains mouvements antiracistes, le multiculturalisme, et même ce qu'elle nomme « l'écologisme », des idéaux qui, interprétés d'une manière particulière et limitée, deviennent compatibles avec la « Goldman-Sachsification » de l'économie. Ainsi, « la protection de l'environnement devient le marché du carbone ; la promotion de la propriété de son foyer donne lieu à des prêts à risques (*subprimes*) [...] ; l'égalité se réduit à la méritocratie ».

Dès lors, la radicalité apparente et le succès médiatique des certains mouvements actuels de lutte pour la reconnaissance¹ ne doivent pas faire oublier la fragilité de leur portée critique. En omettant d'articuler leurs revendications émancipatrices à la contestation de la structure dans laquelle s'établissent les rapports sociaux – qu'il s'agisse de la structure économique (ce que Nancy Fraser nomme le « travail sordide de l'accumulation par l'expropriation²» perpétré par le capitalisme), ou de la structure culturelle (que pointe par exemple la politologue Françoise Vergès lorsqu'elle reproche au féminisme qui ne combat pas en même temps le racisme de s'enfermer « dans une idéologie impérialiste qui perpétue le système d'exploitation³») -, ces mouvements risquent de servir le programme progressiste-néolibéral plus que de le déstabiliser. D'ailleurs, ils ne cherchent pas, en général, à abolir la hiérarchie économique, sociale et culturelle en place, mais plutôt à la diversifier, en « hissant jusqu'au sommet » des personnes « d'excellence » appartenant à des groupes minoritaires ou considérés comme dominés (femmes, minorités sexuelles ou raciales, etc.). Autrement dit, ils semblent davantage viser le remplacement des dominants par d'autres plutôt que mettre en cause la domination elle-même (et encore moins l'exploitation, concept la plupart du temps étranger à leurs réflexions). Le fait que cet *ethos* critique soit dans l'air du temps ne doit pas faire perdre de vue sa mécanique fondamentale, qui ne déstabilise pas l'hégémonie néolibérale mais qui, au contraire, la maintient en la dotant d'une moralité jouant à la fois le rôle de « supplément d'âme » et d'« aiguillon⁴» de sa transformation.

C'est de cette manière que le libéralisme progressiste est parvenu, de façon particulièrement efficace depuis qu'il a pris la forme d'un « programme progressiste-néolibéral », à empêcher les mouvements de résistance aux différents modes de domination qui ont émergé depuis les années 1960 de mener à bout leur entreprise critique. Un détournement aussi profitable des pulsions contestataires des membres de la société ne pouvait laisser indifférente de la publicité, dont la

¹ Par commodité, nous pouvons regrouper certains de ces mouvements dans l'idéologie identitaire désignée par ses opposants sous l'appellation « *woke* » (en anglais, « éveillé » ou « vigilant »), ses adeptes revendiquant la reconnaissance d'identités exceptionnelles (personnes racisées, *queers*, transgenres, mais aussi handicapés, obèses, etc.) opposées à toute norme sociale, morale ou scientifique, dont ils rejettent par principe la validité (cf. VALENTIN, Pierre, *L'idéologie Woke, 1. Anatomie du wokisme*, Fondation pour l'innovation politique, fondapol.org, juillet 2021).

² FRASER, Nancy, « de Clinton à Trump, et au-delà », *op. cit.*

³ *Le Monde*, « Les droits des femmes sont devenus une arme idéologique néolibérale », interview de Françoise Vergès, le 17 février 2019.

⁴ BOLTANSKI, Luc, CHIAPPELLO, Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 74.

fonction consiste précisément à capter les désirs des individus pour les réorienter vers des marchandises. Aussi ne doit-on pas s'étonner de voir fleurir, depuis des décennies, des campagnes publicitaires¹ incitant à « devenir ce que nous sommes » (annexe 1) ou à proclamer que « c'est non/ non/ non/ et non ! » (annexe 2). Au bout du compte, ces publicités, qui reposent sur la marchandisation de la lutte pour la reconnaissance, pourraient témoigner de ce que « la diversité n'admet [désormais] que des différences conformes au système. Elle représente l'altérité rendue consommable²».

Voilà donc cernée la deuxième confiscation du néolibéralisme, qui privatise et marchandise la charge critique contenue dans la lutte pour la reconnaissance, et risque d'en faire une simple « doublure de l'ordre existant³». Une doublure d'autant plus solide qu'elle est renforcée par une troisième confiscation : celle de l'authenticité.

De la quête d'authenticité à la vie gentrifiée

L'aspiration à la liberté individuelle et la lutte pour la reconnaissance ont en commun de relever de ce que Luc Boltanski et Ève Chiapello nomment la critique artiste, qui est devenue la principale modalité de la critique observée dans les sociétés libérales depuis cinquante ans. Contrairement à la critique sociale, qui puise aux deux sources d'indignation que sont l'égoïsme et la misère⁴ et exprime une demande de justice et d'égalité, la critique artiste naît de l'indignation provoquée par « le désenchantement et l'inauthenticité des objets, des personnes, des sentiments et, plus généralement, du genre de vie qui lui est associé⁵» et formule une exigence de liberté, de reconnaissance et d'authenticité. Nous avons vu ce qu'il advenait des deux premières dans l'ordre néolibéral actuel. L'aspiration critique à l'authenticité, quant à elle, pourrait être intrinsèquement plus faible dans la mesure où, étant l'un des grands thèmes de la critique anti-Lumières, elle tend au conservatisme et peut « déboucher sur une volonté de repli et de cloisonnement⁶». C'est dans cette position déjà fragile qu'elle fait face, elle aussi, au mécanisme de captation qui en épuise le potentiel subversif en la repliant sur des dimensions privées et marchandes.

¹ Notons que la captation des thèmes de la critique par la publicité existe depuis la naissance de la publicité et des *mass media* (cf. FRANK, Thomas, *The Conquest of Cool. Business culture, counter culture, and the rise of consumerism*, Chicago, The University Press of Chicago, 1998).

² HAN, Byung-Chul, *L'expulsion de l'autre*, 2019, trad. O. Mannoni, Paris, Puf, 2020, p. 50.

³ SUTTER, de, Laurent (dir.), *Postcritique, op. cit.*, « Pour une accélération », p. 9-39, p. 32.

⁴ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 89 : « La seconde critique, inspirée des socialistes et, plus tard, des marxistes, puise plutôt aux deux dernières sources d'indignation que nous avons identifiées : l'égoïsme des intérêts particuliers dans la société bourgeoise et la misère croissante des classes populaires dans une société aux richesses sans précédent, mystère qui trouvera son explication dans les théories de l'exploitation. »

⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁶ STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières, op. cit.*, p. 49 : « Herder est ainsi vu comme le pionnier de la reconnaissance d'autres cultures, tout comme de la condamnation du colonialisme. Cependant, traduite en termes politiques, l'idée de la défense de l'authenticité [...] peut, et ce fut bien le cas, déboucher sur une volonté de repli et de cloisonnement. »

L'auteure américaine Sarah Schulman s'est intéressée au processus par lequel la contestation critique contenue dans le désir d'authenticité propre aux communautés marginales - en particulier la communauté *queer*¹ New Yorkaise – s'est vue dépolitisée et neutralisée par les dispositifs économiques, sociaux et culturels des sociétés néolibérales. Elle analyse un processus qui part selon elle de l'urbanisme et qui finit par toucher les représentations, les valeurs et les jugements personnels et collectifs, et qu'elle nomme la « gentrification des esprits²».

Sa réflexion a pour point de départ le malaise que lui ont inspiré, en 2001, les commémorations qui ont eu lieu aux États-Unis à l'occasion du vingtième anniversaire du sida, et dans lesquelles elle a perçu « quelque chose d'étrangement détendu, [...] de légèrement banalisé, homogénéisé [...]. Quelque chose... de gentrifié³». Elle a donc mené l'enquête : « quel est ce processus ? Qu'est-ce qui homogénéise la complexité, la différence, l'action dynamique et dialogique en faveur du changement et les remplace par une uniformité, par une institutionnalisation culturelle, par une absence de remise en question du pouvoir en place, par une paralysie ?⁴ ». Par quel mécanisme l'ordre dominant parvient-il à capter l'aspiration critique des communautés marginales (*queer*, *latinos*, noires, etc.) à l'authenticité - c'est-à-dire à la singularité (insoluble dans un collectif trop large), à l'intensité (comme mode de vie) et à la créativité (irréductible à sa marchandisation), qui supposent forcément « un prix à payer⁵ » (l'inconfort de la marginalité, justement) -, pour la remplacer par « quelque chose de factice, de convenable et de superficiel ?⁶ » ?

Son enquête démarre dans les quartiers d'East Village et de West Village, à New York. Des quartiers historiquement peuplés « d'immigré.e.s, d'artistes et de résident.e.s de longue date » pour l'un, et « d'Italien.ne.s et de gays, avec une véritable vie de rue gay », pour l'autre, et devenus en l'espace d'une décennie – la décennie 1990 dont nous avons déjà observé qu'elle avait vu triompher du néolibéralisme sous sa forme mondialisée, et que de nombreux indices nous font suspecter d'avoir été une sorte de « trou noir » dans lequel s'est perdu historiquement la critique -, ces quartiers sont devenus « la destination privilégiée pour dîner ou prendre un verre des hommes et des femmes de Wall Street et de Midtown » et le lieu de résidence « des blanc.he.s et des hétérosexuel.le.s, puis des stars de cinéma ». Selon Sarah Schulman, ce

¹ «*Queer*» signifie « étrange », « bizarre » ou « tordu ». Le terme désigne les personnes ayant une sexualité ou une identité de genre visiblement différentes des hétérosexuels (qui eux sont «*straight*», « droits »).

² SCHULMAN, Sarah, *La gentrification des esprits*, 2012, trad. E. Notéris, Paris, B42, 2018, p. 32 : « Il existe une gentrification immobilière et une gentrification de quartier mais aussi une gentrification des idées. »

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ *Id.*, p. 17

⁵ *Id.*, p. 10 : « En regardant mes ami.e.s d'ACT UP, je voyais des héro.ïne.s autant que des *freaks* qui, à cette aune, avaient accompli l'impossible et payé le prix de la marginalisation inhérent à toute forme de connaissance. »

⁶ *Id.*, p. 15 : « Quel était ce mécanisme qui obscurcissait la réalité et la remplaçait par quelque chose de factice, de convenable et de superficiel ? »

processus de « remplacement urbain¹ » a été le fruit d'une « tragique coïncidence historique » qui a vu disparaître pendant l'épidémie de sida plus de 80 000 membres de la communauté *gay* et lesbienne à New York², tandis que des incitations fiscales favorisaient l'installation en centre-ville de personnes – des jeunes couples hétérosexuels, notamment - qui vivaient jusque-là dans des pavillons de banlieue. Dès lors, « la gentrification a littéralement remplacé la mixité par l'homogénéisation³ », faisant disparaître « la culture radicale de mixité urbaine » et le « potentiel transformatif⁴ » que portait selon elle le mode de vie *queer*.

Ce qu'elle déplore n'est pas seulement la disparition de lieux et de modes de vie rebelles – ce qu'elle appelle une « écologie urbaine de l'existence sous-culturelle *queer*⁵ » - mais plus largement un appauvrissement considérable de la diversité, non seulement sexuelle, raciale ou de classe, mais aussi des idées, amenées désormais à « circuler de façon restreinte ». Car « l'afflux d'argent blanc » dans les quartiers mixtes a pour conséquence une homogénéisation raciale, culturelle et sociale qui se traduit selon elle par une « esthétique du déracinement⁶ » faite de nourriture *fusion* et d'espaces aseptisés « chers et laids » d'où ne peuvent plus être produites d'idées libératrices⁷. Elle se traduit aussi par l'importation des « valeurs » des résidences fermées où vivaient jusqu'alors les américains blancs de la classe moyenne, et en particulier « la volonté d'échanger la liberté contre la sécurité⁸ ». En définitive, la gentrification aboutit à la neutralisation de la charge critique que contenait la quête d'authenticité propre aux vies marginales, au profit d'une privatisation toujours plus grande de la vie⁹. La gentrification, en faisant « basculer le leadership [des *queers*] du mode organique vers celui de la représentation¹⁰ » - c'est-à-dire, en remplaçant l'action directe de marginaux irréductibles à toute « intégration », par la médiatisation de représentants respectables -, a fini par toucher la communauté *gay* elle-même qui s'est mise, selon l'auteure américaine, à renoncer à la portée subversive de sa sous-culture pour se « se projeter dans les structures sociales genrées et privatisées, fondées sur le mariage et la famille¹¹ » promues par l'ordre dominant.

¹ SCHULMAN, Sarah, *La Gentrification des esprits, op. cit.*, p. 30.

² *Ibid.*, p. 47 : « À la date du 16 août 2008, 81 542 personnes sont décédées du sida dans la ville de New York. Ces personnes, nos ami.e.s, sont rarement mentionnées. Leur absence n'est pas comptabilisée et la signification de leur perte n'est pas mesurée. »

³ *Id.*, p. 31.

⁴ *Id.*, p. 103.

⁵ *Id.*, p. 18.

⁶ *Id.*, p. 33.

⁷ *Id.*, p. 52 : « Ignorer la réalité qui est que nos villes ne peuvent pas produire d'idées libératrices pour le futur depuis un espace homogène nous empêche de reconnaître nos véritables responsabilités respectives. »

⁸ *Id.*, p. 33.

⁹ *Id.*, p. 69 : « Sous le régime de la gentrification, nos vies ont été encore davantage privatisées. »

¹⁰ *Id.*, p. 104.

¹¹ *Id.*, p. 138.

On pourrait objecter à Sarah Schulman que la gentrification dont elle constate l'accélération après l'épidémie de Sida a été initiée par la communauté *gay* elle-même qui, en s'installant dans des quartiers populaires, les a rendus « branchés » et donc désirables par d'autres catégories de population¹. Pour autant, l'auteure américaine livre une analyse précieuse, à plus d'un titre. Une analyse qui pourrait nous permettre de dégager une articulation entre la marginalité et la critique, ou encore de comprendre l'importance que revêt la « domination stylistique » de l'ordre néolibéral. Mais tenons-nous en pour l'instant au lien qu'elle établit entre la renonciation à la quête d'authenticité propre à la marginalité (et à son prix : celui de l'inconfort) au profit d'un « bonheur gentrifié²», d'une part, et l'impuissance actuelle de la critique *queer*, de l'autre.

En insistant sur la dimension d'inconfort associé à la vie authentiquement marginale (et donc, critique), et sur la portée transformative de leur alliance, elle pourrait conforter notre postulat initial relatif à la nécessaire imbrication entre la critique et la crise pour prétendre à une efficacité pratique. Qu'est-ce, en effet, que son appel à « faire de nouveau entrer l'inconfort comme processus naturel de l'être humain, et comme responsabilité personnelle³», si ce n'est une invitation à nous mettre intérieurement « en crise » ou à laisser les crises extérieures (épidémies, catastrophes écologiques, événements politiques, etc.) nous confronter à l'« inquiétante étrangeté⁴» que devrait nous inspirer l'ordre des choses ? Et qu'est-ce que cette invitation, si ce n'est une exhortation à renouer avec « l'attitude critique » chère à Michel Foucault et avec le mode de vie qui va avec ? C'est bien cet inconfort - cette crise intérieure - qui a été confisqué par le « bonheur gentrifié » auquel se sont rangés, après des années de résistance et de deuil, de nombreux membres de la communauté *gay* New Yorkaise qui ont cédé aux valeurs culturelles hégémoniques et qui le payent, selon l'auteure américaine, « au prix d'une fausse vie vécue aux dépens des autres dans une société injuste⁵».

Telle est donc la troisième confiscation du capitalisme sous sa forme néolibérale qui, non seulement privatise et marchandise l'aspiration à la liberté et la lutte pour la reconnaissance d'une majorité de membres des sociétés où il règne, mais aussi parvient à détourner la quête d'authenticité propre à leurs groupes marginaux au moyen d'un processus qui substitue le confort à l'inconfort (ce confort n'étant d'ailleurs, peut-être, que le symptôme du triomphe de ce que l'on pourrait appeler « le modèle bourgeois⁶ » ?).

¹ GUIRAUD, Colin, *Quartiers gays*, Paris, Puf, 2014.

² SCHULMAN, Sarah, *La gentrification des esprits*, *op. cit.*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 148.

⁴ FREUD, Sigmund, *Le Moïse de Michel-Ange et autres essais, 1914-1919*, trad. B. Lortholary, Paris, Seuil, coll. Essais, 2016, « L'inquiétante étrangeté », 1919, p. 183-238.

⁵ SCHULMAN, Sarah, *La gentrification des esprits*, *op. cit.*, p. 148.

⁶ MICHÉA, Jean-Claude, *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 30 : « On ne saurait mieux dire que la liberté que vont célébrer les libéraux (à la

1.2. La domestication de l'engagement

Privatisation ; marchandisation ; gentrification : telles sont les forces captatrices attachées au néolibéralisme, qui parviennent à neutraliser la critique artiste en la dépolitisant (et parfois en l'infantilisant), lui ôtant ainsi une grande partie de sa puissance pratique. Pour autant, elles ne suffisent pas, à elles seules, à expliquer « le peu d'effets de la critique sur la situation historique qui est actuellement la nôtre¹ ». Ne serait-ce que parce que, si la critique artiste semble désarmée, la critique sociale, elle, aurait pu mieux résister. Or, elle semble elle aussi bien peu vivace et peu audible à ce jour (malgré quelques coups d'éclats récents, en France notamment, qui ont pu donner l'espoir fugitif d'un renouveau des luttes sociales²). En outre, pourquoi semble-t-il si difficile pour la critique de tenir ensemble des motifs d'indignation et des exigences appartenant aux deux registres - artiste et social - pour les intégrer dans un cadre cohérent ? Pourquoi, ainsi que le constataient Luc Boltanski et Ève Chiapello voilà vingt ans, « la plupart des théories critiques privilégient-elles un axe au détriment des autres³ », mettant tantôt l'accent sur l'oppression et la domination du capitalisme (qui s'opposent à la liberté, à l'autonomie et à la créativité des êtres humains), tantôt sur son exploitation (qui plonge les hommes et les femmes dans la misère) ? Autrement dit, pourquoi la théorie critique, qui a su articuler la critique de la domination à celle de l'exploitation aux XIX^e siècle et XX^e siècle, ne paraît-elle plus être en mesure de le faire au XXI^e siècle ?

La spécialisation des savoirs, observée tant en philosophie qu'en sciences sociales, joue certainement un rôle dans cette incapacité⁴. Mais elle ne suffit pas à l'expliquer, car on assiste finalement moins, depuis des décennies, à une division du travail critique qu'à la disparition de la critique sociale au profit de la critique artiste - elle-même étant détournée et donc assimilée par l'ordre néolibéral. La question se pose d'autant plus que c'est à l'intersection des critiques artiste et sociale que doit vraisemblablement se situer la critique écologique, que Luc Boltanski et Ève Chiapello n'envisageaient pas il y a vingt ans, mais qui est le point de mire de notre travail.

différence de l'ombrageuse liberté républicaine) n'est d'abord que l'*autre nom* d'une vie tranquille (et, si possible, agréable) et d'une aspiration à un repos historique bien mérité (*the calm desire of wealth*, ainsi que l'écrivait Hutcheson en 1755). ». L'auteur ajoute que ce modèle anthropologique, « que toute l'époque s'accorde maintenant à définir comme prosaïque, paisible et inoffensif », est précisément le « modèle bourgeois. » (p. 31-32).

¹ BOLTANSKI, Luc, FRASER, Nancy, *Domination et émancipation. op. cit.*, p. 44.

² STIEGLER, Barbara, *Du cap aux grèves. Récit d'une mobilisation, 17 novembre 2018–17 mars 2020*, Paris, Verdier, 2020. L'auteure voit dans le mouvement français des Gilets Jaunes (2018-2019) et dans les manifestations, notamment universitaires, contre la réforme des retraites qui ont suivi (janvier-mars 2020), les amorces possibles d'une « réinvention de nos grèves » (p. 68).

³ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 87.

⁴ BOLTANSKI, Luc, FRASER, Nancy, *Domination et émancipation. op. cit.*, « Ouverture » de Philippe Corcuff, p. 7-17, p. 9 : « En ce début de XXI^e siècle, le problème apparaît plus incertain du côté tant de la philosophie que des sciences sociales, qui se sont inscrites dans une logique de spécialisation des savoirs, corrélative d'un mouvement plus général de division du travail, tout en s'éloignant des mouvements sociaux. Les choses sont devenues plus floues, plus dissociées ; des tensions sont apparues. En témoignent, par exemple, les oppositions entre la sociologie critique de la domination de Pierre Bourdieu et la philosophie de l'émancipation de Jacques Rancière. »

Il faut donc poursuivre l'investigation et chercher, au-delà du détournement des aspirations critiques à la liberté, à la reconnaissance et à l'authenticité, d'autres forces de captation à l'œuvre dans le capitalisme néolibéral. Des forces qui parviendraient non seulement à détourner la critique artiste mais aussi à anesthésier la critique sociale, et finalement à annihiler ce que le jeune Marx désignait comme « la critique impitoyable de tout l'ordre établi¹ » qui exige précisément l'articulation de la critique de la domination à celle de l'exploitation.

L'intérêt que suscite actuellement l'« éthique des affaires » en entreprise, mais aussi l'engagement associatif² ou encore ces formes de mobilisation quotidienne qui consistent à trier ses déchets, à réduire ses emballages ou à « éviter les aliments gras, salés et sucrés³ », cet intérêt indique la piste d'un autre faisceau de forces capables d'intercepter et de dérouter la critique au profit du maintien de l'ordre dominant : il s'agit de la domestication de l'engagement. Là où les confiscations du néolibéralisme agissent par substitution - le libre choix se substituant au désir de liberté, la revendication identitaire se substituant à la lutte pour la reconnaissance, et le bonheur gentrifié se substituant à la quête d'authenticité -, la domestication de l'engagement pourrait agir par diversion. À la manière de la muleta d'un torero, elle attire à elle la critique et parvient à l'immobiliser au terme d'une agitation décourageante.

Le procédé de responsabilisation

Dans les pas de Luc Boltanski et Ève Chiapello, nous avons évoqué la critique artiste qui exprime une exigence de liberté, de reconnaissance et d'authenticité, et la critique sociale qui exprime une exigence de justice et d'égalité. Il est temps maintenant d'aborder une troisième forme de critique, que n'ont pas mentionnée les deux sociologues il y a vingt ans, mais qui pourrait devenir le principal mode de contestation de « ce qui est » au nom de « ce qui devrait être », à savoir la critique écologique. Mêlant critique artiste (par l'appel à la reconnaissance des animaux et même de la nature comme sujets de droit⁴, par exemple), et critique sociale (par la dénonciation des conséquences sociales et des injustices - famines, migrations forcées, etc. - provoquées par le réchauffement climatique, par exemple), la critique écologique est par définition une critique globale. Non seulement elle vise dans un même geste l'exploitation et la domination du capitalisme, mais elle applique ces concepts à l'ensemble du vivant - l'exploitation s'étendant des hommes aux ressources, aux animaux et aux plantes ; et la domination ne

¹ MARX, Karl, *Philosophie, op. cit. Une correspondance de 1843. Karl Marx à Arnold Ruge*, p. 33-46, p. 43.

² Près d'un Français sur quatre pratique le bénévolat (source : associathèque 2020) ; L'emploi associatif est plus dynamique que l'emploi salarié privé depuis 2008 (source : Injep 2019).

³ « Pour votre santé, évitez les aliments gras, salés ou sucrés » est l'une des mentions sanitaires devant figurer sur les publicités pour la plupart des produits alimentaires (cf. loi du 9 août 2004, applicable depuis le 1^{er} mars 2007).

⁴ STONE, Christopher, D., *Should Trees Have Standings ? Toward legal rights for natural objects*, 1972, Oxford University Press, 2010.

concernant plus seulement les femmes, les personnes « racisées », les minorités sexuelles ou ethniques, mais aussi les animaux domestiqués et instrumentalisés par l'humanité.

Or, en dépit d'une urgence climatique que plus personne ou presque n'ose nier, la critique écologique peine toujours à trouver une traduction pratique et politique. Sur le plan institutionnel, les sommets internationaux ont beau se succéder depuis celui de Rio (1992), les États, moins solidaires que jamais¹, ne paraissent toujours pas avoir pris de mesures à la hauteur de la catastrophe². Sur le plan théorique, le sujet est traité massivement depuis les années 1970, tandis que, sur le plan militant, l'émergence de personnalités comme Gretha Thunberg ou de mouvements comme *Extinction Rebellion* ont permis d'organiser, au cours des dernières années, la mobilisation de millions de militants sur l'ensemble du globe. Pourtant, la critique écologique ne semble pas parvenir à occuper durablement le devant de la scène médiatique et surtout politique. Comme si elle était condamnée, entre chaque alerte - rapports alarmants du Giec, manifestations mondiales, etc. -, à rester dans la marginalité (celle des "babas cools" ou des « déclinologues ») où les tenants de l'ordre dominant ont intérêt à la maintenir. Mais cette stratégie de cantonnement ne peut, à elle seule, expliquer l'impuissance de la critique écologique. Car elle est somme toute classique, et s'applique aussi bien à d'autres formes de critique (le féminisme ou l'antiracisme, par exemple), qui parviennent malgré tout à la contourner pour imposer leur agenda. Il faut donc chercher d'autres raisons à cette impuissance.

L'histoire « par en haut, écrite du point de vue des classes dominantes³ » que propose Grégoire Chamayou dans *La société ingouvernable* (2018) pourrait indiquer d'autres explications. En se fondant sur l'étude de la littérature managériale américaine des années 1960 à nos jours, le philosophe dévoile les ressorts d'une « remobilisation intellectuelle et politique de grande ampleur », consécutive à ce qu'il identifie comme la « crise de gouvernance » perçue par les dirigeants économiques et politiques à la fin de années 1960 (au moment où, dans les sociétés libérales, les rapports de force pouvaient donner l'impression de pencher du côté de la critique⁴). Il décrypte ainsi les mécanismes d'une véritable « contre-offensive » fondée sur l'élaboration de « théories-programmes visant à reconfigurer l'ordre des choses⁵ ». Certaines d'entre elles reposent sur un « principe de valorisation de la critique », qui fait échos à l'analyse de Luc

¹ En novembre 2021, la 26^e Conférence des Parties (COP26) des Nations Unies sur les changements climatiques se terminait par les larmes d'Alok Sharma, son président démuni devant le manque d'ambition du Pacte de Glasgow. Un an plus tard, la COP27 tenue à Charm el-Cheikh (Égypte) s'achevait à nouveau sur un texte sans ambition (cf. « Climat : le bilan en demi-teinte de la COP27, *Le point*, 20 novembre 2022).

² « Pour le climat, une année gâchée », *Le Monde*, 28 octobre 2022. L'article évoque un rapport de l'ONU pointant les efforts « terriblement insuffisants » de la communauté internationale en matière de lutte contre le réchauffement climatique.

³ CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 9.

⁴ Outre des syndicats très puissants, rappelons que les États-Unis et l'Europe faisaient face à cette époque à des mouvements contestataires particulièrement virulents (contre la guerre du Vietnam, en faveur des droits civiques, mouvements étudiants des années 1968-1969, etc.).

⁵ CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable, op. cit.*, p. 88

Boltanski et Ève Chiapello. Et l'une d'elle en particulier, le « procédé de responsabilisation¹», s'avère une technique particulièrement redoutable pour *domestiquer* - c'est-à-dire, circonscrire et rendre inoffensive - la critique écologique. Son principe est simple : responsabiliser les membres de la société - travailleurs, consommateurs ou citoyens, qui ne sont ni propriétaires du Capital ni décisionnaires de l'activité économique - pour mieux déresponsabiliser les patrons d'industrie et les promoteurs de l'idéologie productiviste².

C'est par le marketing et la communication qu'entreprises et gouvernements déploient ce procédé. Grégoire Chamayou pointe ainsi l'apparition, dès les années 1970, de campagnes visant à responsabiliser les consommateurs *tout en les incitant* à consommer. Il évoque par exemple un spot conçu en 1971 par un consortium d'industriels de la boisson et de l'emballage. On y suit un Indien, symbole de l'Amérique originelle, qui découvre un pays pollué par des consommateurs irresponsables (annexe 3). Le slogan, "*Keep America Beautiful*", résonne comme un appel patriotique à des citoyens sommés de « faire leur devoir » (en l'occurrence, faire disparaître les emballages des produits fabriqués par les industriels). Cinquante ans plus tard, entreprises et gouvernements usent encore de ce registre culpabilisateur pour retourner la critique écologique contre les citoyens et les charger de la responsabilité environnementale. Ainsi se multiplient les campagnes et les discours officiels incitant à trier ses déchets, à éviter de prendre sa voiture pour aller travailler, et plus largement à agir individuellement pour protéger l'environnement.

Le problème ne tient évidemment pas au fait d'inciter chacun à faire preuve de « sobriété » ou à multiplier les « petits gestes » vertueux : l'avènement d'une société écologique passe aussi par cela. Mais, outre le fait que poser ainsi les enjeux revient à ignorer que les comportements individuels sont toujours « encadrés » dans des dimensions collectives qui échappent largement aux individus³, le problème de ces injonctions est triple. Premièrement, elles passent sous silence la question pourtant cruciale des inégalités entre les pollueurs⁴. Deuxièmement, elles masquent la disproportion entre la pollution individuelle et la pollution industrielle⁵. Enfin troisièmement,

¹ *Id.*, p. 197 : Ce procédé est présenté par l'auteur comme « l'une des principales tactiques du néolibéralisme éthique. »

² AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, op. cit. : Le productivisme peut être défini comme l'idéologie selon laquelle « la quête illimitée de la production maximale » (p. 78) serait la finalité de l'activité humaine. Cette idéologie influence depuis deux cents cinquante ans à la fois le capitalisme (via ses théories libérales et néolibérales) mais aussi les modèles socialistes et communistes, dont les courants « anti-productivistes » sont restés historiquement minoritaires. Or, c'est cette idéologie qui est à l'origine du dérèglement du rapport humain à la nature, dans la mesure où elle méconnaît la loi du fini comme principe écologique fondamental.

³ Voir à ce sujet l'interview de la sociologue Sophie Dubuisson-Quellier : « L'injonction aux « petits gestes » pour le climat peut être contre-productive », *Le Monde*, 18 août 2022.

⁴ 10% de la population mondiale est responsable d'environ la moitié de toutes les émissions de gaz à effet de serre, tandis que la moitié inférieure de la population ne contribue qu'à 12% des émissions totales (source : World Inequality Database). Voir aussi la tribune de Lucas Chancel, co-directeur du Laboratoire des inégalités mondiale et professeur d'économie, parue dans *Le Monde* du 5 novembre 2021 : « Il ne peut y avoir de sortie du carbone sans redistribution des revenus du patrimoine ».

⁵ Les impacts environnementaux des biens de consommation sont avant tout liés à leur fabrication, et la part des déchets ménagers dans l'ensemble des déchets produits par un pays comme la France est bien plus faible que celle des déchets produits par l'industrie, notamment celle du BTP (source : ADEME, « La face cachée des objets : vers une consommation écoresponsable », dossier de presse, 2018).

elles éludent les mesures macro-économiques et financières indispensables à une réponse sérieuse à la question écologique. Parmi ces mesures figurent la réduction de la production de déchets à la source, l'investissement de l'État dans des infrastructures écologiques (via un "Green New Deal"¹, par exemple), la forte taxation des produits ou services polluants, ou encore l'obligation de la prise en charge, par les entreprises, de leurs « externalités négatives », ces émissions toxiques dont elles se déchargent sur d'autres : associations de riverains, pouvoirs publics, sous-traitants, etc.²

Outre une confusion qui permet de diluer les responsabilités des décideurs économiques et politiques parmi celles de tous les citoyens (celles des individus les plus pollueurs étant elles-mêmes noyées parmi celles de l'ensemble des humains), ce procédé de responsabilisation a aussi pour conséquence, selon Grégoire Chamayou, de « canaliser de puissantes aspirations [des membres de la société] à changer les choses ici et maintenant [...] en les piégeant dans des formes d'action inoffensives³ ». Par le recours à la culpabilisation et au dilemme moral (comment consommer sans polluer ?), il pourrait enfermer les individus dans un « état d'affairement apolitique » - trier, recycler, économiser l'eau ou l'énergie, consommer bio, etc. – et les détourner complètement ou partiellement d'autres formes d'engagement collectifs et politiques qui viseraient à obtenir des transformations structurelles. Dès lors, en laissant croire que les mécanismes de gouvernance du marché pourraient être améliorés par le comportement individuel d'agents dépolitisés, le procédé de responsabilisation désamorcerait de manière particulièrement efficace une partie de la charge subversive de la critique écologique.

Par sa capacité à replier le souci de ce qui relève du domaine public sur la sphère privée, ce mécanisme rappelle les confiscations du néolibéralisme, et s'inscrit pleinement dans le processus de captation identifié par Luc Boltanski et Ève Chiapello. Mais l'enquête de Grégoire Chamayou permet d'ajouter un élément à leur analyse. En dévoilant l'existence d'une contre-offensive intentionnelle⁴, décidée et mise en œuvre par les acteurs de l'industrie rejoints par les autres dirigeants économiques et par les gouvernants politiques, il permet de comprendre que la captation de la critique ne résulte pas seulement de mécanismes intrinsèques au capitalisme, mais également de la volonté et des actions conscientes de ses partisans. Il apparaît, en d'autres

¹ Le *Green New Deal* est le nom donné à des projets d'investissement (dans les énergies décarbonées, par ex.), visant à répondre aux enjeux environnementaux et climatiques tout en promouvant la justice sociale. L'intellectuelle américaine Naomi Klein fait partie des théoriciens en faveur d'un tel « pacte vert » (cf. KLEIN, Naomi, *Plan b pour la planète : le new deal vert*, trad. M. Dumont, Arles, Actes Sud, 2019).

² CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable*, op. cit. : C'est ce qui fait dire à l'auteur que « le capitalisme est une économie de la décharge » (p. 174). Si, dans une entreprise, les « coûts privés » - dépenses en équipements, en matières premières, en salaires - sont comptabilisés, les « coûts sociaux » - et notamment l'impact environnemental -, eux, ne sont pas pris en compte. Non seulement ils ne sont pas payés mais ils sont déportés, externalisés sur d'autres, qui en assument les conséquences.

³ *Ibid.*, p. 199.

⁴ *Id.* : L'auteur décrit un « assaut idéologique » (p. 82) composé de contre-discours conçus par une « contre-intelligentsia » - une « communauté intellectuelle alignée sur les intérêts du business » (p. 87).

termes, que la captation de la critique, mouvement structurel au capitalisme, peut aussi être soutenue, renforcée et accéléré par le travail théorico-pratique de ses défenseurs.

Avant d'étudier cette contre-offensive qui repose, selon Grégoire Chamayou, sur des techniques puissantes déployées par une « contre-intelligentsia¹ » et des métiers dédiés (les relations publiques, le lobbying, le marketing, les fonctions managériales dans les entreprises, notamment), remarquons, pour finir, que le procédé de responsabilisation procède d'une « fantastique inversion du réel ». Non seulement parce qu'il déresponsabilise les principaux coupables de la catastrophe écologique en cours - les industriels et, au-delà, le productivisme et ses « gagnants » –, mais aussi parce que faire de la responsabilité écologique une affaire individuelle et privée pourrait paraître contraire à la pensée écologique. En effet, si l'« *oikos* » désigne en grec « la maison », c'est plutôt dans son sens métaphorique et non littéral qu'il faudrait selon nous le comprendre dans le terme « écologie ». Dans ce sens métaphorique, la maison pourrait désigner à la fois notre « milieu ambiant » - cet « environnement » dont nous faisons partie - et notre « milieu culturel » ou notre « monde vécu » - nos rapports sociaux, nos organisations, nos modes de vie, nos représentations, etc. Dès lors, prendre soin de notre « *oikos* » suppose une transformation de nos modes de production et de notre organisation sociale aussi bien que de nos idéaux collectifs. Une transformation qui, certes, *passé par* mais aussi *dépasse* la somme de nos comportements individuels.

André Gorz (1923-2007) fait partie des penseurs qui ont pointé ce sujet. Il insiste dans de nombreux textes sur la dimension politique et existentielle de l'écologie², qui ne doit pas être considérée selon lui comme une fin en soi mais comme une voie par laquelle faire advenir une société alternative au néolibéralisme. Autrement dit, une société capable de rompre avec « l'idéologie de la croissance³ » (c'est-à-dire, le productivisme) pour lui substituer une « norme du suffisant⁴ » renouant avec la loi du fini. Une analyse qui ne l'a pas empêché d'observer la puissance de captation des « appareils de pouvoir » qui, lorsqu'ils se décident à tenir compte de l'impératif écologique - ce qu'il constate dans les années 1990 -, parviennent selon lui à « renforcer leur domination sur la vie quotidienne et entrent en conflit avec les aspirations originaires du mouvement écologique lui-même, en tant que mouvement politico-culturel⁵ ».

¹ *Id.*, p. 87.

² GORZ, André (Michel Bosquet), *Écologie et politique, suivi de Écologie et liberté*, 1977, Paris, Artaud, 2018.

³ GORZ, André, « Leur écologie et la nôtre », *Le Monde Diplomatique*, avril 2010, p. 28 et *suiv.* : L'auteur définit l'idéologie de la croissance comme celle pour qui « ce qui est bon pour tous ne veut rien. Tu ne seras respectable que si tu as « mieux » que les autres ». Il propose de lui substituer celle selon laquelle « seul est digne de toi ce qui est bon pour tous. Seul mérite d'être produit ce qui ne privilège ni n'abaisse personne. Nous pouvons être plus heureux avec moins d'opulence, car dans une société sans privilège, il n'y a pas de pauvres. »

⁴ GORZ, André, *Écologica*, Paris, Galilée, 2008, « La sortie du capitalisme a déjà commencé », p. 25-41, p. 34.

⁵ GORZ, André, *Éloge du suffisant*, *op. cit.*, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », 1992, p. 21-54, p. 28-29 : « L'ambiguïté de l'impératif écologique vient de là : à partir du moment où il est pris à leur compte par les appareils du pouvoir, il sert à renforcer leur domination sur la vie quotidienne et le milieu de vie social. »

Au bout du compte, en reportant sur l'ensemble des citoyens et des consommateurs le soin de prendre en charge les dégâts écologiques provoqués par le productivisme, le procédé de responsabilisation s'avère triplement efficace pour maintenir l'ordre établi. D'abord, il canalise les aspirations critiques des agents sociaux qu'il enferme dans une agitation domestiquée et inoffensive. Ensuite, il fait de la critique écologique un « aiguillon » de la transformation de l'esprit du capitalisme qui, peu à peu, développe un « capitalisme vert » préservant l'illusion d'une articulation possible entre croissance et écologie. Enfin, il fait perdre de vue à la critique écologique ses enjeux politiques et existentiels – et notamment la question de la rupture avec le productivisme qui permettrait d'instaurer « une autre économie, un autre style, une autre civilisation, d'autres rapports sociaux¹ » - écartant ainsi la menace de déstabilisation qu'elle pourrait représenter pour l'ordre économique et social dominant.

Or, ce processus déjà puissant se voit doublé par un autre mécanisme, qui le généralise. En effet le procédé de responsabilisation pourrait s'inscrire dans un phénomène plus large, que le philosophe Mark Hunyadi désigne comme celui du règne de la « Petite éthique²», qui conduit selon lui au « blanchiment éthique³» du monde.

Le blanchiment éthique

« Nous vivons un paradoxe si manifeste que nous ne le voyons plus », écrit-il au début de *La tyrannie des modes de vie*⁴ (2015) : « c'est au moment où les principes éthiques disciplinent comme jamais auparavant tous les actes de notre quotidien que nous subissons des modes de vie qui, eux, échappent à tout contrôle éthique ou démocratique ». Et, pouvons-nous ajouter, à toute contradiction critique. De quoi s'agit-il ? Dans les sociétés héritières de la modernité libérale, le lien et la paix sociale reposent, selon Mark Hunyadi, sur la « clé de voûte » que sont les droits individuels⁵. Comme Axel Honneth, il voit dans l'égal respect des droits de chacun et dans la résolution symbolique des conflits rendue possible par cet égal respect la norme fondamentale qui organise la vie civile dans la société moderne. Si elle a le mérite de délégitimer toute atteinte aux droits humains en politique, cette norme relève pourtant d'un paradoxe. En effet, comment prétendre faire tenir le lien social sur un principe fondamentalement individualiste (en l'occurrence, le respect de l'intégrité personnelle) ? Selon lui, cette « éthique

¹ GORZ, André, *Écologica*, op. cit., p. 29.

² HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, op. cit., p. 36.

³ *Ibid.*, p. 25 : « Le blanchiment éthique où s'entrecroisent la déresponsabilisation politique et l'irresponsabilité morale. »

⁴ *Id.*, p. 7.

⁵ *Id.*, p. 9 : « La clé de voûte, ce sont les droits individuels ; et elle est placée à la croisée de ces deux ogives que forment, d'un côté, le principe de la résolution symbolique des conflits et, de l'autre, celui de l'égal respect. Les deux sont des acquis modernes par excellence. »

de la civilité taillée à la mesure des comportements individuels¹» pourrait contribuer, par ses effets décomposants, au mouvement de déliaison sociale actuellement à l'œuvre dans nos sociétés. Or, c'est bien cette « Petite éthique », cette discipline individuelle des comportements quotidiens visant « l'absence de torts infligés et l'égal respect des préférences²» qui se présente aujourd'hui comme l'unique critère à l'aune duquel pourraient désormais se juger et se régler les affaires humaines.

Notons que son diagnostic corrobore celui d'une « moralisation de la politique³» dont Reinhart Koselleck a montré qu'elle était l'un des héritages des Lumières. Mais retenons simplement, à ce stade, que l'essor de la critique a fini, selon l'historien, par « subordonner la politique à la morale », qui en est devenue la finalité - l'exercice autonome de la raison en devenant le moyen, et le progrès, la garantie. En constatant l'omniprésence de cette forme particulière - et rétrécie - de morale qu'est « l'éthique de la civilité », Mark Hunyadi actualise d'une certaine manière la thèse de Reinhart Koselleck, en ajoutant toutefois deux éléments importants qui distinguent notre temps du XVIII^e siècle. D'abord, ce n'est plus tant la morale que l'éthique (qui ne se réfère pas à des valeurs ou des principes universels, mais à une discipline situationnelle) qui recouvre désormais le politique. Ensuite, ce n'est même pas vraiment l'éthique qui supposerait une réflexivité constante de personnes exerçant le plus largement possible leur jugement réflexif -, mais une « Petite éthique », une « éthique de la civilité [...] fractionnant la réalité dans des composants élémentaires qu'elle traite ensuite indépendamment les uns des autres⁴» qui se substitue de nos jours à la politique.

Cette « Petite éthique » réduite à des petits bouts de réalité mettant en jeu des relations interindividuelles et visant à ne faire de tort à personne, a pour conséquence, selon Mark Hunyadi, d'empêcher l'approche critique du monde, qui suppose de pouvoir « poser les problèmes en grand⁵» et de questionner la totalité de l'ordre existant (et non seulement tel ou tel aspect particulier). Autrement dit : « la Petite éthique sert à blanchir le monde, pas à le critiquer, encore moins à le refuser⁶». Voilà peut-être le plus grand paradoxe de cette « Petite éthique » : en imposant ses standards et ses principes parcellaires - la préservation de l'intégrité personnelle et l'égal respect des droits individuels -, elle risque de retirer à chacun le souci du

¹ *Id.*, p. 10-11.

² *Id.*, p. 10.

³ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, p. 123 : « Directement apolitique, la société veut pourtant régner indirectement, par une moralisation de la politique. »

⁴ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, *op. cit.*, p. 36.

⁵ ABENSOUR, Miguel, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, Paris, Sens&Tonka, 2016, p. 46 : « Poser les problèmes en grand » est selon lui ce qui caractérise l'utopie, essentielle à l'approche critique.

⁶ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, *op. cit.*, p. 37.

monde, préparant alors un monde éthiquement détestable. Tel est, au bout du compte, le mouvement proprement anti-critique de la « Petite éthique » : en nous conduisant à adopter des modes de vie et des comportements que « personne n'a explicitement voulu » mais qui s'imposent pourtant comme « un irréversible fait accompli¹», elle paralyse la pensée critique du monde et favorise la reproduction incessante de l'ordre des choses.

Les modes de vie potentiellement tyranniques que vise Mark Hunyadi sont ceux que génèrent nos usages des technologies, ces robots et applications qui nous « augmentent » au quotidien, et qui accélèrent le « blanchiment éthique où s'entrecroisent la déresponsabilisation politique et l'irresponsabilité morale²». Mais nous pouvons ajouter que les « petits gestes » pour la planète, mais aussi le respect des « chartes éthiques » et autres « codes de bonne conduite » en entreprise³ participent aussi de ces modes de vie fondés sur une « éthique restreinte » qui, « toute omniprésente qu'elle soit, est en réalité une éthique de l'abstention et du conformisme généralisé⁴». Dès lors, en nous en remettant à un GPS pour choisir notre route, en commandant notre dîner sur *Deliveroo*, en répondant à des questionnaires de satisfaction dans les espaces publics (annexe 4), en triant les déchets des produits que nous avons docilement consommés, ou en nous conformant à une charte interne pour interagir avec nos collègues, nous pourrions progressivement nous enfermer dans des comportements automatiques et dans *un monde que personne n'a choisi*⁵ : un monde sans chemin de traverse, un monde où des immigrés sans droits deviennent les sous-traitants sous-payés d'autres travailleurs⁶, un monde où « le client est roi » jusque dans l'hôpital et où les agents sociaux risquent de perdre jusqu'à leur faculté de juger.

Ainsi, le blanchiment éthique qui nous conduit à régler nos comportements individuels par l'usage d'objets et d'applications censés nous libérer et nous apporter du confort matériel ou spirituel, pourrait, en prenant le contrôle de nos modes de vie, nous condamner à « l'abstinence critique⁷». Pour Mark Hunyadi, « il n'y a aucune intention maléfique⁸» derrière ce processus de captation qui « convertit le vouloir individuel en contrainte sociale, tout en maintenant l'illusion,

¹ *Ibid.*, p. 66.

² *Id.*, p. 25.

³ Voir sur ce sujet, MARZANO, Michela, *Extension du domaine de la manipulation. De l'entreprise à la vie privée*, Paris, Grasset, coll. « Pluriel », 2008, chapitre 3, « La querelle des valeurs : éthique des affaires ou business de l'éthique ? », p. 117-147.

⁴ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, *op. cit.*, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p.18 : « Il s'agit donc d'envisager notre monde sous l'aspect de ce qu'il nous impose alors même que personne ne l'a choisi. »

⁶ Sur le travail de plateforme, voir notamment SRNICEK Nick, *Capitalisme de plateforme. L'hégémonie de l'économie numérique*, trad. P. Blouin, Montréal, Lux Éditeur, 2018.

⁷ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, *op. cit.*, p. 26-27 : « L'empire qu'exerce sur nous la Petite éthique nous masque sa fondamentale abstinence critique. Elle peut critiquer à chaque fois l'aspect sous lequel elle appréhende le monde, mais elle ne peut pas critiquer le monde comme tel, et surtout pas pour d'autres raisons que celles qu'elle a elle-même définies comme morales (respect des personnes, absence de dommages). »

⁸ *Ibid.*, p. 52 : « Il n'y a aucune intention maléfique derrière tout cela, aucun complot sournois ni agenda caché ; juste le résultat convergent d'une myriade de décisions particulières accumulées à travers le temps qui s'accordaient toutes tacitement pour maintenir, reproduire et améliorer le système auquel elles devaient nécessairement s'adosser. »

donc le sentiment de la liberté¹», mais simplement une force d'inertie - celle de nos inclinations qui nous font choisir la distinction et le confort et craindre la sanction, et qui nous font devenir des « utilitaristes individualistes² » incapables de nous soucier collectivement du monde commun.

Précisons tout de même que les travaux de Grégoire Chamayou laissent envisager que, s'il est probable qu'un mouvement automatique soit effectivement à l'œuvre, ce processus pourrait aussi résulter d'une démarche intentionnelle de la part des concepteurs et fabricants des technologies. La proclamation, par la plupart des « géants de la tech », de la dimension idéologique de leur activité, nous incite à le croire. Google, par exemple, annonce vouloir « mettre fin à la mort³ » et revendique son lien avec le transhumanisme, cette idéologie qui promeut l'utilisation des découvertes scientifiques et techniques pour l'amélioration sans limite des performances humaines (capacités de calcul, santé, lutte contre le vieillissement et la mort). Une idéologie qui se présente fondamentalement comme anti-critique - puisque la critique s'interroge au contraire sans cesse sur les limites (de la connaissance, de l'action, etc.) -, et particulièrement compatible avec la « Petite éthique », qui ordonne de se changer soi-même, par petit bouts, pour bien « fonctionner » dans une réalité parcellisée. Aussi les dirigeants des Gafam⁴ et nombre des acteurs des nouvelles technologies ont-ils sans doute intérêt à ce que se poursuive le « blanchiment éthique » généré par leurs produits et services. Par ailleurs, il est probable que les gouvernants politiques y aient eux aussi intérêt, dans la mesure où, comme le remarquait Herbert Marcuse dès les années 1950, « la technologie permet d'instituer des formes de contrôle et de cohésion sociale, à la fois nouvelles, plus efficaces et plus agréables⁵ ».

Laissons pour l'instant ouverte cette question de l'intentionnalité du processus de blanchiment éthique, et bornons-nous à constater son efficacité. Ce processus, qui parvient à circonscrire et à fragmenter les aspirations critiques des membres des sociétés néolibérales en les repliant sur des parcelles de réalité cloisonnées et en les refermant sur des comportements ou des gestes individuels « purifiés de tout venin critique⁶ » condamne-t-il la critique à devenir le « gémissement » d'individus si bien domestiqués qu'ils n'osent plus aboyer ou mordre, se contentant, à l'occasion, de réclamer un peu de « jeu » dans leur laisse ?

¹ *Id.*, p.74.

² *Id.*, p.65.

³ « *Google Wants To End Death* » : tel est l'objectif que Google compte atteindre avec sa filiale Calico dédiée aux biotechnologies.

⁴ « Gafam » est l'acronyme de Google, Apple, Facebook, Amazon et Microsoft, qui sont les leaders de l'économie numérique.

⁵ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 21. Nous réfléchissons dans la deuxième sous-partie de ce chapitre sur cette « rationalité technologique devenue rationalité politique » (p. 22), qui pourrait s'avérer plus « dissolvante » que « captatrice » de la critique.

⁶ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, *op. cit.*, p.53 : « Purifié de tout venin critique, sécrétant au contraire son propre lubrifiant éthique, le système échappe à tout contrôle des individus qu'il contrôle. »

Les limites d'une critique corrective

Sans avoir identifié précisément le mécanisme aussi bien structurel qu'intentionnel qui fait grossir la « Petite éthique » pour mieux absorber la critique écologique, Luc Boltanski et Ève Chiapello ont pointé, dès la fin des années 1990, un mouvement qui s'y apparente. Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, ils constatent en effet une sorte de déplacement de « la volonté d'agir », passée selon eux de la critique et des luttes sociales « suscitées par l'indignation face à la misère » à « une position caritative et humanitaire, centrée sur le face-à-face, sur la situation présente (par opposition à un avenir lointain) et sur des actions directes destinées à soulager la souffrance des malheureux¹». Voilà qui ressemble au principe de responsabilisation, et plus largement au blanchiment éthique dont nous venons d'observer les modalités. Pour les sociologues, il est peu douteux que ce déplacement de la volonté d'agir vers un « engagement domestiqué²» (car circonscrit à une éthique individuelle et à une situation partielle) a pour conséquence de désarmer la critique, en particulier la critique sociale, aussi bien sur le plan pratique que théorique. Sur le plan pratique, il est, comme nous venons de la voir, l'un des modes par lesquels le capitalisme sous sa forme néolibérale désamorce l'efficacité de la critique. Et sur le plan théorique, il pourrait conduire, selon eux, à « l'abandon des approches macro-sociologiques et macro-historiques et au repli sur la micro-analyse d'actions ou de jugements en situation » dont ils considèrent qu'il peut être interprété « comme un indicateur de la fin de la critique³».

Pour autant, ce glissement théorique participe-t-il nécessairement au désarmement de la critique ou peut-il au contraire poser de nouveaux points d'appui susceptibles de devenir autant de petites poches de résistance à « ce qui est » ? La question s'inscrit dans le débat qui n'a cessé d'opposer, depuis le XIX^e siècle, les partisans d'une critique « radicale » (autrement dit, révolutionnaire) et ceux d'une critique « corrective⁴» (ou réformiste). La première se veut structurelle et inscrite dans un mouvement historique qui doit conduire à la destruction de l'ordre établi et à l'avènement d'un ordre nouveau, tandis que la seconde se veut ajustée aux épreuves spécifiques du temps présent et vise des résultats immédiats mais limités. Sans participer à ce débat sans fin, remarquons que la critique corrective paraît particulièrement adaptée à la malléabilité du capitalisme néolibéral et à son mécanisme de captation. Dès lors, il est probable que les micro-analyses et les micro-actions propres à l'engagement domestiqué aboutissent, en

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 459.

² CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable*, op. cit., p. 198 : « On s'efforçait de promouvoir des formes d'engagement domestiquées, susceptibles de satisfaire le désir d'agir qui se faisait jour tout en le réorientant dans une direction non-antagonique, compatible avec les intérêts des industriels plutôt qu'en conflit avec eux. »

³ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 459.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

« exerçant [sur le système] une pression suffisante », à « la formation de nouveaux points d'appui normatifs¹» qui, loin de déstabiliser l'ordre capitaliste, pourraient l'aider à se transformer marginalement et à maintenir ainsi sa domination.

C'est ce piège qu'André Gorz avait à l'esprit il y a dix ans lorsqu'il constatait, lucide, qu'« évoquer l'écologie, c'est comme parler du suffrage universel et du repos du dimanche : dans un premier temps, tous les bourgeois et tous les partisans de l'ordre vous disent que vous voulez leur ruine, le triomphe de l'anarchie et de l'obscurantisme. Puis, dans un deuxième temps, quand la force des choses et la pression populaire deviennent irrésistibles, on vous accorde ce qu'on vous refusait hier et, fondamentalement, rien ne change²». C'est pourquoi, selon lui, la lutte écologique ne devait pas être une finalité – corriger les « excès » du système - mais une étape vers un ordre nouveau (en l'occurrence, une société communiste), sous peine de voir l'écologie réduite à une simple « contrainte » qui se verrait très vite « intégrée » par le capitalisme (qui en avait intégré d'autres³). Voilà pourquoi la critique correctrice pourrait être à la fois faible et dangereuse. Faible, parce que suffisamment circonscrite pour ne jamais se trouver en mesure de déstabiliser l'ordre établi ; et dangereuse, parce que taillée sur mesure pour le rôle d'« aiguillon » d'un capitalisme qui sait si bien, sous sa forme néolibérale, donner du « jeu dans la laisse⁴» pour renforcer sa domination.

Voilà donc repérés les périls de l'engagement domestiqué - cet engagement circonscrit à une responsabilité individuelle, elle-même prise dans une « Petite éthique » qui neutralise sa portée critique, et ne laissant finalement d'espace qu'à une critique correctrice qui renforce l'ordre dominant et qui pourrait même finir par se dissoudre dans un monde positif, indifférencié et saturé. Gardons à l'esprit que ces pièges, structurels au capitalisme, peuvent aussi être placés intentionnellement sur la route de la critique par les défenseurs de l'ordre établi, c'est-à-dire les dirigeants économiques ou politiques aidés des consultants, experts, managers, publicitaires, lobbyistes, etc., qu'ils emploient à satisfaire le désir d'agir des citoyens « tout en le réorientant dans une direction non antagonique et compatible avec [leurs] intérêts⁵». Mais quelle est la signification de cette réorientation non antagonique ? L'impossibilité de faire entendre dans le débat public un point de vue antagonique - c'est-à-dire, une opposition critique construite - résulte-t-elle seulement de la domestication de l'engagement ou des confiscations du

¹ *Id.*, p. 694 : « La reprise de la critique, quand la pression qu'elle exerce est suffisante, conduit à la formation de nouveaux points d'appui normatifs, avec lesquels le capitalisme doit composer. »

² GORZ, André, « Leur écologie et la nôtre », *Le Monde Diplomatique*, *op. cit.*

³ *Ibid.* : « La lutte écologique n'est pas une fin en soi mais une étape. Elle peut créer des difficultés au capitalisme et l'obliger à changer ; mais quand, après avoir longtemps résisté par la force et la ruse, il cèdera finalement parce que l'impasse écologique sera devenue inéluctable, il intégrera cette contrainte comme il a intégré toutes les autres. »

⁴ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p. 271.

⁵ CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable*, *op. cit.*, p. 198.

néolibéralisme, ou procède-t-elle d'un troisième faisceau de forces captatrices dont l'existence consoliderait l'effet des deux premiers ?

1.3. La neutralisation des antagonismes

« L'impossibilité de faire entendre dans le débat public un point de vue antagonique » : l'énoncé peut surprendre, à l'heure où la virulence et la polarisation des échanges entre politiques ou « experts » sur les plateaux de télévision, et entre citoyens sur les réseaux sociaux semblent plutôt manifester une conflictualité grandissante dans nos sociétés, et donc l'expression de plus en plus libre - et même désinhibée - des antagonismes. À moins qu'il faille se méfier de cette assimilation trop rapide entre l'expression d'un échange agressif et celle d'un véritable débat antagoniste ?

C'est ce que suggère Chantal Mouffe, qui distingue, dans *L'illusion du consensus* (2005), l'« agonisme » - entendu comme « une relation eux/ nous où les parties en conflit, bien qu'elles admettent qu'il n'existe pas de solution rationnelle à leur désaccord, reconnaissent néanmoins la légitimité de leurs opposants¹ » - et le « conflit antagonistique », qui ne met plus en jeu une confrontation politique entre des adversaires, mais « une opposition morale entre le bien et le mal, où l'opposant ne représente plus qu'un ennemi à détruire² », compromettant justement la possibilité d'un traitement agonistique des conflits. À l'instar de Reinhart Koselleck et de Mark Hunyadi, la philosophe diagnostique une moralisation de la politique³. Mais elle y voit moins la conséquence d'un envahissement de la sphère privée dans le domaine public (qu'il s'agisse de la séparation et la dilatation du for intérieur ou du triomphe de la « Petite éthique ») que la conséquence de l'échec, ou plutôt du renoncement des démocraties à transformer l'antagonisme en agonisme. Telle est selon elle la grande erreur commise par les démocraties néolibérales : avoir privilégié systématiquement la recherche (illusoire) du consensus à « la transformation de l'antagonisme en forme d'opposition nous/ eux compatible avec une démocratie pluraliste⁴ ».

Il semble que les adeptes de l'ordre capitaliste néolibéral - gouvernants politiques, dirigeants d'entreprise, élite bourgeoise⁵ - s'obstinent depuis l'effondrement du bloc soviétique et la fin du monde bipolaire d'après-guerre, à sous-estimer et même de nier les antagonismes propres aux rapports sociaux et à la gestion des affaires humaines, pour leur substituer un « rationalisme

¹ MOUFFE, Chantal, *L'illusion du consensus*, 2005, trad. P. Colonna d'Istria, Paris, Albin Michel, 2016, p. 34.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Id.*, p. 12-13 : « Aujourd'hui, la politique se joue sur un registre moral. Autrement dit, elle consiste toujours à tracer une différence entre « nous » et « eux », sauf que ce « nous » et ce « eux » ne sont pas définis à partir de catégories politiques, mais selon des termes moraux. »

⁴ *Id.*, p. 32.

⁵ PINÇON, Michel, PINÇON-CHARLOT Monique, *Sociologie de la bourgeoisie*, 2000, Paris, La Découverte, 2016. Les auteurs analysent la bourgeoisie comme classe sociale, et les ressorts de sa conscience et de sa mobilisation pour défendre ses privilèges.

libéral » prétendant « établir des compromis entre les intérêts¹». Partisans de l'idéologie utilitariste selon laquelle, « les sujets humains étant régis par la logique égoïste du calcul des plaisirs et des peines, ou encore par leur seul intérêt²», la vie sociale et la vie politique seraient les lieux de négociations rationnelles ayant pour objectif l'obtention de consensus (à l'image des marchés où se concluent des *deals*), ils récusent la notion d'adversaire politique, ils minimisent l'importance de la prise en compte des opinions des citoyens ordinaires, et ils réfutent le caractère partisan et passionnel de la vie politique, finissant par contester finalement le principe démocratique du débat contradictoire.

Le problème, selon Chantal Mouffe, est que cette « neutralisation des antagonismes » risque de conduire à une radicalisation a-politique du débat public. Elle peut, en outre, s'avérer une autre force captatrice de la critique. En effet, là où les confiscations du néolibéralisme fonctionnent par *substitution* (le « libre choix » étant substitué à la liberté ; la lutte pour la reconnaissance étant substituée à la crispation identitaire ; la quête d'authenticité étant substituée au bonheur gentrifié), et là où la domestication de l'engagement fonctionne par *diversion* du désir d'agir (au moyen de comportements ou des modes de vie dépolitisés), la neutralisation des antagonismes pourrait, elle, fonctionner par *fixation*, en gelant les confrontations et les affrontements.

La stratégie dialogique

L'une des voies les plus efficaces par laquelle les défenseurs de l'ordre établi parviennent à neutraliser les antagonismes inhérents aux rapports sociaux (en particulier au travail, mais aussi dans l'espace public) réside dans ce que Grégoire Chamayou nomme « la production de la dialogie dominante³», ou encore la « stratégie dialogique ». Il s'agit de l'une des techniques par lesquelles les classes dominantes ont pu selon lui orchestrer « la grande réaction⁴» visant à reconfigurer l'ordre des choses et à désamorcer les critiques adressées au capitalisme. Concrètement, le processus consiste à « manager le conflit⁵ » par le dialogue. Telle fut clairement, dans les années 1970-1980, la mission assignée aux nouvelles « relations publiques dialogiques », qui opposèrent « à la propagande la participation, au vertical l'horizontal, à l'unilatéral le réciproque, à l'asymétrie le symétrique⁶ » et firent du dialogue le cadre théorique qui devait

¹ MOUFFE, Chantal, *L'illusion du consensus*, op. cit., p. 14.

² CAILLÉ, Alain, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*, 1989, Paris, La Découverte, 2003, p. 17-18.

³ CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable*, op. cit., chapitre 15, « La production de la dialogie dominante », p. 126-131.

⁴ *Ibid.*, p. 10 : L'auteur fait référence au célèbre ouvrage de Karl Polanyi, POLANYI, Karl, *La grande transformation*, 1944, trad.C. Malamoud, M. Angeno, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1983.

⁵ *Id.*, p. 119.

⁶ *Id.*, p. 126.

orienter les relations entre les organisations et les publics. Mais la stratégie dialogique s'est traduite, au cours des dernières décennies, de multiples autres manières, avec des résultats exceptionnels pour le maintien de l'ordre dominant.

En France, les lois Auroux (1982), censées être l'un des emblèmes du premier septennat de François Mitterrand, en ont été l'une des manifestations. L'ambition initiale de ses auteurs était de transformer les relations de travail par la responsabilisation des acteurs sociaux (salariés, syndicats et chefs d'entreprise). Il s'agissait d'étendre la citoyenneté à la sphère de l'entreprise¹ en « stimulant les initiatives individuelles et collectives » afin que « les travailleurs deviennent les acteurs du changement dans l'entreprise² ». Le problème est qu'elles ont conduit, en dépit de louables intentions, au détournement des revendications critiques des travailleurs au profit de la transformation marginale des entreprises et, au-delà, de l'esprit du capitalisme. Autrement dit, si l'institutionnalisation du dialogue a bien « changé la vie dans l'entreprise », c'est dans la mesure où elle y a favorisé l'émergence du modèle managérial néolibéral.

Dans *La comédie humaine du travail* (2015), la sociologue Danièle Linhart décrypte la manière dont cette « apparence formelle de démocratie a contribué, aux yeux de l'opinion publique, [...] à éloigner les représentations en termes de lutte de classes, d'exploitation, de rapport de forces³ ». Autrement dit, elle montre comment l'institutionnalisation du dialogue social en entreprise a paradoxalement abouti à dépolitiser le travail et les travailleurs. En renforçant les droits individuels des salariés et en mettant en œuvre un « droit d'expression directe » qui leur permettait de donner leur avis sur la qualité de leur travail et de négocier la politique de l'entreprise, les lois Auroux auraient, selon elle, « facilité l'émergence de ce nouveau modèle managérial qui allait fonder son organisation [et] sa dynamique sur une individualisation des salariés [et] sur la mobilisation de leur subjectivité dans un esprit de concurrence [...]»⁴. Elles auraient accéléré la généralisation du néomanagement dans les entreprises françaises et, partant, dans l'ensemble de la société, « toute innovation managériale et organisationnelle dans le monde du travail » s'accompagnant désormais, selon la sociologue, d'« une idéologie destinée à la légitimer et qui envahit l'ensemble de la société⁵ ».

Pourquoi la facilitation et l'extension du dialogue social se sont-elles révélées plus efficaces pour augmenter la productivité, exacerber la concurrence et contrôler les travailleurs que pour

¹ AUROUX, Jean, *Les droits des travailleurs : Rapport au président de la république et au premier ministre*, Paris, La Documentation française, 1981, p. 4 : « Citoyens dans la cité, les travailleurs doivent l'être aussi dans leur entreprise. »

² *Ibid.*, p. 19.

³ LINHART, Danièle, *La comédie humaine du travail*, op. cit., p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Id.*, p. 94 : L'idéologie légitimatrice étant ici le dialogue consensuel.

organiser des contre-pouvoirs dans l'entreprise ? Danièle Linhart livre une explication conforme à la thèse de son livre, selon laquelle « le drame du travail contemporain ne vient pas, paradoxalement, de ce qu'il est déshumanisant, mais au contraire du fait qu'il joue sur les aspects les plus profondément humains des individus¹ ». Selon elle, plus le travail s'humanise (par l'engagement personnel ou la mise à contribution des « savoir-être » des salariés par exemple, mais aussi par le dialogue avec leur hiérarchie), plus il s'individualise, se dé-professionnalise et se plie finalement à la logique néomanagériale qui associe la performance des organisations à la mobilisation intime des individus (et non sur la coopération de professionnels solidaires).

Nous identifions quant à nous deux autres explications. La première est que, en établissant un « droit d'expression directe » des salariés sur leurs conditions de travail, les lois Auroux ont contribué à affaiblir la légitimité des syndicats et ainsi à renforcer une sorte de glissement critique des salariés. Entamé depuis mai 1968, ce glissement les a fait passer d'une critique sociale, centrée sur le combat contre l'exploitation et l'aliénation au travail - cette dernière constituant depuis Marx, ainsi que le rappelle Stéphane Haber, l'un des premiers concepts de la critique² - et portant des revendications collectives (négociations salariales corporatistes, par exemple), à une critique artiste dénonçant la domination au travail et axée sur la défense de droits individuels (lutte pour la reconnaissance des femmes ou des minorités sexuelles dans l'entreprise, par exemple). Or, nous avons vu que la critique artiste était encore plus aisément « captable » par le néolibéralisme. En outre, ce glissement aboutit, selon Danièle Linhart à ce que des « avantages » ou des droits (tel l'égalité salariale entre les hommes et les femmes) s'acquièrent « au prix d'un maintien du *statu quo* en matière de pouvoir dans l'entreprise³ » (les écarts entre les hauts et les bas salaires continuant de croître). Ajoutons enfin qu'il contribue à individualiser les travailleurs, ce qui sert la logique néomanagériale et donc, la conservation de l'ordre capitaliste.

La seconde explication tient à ce que les lois Auroux ont pu être – aux dépens de leurs auteurs, qui n'avaient peut-être pas conscience que « manager du conflit » signifiait désamorcer la critique ? -, les instruments efficaces d'une « stratégie dialogique » dont Grégoire Chamayou note qu'elle renferme six fonctions stabilisatrices de l'ordre dominant⁴ : une fonction de renseignement, des fonctions de cantonnement et de diversion, une fonction de cooptation, une fonction de disqualification, et enfin une fonction de légitimation. Il se trouve qu'elles ont parfaitement rempli ces six fonctions. En établissant le dialogue avec les salariés mécontents, les

¹ *Id.*, p. 11.

² HABER, Stéphane, *L'Homme dépossédé*, *op. cit.* : L'exploitation pointe « la dépossession des produits de l'activité du travailleur ». L'aliénation désigne quant à elle « la dépossession des moyens mis à disposition des individus pour mener une vie humaine digne », et inclut un sens psychique et existentiel. Elle désigne, autrement dit, la dépossession de la puissance d'agir du travailleur.

³ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 285.

⁴ CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable*, *op. cit.*, p. 128-131.

lois Auroux ont permis aux entreprises de repérer au plus tôt les problèmes internes et de désamorcer d'éventuelles actions ou luttes collectives (qui ont considérablement diminué durant la décennie 1980). En permettant de repérer les salariés les plus ouverts au dialogue, elles en ont fait des alliés stratégiques pour leurs employeurs tout en disqualifiant les salariés qui, eux, décidaient de sortir du dialogue. Enfin, elles ont légitimé des mesures décidées en concertation entre les employeurs et les salariés. C'est ainsi que « du dialogue, on [a pu] passer ensuite à la collaboration et au partenariat¹ ». Quel mal à cela ? Aucun, si ce n'est que la collaboration ou le partenariat présupposent des intérêts communs et nient les rapports de force et les antagonismes (et donc, le potentiel critique) que le dialogue social est pourtant censé exprimer.

Aussi la stratégie dialogique apparaît-elle comme une redoutable force de captation de la critique. Luc Boltanski l'a lui aussi pointé, à l'occasion d'exposés donnés en 2008 à l'Institut de recherche sociale de Francfort où il tentait de « poser à nouveaux frais la question de la critique telle qu'elle se donne libre cours, non dans l'espace théorique de la sociologie, mais dans la réalité quotidienne² ». Il constatait alors la généralisation de formes de domination consistant à « incorporer [la critique] aux routines de la vie sociale³ » en organisant des disputes dans l'espace public. Autrement dit : en « manageant » le conflit par sa « dialogisation ». Et notons que c'est précisément sur cette stratégie dialogique qu'a reposé le « Grand Débat National » organisé par la présidence de la République française entre janvier et mars 2019 – stratégie qui s'est révélée très efficace pour neutraliser la critique et « manager » le conflit ouvert par les Gilets Jaunes.

La tentation épistocratique

« Manager » : voilà certainement, avec « transition » et « adaptation », le troisième mot clé du néolibéralisme. Sans équivalent en français, ce terme anglo-saxon qui signifie à la fois « gérer » et « diriger » (quelque chose comme « avoir sous contrôle »), s'est d'abord introduit dans la sphère professionnelle, au moment où le management s'est imposé dans le monde occidental comme une discipline théorico-pratique à part entière (au cours des années 1950), avant de se diffuser dans tous les domaines de la vie sociale (puisque tout se « manage » aujourd'hui : aussi bien son « N-1 » que son « boss », sa carrière, mais aussi sa vie privée, ses relations amicales ou amoureuses, etc.). Grégoire Chamayou identifie même l'apparition, à la fin des années 1960, d'une stratégie d'influence qui consiste à « manager des problèmes⁴ ». Il s'agit d'une technique de lobbying qui permet aux entreprises, aidées de leurs alliés dans le monde associatif et

¹ *Ibid.*, p. 130.

² BOLTANSKI, Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 191.

⁴ CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable, op. cit.*, chapitre 16, « Le management des problèmes », p. 132-138.

académique, de « capturer le législateur¹ » en lui imposant leur propre agenda. Concrètement, les entreprises financent des études auprès de scientifiques (experts, chercheurs, intellectuels) afin d'influencer « tout autant la formulation des problèmes que l'établissement des faits² » et, ainsi, de « manager » réflexions et décisions gouvernementales. Cette technique ne nous intéresse pas seulement dans la mesure où elle matérialise l'emprise du secteur privé sur les politiques publiques – emprise qui est l'un des marqueurs du néolibéralisme, et dont il serait douteux qu'elle ne joue pas un rôle dans la conservation de l'ordre dominant. Elle nous intéresse aussi parce qu'elle peut être l'une des causes explicatives de la mutation des démocraties néolibérales vers ce que l'on pourrait appeler un fonctionnement « épistocratique »

L'« épistocratie » désigne une forme de gouvernement qui s'en remet à la science (qu'elle soit financée publiquement ou mécénée par des entreprises) et au savoir en général pour prendre des décisions. En 2017, alors qu'Emmanuel Macron, fraîchement élu président de la République Française, s'entourait d'experts issus de la société civile, des voix s'élevaient déjà contre le risque d'une dérive épistocratique en France³. Trois ans plus tard, en pleine pandémie de Covid-19, alors que les gouvernements de la plupart des pays du monde s'entouraient de scientifiques, de cabinets de conseil et de « *Nudge Units*⁴ » pour décider des mesures à adopter, l'épistocratie n'apparaissait plus comme un spectre qui hanterait les démocraties néolibérales mais comme une réalité que chacun pouvait observer.

Le problème est que, en récusant « la capacité qu'auraient les citoyens ordinaires à construire collectivement de la compétence politique⁵ », c'est la démocratie elle-même (et notamment sa capacité à transformer l'antagonisme sous la forme d'une opposition compatible avec le pluralisme) que l'épistocratie contredit et menace, puisqu'elle repose sur un idéal qui vise à « soustraire le gouvernant, réputé connaître et non vouloir, à l'épreuve de la discussion⁶ », et qu'elle prétend ainsi reléguer l'opinion et les antagonismes à des temps révolus, pour s'en remettre à la science qui calcule et à l'expertise qui sait. Autrement dit, l'épistocratie prétend conduire les affaires humaines conformément à des principes scientifiques - lois de la nature, théories sociales nourries de connaissances neurologiques, etc. - qui, réduisant « ce qui est » à « ce qui doit être », contribue à désamorcer toute approche critique.

Il se trouve que cette idéologie se fonde sur une erreur et une illusion. L'erreur consiste à

¹ *Ibid.*, p. 132.

² *Id.*, p. 134.

³ « Le macronisme ou le spectre de l'épistocratie », tribune d'Alexandre Viala, *Le Monde*, 19 octobre 2017.

⁴ STIEGLER, Barbara, *De la démocratie en pandémie*. *op. cit.*

⁵ ISMARD, Paulin, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 2015, p. 10 : L'historien montre que la démocratie athénienne s'est construite contre la figure de « l'expert gouvernant », alors incarnée par des esclaves publics.

⁶ « Le macronisme ou le spectre de l'épistocratie », *op. cit.*

considérer la science, et a fortiori l'expertise, comme des objets purs de toute opinion et de toute passion ou tout désir subjectifs. L'illusion consiste à croire que le politique serait en mesure de *connaître* (et non *vouloir*) les décisions justes. Connaître et non vouloir : telle semble pourtant être la prétention des gouvernements néolibéraux qui, après avoir martelé durant des décennies que les réformes étaient « nécessaires », ont prétexté de l'urgence sanitaire liée à l'épidémie de Covid-19 pour se passer du débat public. En dissimulant l'existence d'antagonismes propres à la gestion des affaires humaines derrière un savoir soi-disant objectif, l'épistocratie prétend étouffer la critique propre à l'expression démocratique, au profit d'un prétendu « réalisme » qui conforte inmanquablement l'ordre établi.

Ce mécanisme n'a pas échappé à André Gorz, qui le voyait déjà à l'œuvre il y a trente ans dans ce qu'il nommait alors les « politiques de préservation du milieu naturel » qui, contrairement à « l'écologie politique¹ » qu'il appelait de ses vœux, prétendaient « ménager la nature (au double sens de « ménagement » et de *management*)² ». Il voyait dans cette « expertocratie », qui érigeait « l'État et les experts d'États en juges des contenus de l'intérêt général et des moyens d'y soumettre les individus », une sérieuse menace pour l'autonomie du politique. Et vingt ans plus tôt, Hannah Arendt pointait le même mécanisme dans la politique étrangère des États-Unis. En 1971, elle tirait en effet des « *Pentagon papers* », ces documents secret-défense relatifs à l'implication politique et militaire des États-Unis dans la guerre du Viêt-Nam, une analyse singulière. Constatant que les milliers de pages du document faisaient constamment référence aux prémisses, hypothèses et autres « théories » (dont la fameuse « théorie des dominos³ ») qui avaient servi de base aux décisions de responsables politiques conseillés par des experts (des « responsables de la solution des problèmes⁴ »), elle déplorait précisément le glissement de la démocratie américaine vers une forme « gouvernement des experts ». L'erreur des gouvernants politiques d'alors ayant été selon elle d'avoir cru que leurs choix pouvaient répondre à des conclusions logiques (elles-mêmes pouvant être tirées de « lois⁵ ») qui leur permettraient de se débarrasser de la contingence propre aux affaires humaines (et, partant, de la réalité elle-même).

Notons que cette erreur pourrait provenir du « péché originel » des Lumières, dont nous

¹ GORZ, André, *Éloge du suffisant*, *op. cit.*, p. 25-26 : Pour l'auteur, l'écologie politique vise à une « pacification des rapports avec la nature ou à la réconciliation avec elle ».

² *Ibid.*, p.26.

³ ARENDT, Hannah, « Du mensonge en politique. Réflexions sur les documents du Pentagone », *op. cit.*, p. 860-861 : « En ce qui concerne la théorie des dominos, formulée pour la première fois en 1950 et qui a pu survivre, comme on l'a reconnu, « aux événements les plus considérables », [...] cette théorie ne semble avoir été acceptée dans son sens littéral que par le comité des chefs d'état-major [...], mais le point important ici est que ceux-là mêmes qui ne l'acceptaient pas l'utilisaient cependant, non seulement dans des déclarations publiques, mais également dans la réflexion préliminaire à leurs décisions. »

⁴ *Ibid.*, p.850.

⁵ *Id.*, p. 851 : Selon l'auteure, les conseillers politiques s'efforcent de « découvrir des lois permettant d'expliquer l'enchaînement de faits historiques et politiques et de le prévoir, comme s'il s'agissait d'une réalité aussi nécessaire et non moins certaine que les phénomènes naturels l'étaient autrefois pour les physiciens. »

avons vu avec Reinhart Koselleck qu'il avait consisté à faire appel à la philosophie de l'histoire pour substituer la nécessité – en l'occurrence, la certitude de l'accomplissement du progrès humain – à la contingence des affaires humaines. Au fond, qu'il s'agisse de faire appel à des lois de l'histoire, à des lois de la nature ou à toute autre loi ou théorie prétendument scientifique, la tentation des responsables politiques est la même : céder à « l'aversion de la raison à l'égard de la contingence¹ » et s'en remettre aux facultés calculatrices de la pensée² - théories, idéologies, fabrication d'images, autosuggestion, etc. – qui donnent une certitude (illusoire) quant aux conséquences de leurs décisions, et qui réduisent considérablement l'espace d'où pourraient naître des expressions critiques et contestataires. Loin d'avoir rompu avec ces croyances et ces méthodes, les gouvernements qui ont accompagné la mondialisation du capitalisme au cours des dernières décennies ont cédé à cette tentation du contrôle, et même du management des affaires humaines par le recours à la science (en particulier aux « nombres³»), jusqu'à expérimenter à l'heure actuelle l'incomparable efficacité de la gouvernance algorithmique.

Nous voici confrontés au paradoxe suivant : la critique, fille de la modernité, pourrait aussi en être la captive, dans la mesure où la gouvernementalité moderne semble toujours encline à s'en remettre à des principes scientifiques, quand ils ne sont pas eschatologiques - la logique du calcul succédant à l'historicisme qui succédait au Salut - pour justifier ses décisions. Or, ces principes privent la critique de l'ouverture contenue dans la crise et même, tout simplement, dans l'acceptation et l'accueil de la contingence, et faute de laquelle elle ne peut réussir à opposer « ce qui pourrait être » à « ce qui est ». Retenons pour l'instant que la captation de la critique, qui apparaissait jusqu'à présent comme un processus extrêmement fluide sous la forme des confiscations du néolibéralisme et de la domestication de l'action, pourrait se voir surmonter d'un mécanisme plus raide consistant à confondre le réel avec la rationalité et ainsi, en faisant disparaître la contingence propre à la gestion des affaires humaines, à désarmer la critique.

Le péril d'une critique séparatiste

Ce désarmement, qui renforce les effets neutralisants de la stratégie dialogique, pourrait ne pas être la seule conséquence de la neutralisation des antagonismes. En effet, en diluant les divergences d'adversaires politiques dans un « dialogue entre partenaires » et en prétendant résoudre les problèmes et les conflits humains par la science ou l'expertise - autrement dit, en refusant de reconnaître la pluralité humaine et la division sociale comme irréductibles à la

¹ *Id.*, p. 852.

² *Id.*, p. 869 : « Les responsables de la résolution des problèmes n'*appréciaient* pas, ils calculaient. ».

³ SUPLOT, Alain, *La gouvernance par les nombres*, cours au Collège de France (2012-2014), Paris, Fayard, 2015.

gouvernementalité des hommes et des femmes - il se pourrait que ces mécanismes agissent au bout du compte au prix du lien social.

« Qui veut modifier une république doit considérer sa matière¹ » : tel est le titre du huitième chapitre du livre III des *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), de Machiavel (1469-1527). Il y affirme la primauté du social - cette « matière » où se mêlent les « humeurs » et où cohabitent les diverses « mœurs » du peuple - sur le politique, qui vise à son organisation. Cette affirmation, qu'ont confirmé ensuite les philosophes modernes (en particulier les théoriciens du contrat social²) est cruciale, dans la mesure où elle incite les gouvernants à prendre en compte la pluralité de la société, faite d'une multiplicité d'affects, d'opinions et de jugements, parfois harmonisables (comme une symphonie accorde des sons différents³) mais jamais maîtrisables ou unifiables. Or, accueillir politiquement cette division sociale suppose, pour reprendre les mots du philosophe Claude Lefort (1924-2010), de « donner carrière à l'ouvrage du conflit⁴», c'est-à-dire de transformer l'antagonisme en agonisme, cette relation où les parties, « bien qu'elles admettent qu'il n'existe pas de solution rationnelle à leur désaccord, reconnaissent néanmoins la légitimité de leurs opposants⁵».

« Bien qu'elles admettent qu'il n'existe pas de solution rationnelle à leur désaccord » : sans doute est-ce là que réside le point de divergence essentiel entre une approche qui reconnaît et accueille l'irréductible division sociale – y compris sous la forme de critiques et de conflits « irrationnels » parce qu'idéologiques, religieux ou tout simplement « viscéraux » (à l'instar de ce que Machiavel identifie comme le désir du peuple « de n'être pas commandé » et celui des « grands » de « commander et opprimer » le peuple⁶), et une approche qui propose de s'en remettre entièrement à la raison pour fonder une société juste. C'est la deuxième approche qu'ont privilégiée les gouvernements qui se sont succédés depuis des décennies à la tête des démocraties néolibérales, et qui n'ont eu de cesse de minimiser les divisions sociales - et leur registre critique spécifique, faisant place aux affects, aux symboles, aux idéologies, etc. - au profit du consensus (« démocrate » ou « républicain ») qui n'autorise la contradiction que sous une

¹ MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1531, trad. A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2004, livre III, chap. 8, p. 429.

² Citons notamment John Locke, pour qui le commencement de la société politique dépend du consentement des individus à s'unir et à faire société, cf. LOCKE, John, *Second Traité du Gouvernement Civil*, 1690, trad. D. Mazel, Flammarion, 1992, chap. 8, p. 215 : « lorsqu'un certain nombre d'hommes ont, par le consentement de chaque individu, formé une communauté, ils ont par-là fait de cette communauté un corps qui a le pouvoir d'agir. [Dès lors], chaque particulier convenant avec les autres de faire un corps politique, sous un certain gouvernement, s'oblige envers chaque membre de cette société, de se soumettre à ce qui aura été déterminé par le plus grand nombre. »

³ La métaphore de la symphonie vient d'Aristote, qui considère que, plutôt que de rechercher la concorde et l'unité (cf. PLATON, *La République*, *op. cit.*, livre V), la Cité doit rechercher « l'unisson » d'une communauté politique formée d'individus aux talents, aux désirs et aux émotions distinctes (cf. ARISTOTE, *Politique*, livres I à VIII, trad. J. Aubonnet, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1993, livre II).

⁴ LEFORT, Claude, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, 1972, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1986, p. 733.

⁵ MOUFFE, Chantal, *L'illusion du consensus*, *op. cit.*, p. 34.

⁶ MACHIAVEL, *Le prince*, *op. cit.*, chap. IX, p. 105 : « Le peuple désire de n'être pas commandé ni opprimé par les grands, et les grands désirent commander et opprimer le peuple. »

dimension rationnelle, voire « calculante ». Notons que la rhétorique compassionnelle¹ à laquelle ont de plus en plus recours les responsables politiques actuels ne contredit pas ce constat, mais produit au contraire une confusion qui confisque à la critique son registre émotionnel propre – indignation ou pitié, par exemple - et impose d'autant mieux la rationalité comme seul registre de décisions et d'actions politiques dites « réalistes ».

Or, pas plus que la politique, la critique se saurait se réduire au calcul ni même à l'exercice de la raison. Elle met en jeu d'autres facultés, telles l'entendement ou l'imagination. Mieux : elle n'est pas seulement une méthode mais aussi une attitude², ainsi que l'a rappelé Michel Foucault. Une attitude qui consiste, selon le philosophe, à vouloir « ne pas être tellement gouverné » et qui, même s'il ne cite pas Machiavel, peut faire écho au « désir de n'être pas commandé » que le philosophe attribuait au peuple. Les multiples expressions d'une attitude critique radicale propres à notre temps présent – des *"Black Blocs"* aux *"Proud Boys"*³ - pourraient en être le douloureux rappel, dans la mesure où leur usage de la violence peut être interprété comme la tentative désespérée de maintenir une attitude critique face au refus du politique d'organiser les antagonismes sous une forme agonistique conforme à la vie démocratique.

En définitive, en refusant d'« accueillir les effets de la division⁴», les gouvernements progressistes néolibéraux commettent peut-être l'erreur d'enrayer la mécanique plus subtile de la captation de la critique ? En effet, en opposant à la critique l'univocité du consensus rationnel, ils adoptent une stratégie de défense plus raide et plus frontale (et au fond, plus classique) que celle que Luc Boltanski et Ève Chiapello ont mis au jour. Ce faisant, ils détournent peut-être moins la critique « non raisonnable » de son aptitude à « changer l'ordre des choses » que de son intention universelle ? Comme si, privés de la reconnaissance du conflit qu'ils expriment, les courants critiques qui considèrent qu'il n'existe pas de « solution rationnelle » à leurs désaccords avec l'ordre dominant - c'est-à-dire, la plupart des courants radicaux de la critique « artiste » actuelle, qu'ils portent des revendications féministes, LGBTQI+, antiracistes, ou des revendications réactionnaires (tel le « suprématisme blanc ») -, comme si ces courants critiques n'avaient aujourd'hui d'autre choix que de contester la légitimité et la réalité du corps social lui-même. Comme si, rencontrant une résistance trop frontale, ils n'avaient d'autre option que de sortir du « lit » de la société et de creuser des courants séparés dont l'objectif n'est plus tant de « changer le monde » que de « faire monde à part ». Finalement, les gouvernements progressistes

¹ REVAULT d'ALLONNES, Myriam, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.

² FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 35 : « l'attitude critique comme vertu en général. »

³ Apparus sous la présidence de Donald Trump, les *"Proud Boys"* sont un mouvement d'extrême droite violent, se présentant comme des « chauvins de l'Occident » excédés par les « progressistes ».

⁴ LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, rééd. 1994, p. 83.

néolibéraux pourraient, ayant cédé à ce que Claude Lefort nomme « la tentation de l'Un¹ » (*un* principe d'organisation économique et sociale : le marché ; *un* principe d'interprétation : la raison utilitaire ; *un* horizon : le confort individuel), avoir déplacé une partie de la critique du XXI^e siècle d'un axe central - changer l'ordre des choses - à un axe latéral : fabriquer un ordre « alternatif » en faisant sécession avec « ce qui est » (les faits, la société, l'histoire, etc.).

Que dire de cette critique « escapiste » et « séparatiste » ? Est-ce une réaction « anti-critique » engendrée par quarante ans de néolibéralisme n'ayant cessé d'affirmer, d'alternances démocratiques en alternances démocratiques, qu'« il n'y avait pas d'alternative² » à l'ordre mondial existant ? Est-ce une « *fast* critique », encouragée par les réseaux sociaux où l'anonymat, la capacité offerte à quiconque de toucher une vaste audience, la brièveté de l'énonciation et les biais algorithmiques³ favorisent les opinions polarisées et les expressions tranchées, quand ce ne sont pas la mauvaise foi, la paranoïa ou le complotisme ? Est-ce une « basse critique » qui, faute de fondations théoriques suffisamment solides, laisse l'antiracisme sombrer dans le racisme (« anti-blanc »), la « culture de la dignité » se transformer en « culture de la victime⁴ », ou les mouvements originaires libérateurs (des femmes, des *gays*, des noirs, etc.) se crispent au point de devenir des mouvements identitaires, qui « nient des individus au profit des catégories qu'ils incarnent⁵ » ? Ou bien encore est-ce l'avènement d'une critique « narcissique », prolongeant les effets de sa privatisation et de sa marchandisation ? Une critique où « chacun étant résolu à s'engager dans la bataille de sa propre opinion au sein d'un paysage devenu partout atomisé⁶ » n'aurait de cesse de « vouloir plier les choses à ses vues⁷ », signant le triomphe d'une sorte de « fascisme individuel atomisé⁸ » ?

Laissons ouvertes ces hypothèses, et observons pour l'instant que l'existence de cette critique séparatiste confirme « l'érosion du commun », dont le chercheur en sociologie morale Patrick Pharo considère qu'elle « ne relève pas d'une déficience morale, mais serait plutôt la conséquence non voulue d'une forme de vie capitaliste » qui écarte les membres de la société (et en particulier, ajoutons-nous, les membres les plus enclins à critiquer cette forme de vie) de

¹ *Ibid.*

² "There is no alternative" (TINA), est un slogan politique attribué à Margaret Thatcher.

³ PARISER Eli, *The filter bubble : what the Internet is hiding from you*, New York, Penguin Press, 2011 : à travers une enquête documentée, l'auteur montre comment Internet, loin de réaliser l'utopie de « connecter » les habitants du monde, construit des espaces virtuels cloisonnés où chacun vit, ignorant son propre isolement, dans une bulle d'information étanche.

⁴ HORVILLEUR, Delphine, *Réflexions sur la question antisémite*, Paris, Grasset, 2019, p. 141 : L'auteure cite le travail de CAMPBELL, B. et MANNING, J., *The Rise of victimhood Culture : Microaggressions, Safe, Spaces, and the New Culture Wars*, Palgrave Macmillan, 2018.

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ SADIN, Éric, *L'ère de l'individu tyran. La fin du monde commun*, Paris, Grasset, 2020, p. 178.

⁷ *Ibid.*, p. 278.

⁸ *Id.*, p. 331.

« la communauté quelconque avec le premier venu, à laquelle ils [finissent par] préférer des communautés fermées, exclusives et parfois toxiques¹». Retenons, autrement dit, que la captation de la critique réalisée par le capitalisme pourrait avoir pour conséquence, outre d'« aiguilloner » la transformation de l'esprit du capitalisme, de faire d'une partie de la critique, retranchée dans une forme séparatiste, un instrument du démantèlement des rapports sociaux (sur lequel il n'est pas impossible, d'ailleurs, que repose aussi la stabilité du capitalisme²).

Malheureusement, il est à craindre que la dissolution de la critique, qui est l'autre processus par lequel a lieu son assimilation par l'ordre établi, contribue à renforcer ce phénomène.

¹ PHARO, Patrick, *Éloge des communs*, Paris, Puf, 2020, p. 20.

² HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.* : L'auteur, fidèle à Marx, analyse le capitalisme comme le processus de production qui sépare le *faire* (le travail inscrit dans un rapport social) du *fait* (la marchandise produite), cf. p. 96 : « L'objet constitué acquiert une identité durable, il se transforme en structure apparemment autonome. Cette séparation, aussi réelle qu'apparente, est essentielle dans la stabilité du capitalisme. ». Aussi le capitalisme fonde-t-il selon lui son hégémonie et sa stabilité sur le démantèlement des rapports sociaux.

2. La dissolution de la critique

Le capitalisme néolibéral s'avère donc une redoutable machine à capter la critique. Par son extraordinaire malléabilité, il parvient, mieux encore que les précédentes formes de capitalisme, à détourner la critique au profit de ses propres transformations, par lesquelles il parvient à maintenir sa domination sur l'ordre du monde. Nous venons d'observer les trois principaux processus par lesquels ce mouvement opère à l'heure actuelle. Le premier est la confiscation des aspirations critiques à la liberté, à la reconnaissance et à l'authenticité, qui sont redirigées vers la consommation, la participation au « progressisme libéral » et le confort. Le deuxième est la domestication de l'engagement politique par la responsabilisation individuelle et le repli éthique, qui enferment les revendications contestataires dans le piège d'une critique correctrice condamnée à tirer à blanc. Le troisième est la neutralisation des antagonismes propres à la vie sociale, qui s'appuie notamment sur une stratégie dialogique et sur le management des humains, et qui risque, en cherchant à étouffer dans l'œuf toute possibilité de « n'être pas d'accord », de contraindre la critique à chercher à s'extraire de « ce qui est » plutôt que d'essayer de le changer. Nous avons vu en outre que, si la captation de la critique était un phénomène structurel au capitalisme, elle pouvait aussi résulter de l'action intentionnelle de certains de ses acteurs - disons, l'élite bourgeoise aidée de ses alliés (managers, consultants, etc.) -, qui mènent depuis cinquante ans une contre-offensive en faveur de l'ordre établi.

Or, à ce mouvement s'en ajoute un autre, aussi puissant, par lequel le capitalisme néolibéral parvient à métaboliser la critique. Il s'agit de *la dissolution de la critique*. Contrairement au principe de captation, identifié grâce à l'analyse d'Ève Chiapello et de Luc Boltanski sur laquelle nous avons largement appuyé notre réflexion, la dissolution de la critique est une hypothèse que nous posons sans référence théorique centrale, pour regrouper d'autres phénomènes qui contribuent à désarmer la critique. Nous avancerons donc de façon plus tâtonnante.

Posons, pour commencer, cette analogie : quand la captation de la critique agit par détournement - en attirant, neutralisant et utilisant l'énergie de la critique au profit du maintien du capitalisme -, la dissolution, elle, agit par corrosion : sous l'effet de ce que l'on peut appeler le « bain culturel » néolibéral – ce « milieu ambiant » composé de formes et de représentations, et d'où s'élaborent nos rapports sociaux et nos modes de vie -, la critique se décompose et se dissout. De la consécration du « plein » (« abondance », mais aussi positivisme, bonheur ou encore bien-être, qui finissent par saturer le réel), au triomphe de la rationalité fonctionnelle (qui impose l'utilité et le calcul comme critères d'évaluation exclusifs de la pensée et des actes), en

passant par l’emprise du récit monolithique (qui conduit au repli existentiel dans un monde univoque), la dissolution, tel un bain d’acide, fige, émousse et dissipe la critique, qu’elle rend inoffensive pour « ce qui est » et qui, dès lors, peut demeurer.

2.1. L’ordre du plein

Jusqu’à peu, l’une des caractéristiques du milieu ambiant et mental propre aux sociétés néolibérales était « l’abondance », que l’on pouvait entendre en premier lieu dans le sens de « plénitude matérielle », puisqu’une part grandissante de la population mondiale pouvait faire l’expérience d’« une société qui, par son organisation, sembl[ait] chaque jour plus apte à satisfaire les besoins individuels¹ ». Le constat était évident durant les Trente Glorieuses, au moment où Herbert Marcuse craignait que l’aptitude des sociétés occidentales à « satisfaire les besoins » d’un nombre croissant d’individus affaiblisse l’aspiration critique à transcender la société, et la réduise à « débattre des alternatives politiques et [à] les rechercher à l’intérieur du statu quo² ». Il craignait, autrement dit, que la « société d’abondance » condamne la critique à se rabattre sur sa forme corrective. Nous pouvons dire aujourd’hui que l’histoire ne lui a pas donné tort. Non que la misère ait disparu³ ou que la « société d’abondance » soit devenue une réalité (elle ne l’a d’ailleurs peut-être jamais été, ou seulement peut-être à l’ère paléolithique⁴), mais l’idéologie de la société d’abondance et la promesse de prospérité proclamées par les sociétés libérales jusque dans les années 1980-1990 ont effectivement suscité, dans les classes moyennes notamment, un espoir qui a pu mettre en sourdine certaines aspirations critiques.

Mais, à l’heure où la paupérisation de certains membres des sociétés occidentales et où la persistance des inégalités mondiales entament la foi des classes moyennes en leur ascension sociale⁵, et à l’heure où la prise de conscience des enjeux écologiques questionne la viabilité du modèle de consommation et de croissance capitaliste, l’idéal de la société d’abondance pourrait avoir perdu son caractère d’évidence⁶. Au point qu’il pourrait se voir opposer celui, encore bien nébuleux à l’heure où nous écrivons ces lignes, de « sobriété⁷ ».

¹ MARCUSE, Herbert, *L’Homme unidimensionnel*, op. cit. p. 28.

² *Ibid.* : « Une telle société peut exiger l’acceptation de ses principes et de ses institutions : il faut débattre des alternatives politiques et les rechercher à l’intérieur du statu quo, c’est à cela que se réduit l’opposition. »

³ BOURDIEU, (dir.), Pierre, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, coll. Points, 2015.

⁴ SAHLINS, Marshall, *Âge de pierre, âge de l’abondance. L’économie des sociétés primitives*, 1972, trad. T. Jolas, Paris, Gallimard, Folio, 1971.

⁵ MAURIN, Éric, *La peur du déclassé*, Paris, Seuil, coll. « la République des idées », 2009.

⁶ C’est bien ce qu’a suggéré le président français Emmanuel Macron dans le discours qu’il a prononcé lors de la rentrée ministérielle, le 24 août 2022, dans lequel il évoquait « la fin de ce qui pouvait apparaître comme une abondance ».

⁷ BOURG, Dominique, PAPAUX, Alain, *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, Puf, coll. ‘Quadrige’, 2015, entrée « Sobriété », par L. Semal, p. 937-940 : Si le concept de sobriété remonte aux années 1970 (cf. DOBSON, A. *Green Political Thought*, Londres-New-York, Routledge, 2007), il a été réduit dans les années 2000 à la notion de « sobriété énergétique », et butte politiquement depuis vingt ans sur « l’incapacité institutionnelle à pérenniser une réflexion structurante sur la juste répartition des efforts de sobriété ». Précisons que l’intérêt éditorial suscité par le sujet ne change pas ce constat.

Nous ne pouvons pas encore nous prononcer sur la réalité et l'avenir de cette possible rupture. Remarquons toutefois que ces réserves restent pour l'instant bien théoriques, dans la mesure où les biens de consommation n'ont jamais été aussi accessibles à tant d'êtres humains qui continuent de les convoiter¹ (et qui n'ont qu'à cliquer sur les écrans de leur *smart phone* pour se les procurer), d'une part, et où, de l'autre, l'aspiration au confort matériel et au libre choix demeurent, comme nous l'avons vu, des exigences prééminentes des membres des sociétés néolibérales. Admettons donc, pour le moment, la persistance de l'idéal d'abondance. Et reconnaissons dès lors le piège que sa réalisation effective tend encore à la critique : celui, identifié par Herbert Marcuse, qui la condamne à débattre des alternatives « à l'intérieur du statu quo », c'est-à-dire à l'intérieur d'un ordre qui donne à peu près « satisfaction ».

De toutes façons, qu'il soit ou non en train de vaciller, ce n'est peut-être pas seulement l'ordre de l'abondance qui caractérise les sociétés contemporaines, mais plutôt ce que nous pourrions nommer l'« ordre du plein ». Un « plein » qui ne tient pas uniquement à l'abondance matérielle, mais qui la radicalise et la dépasse en consacrant *le règne du remplissage et du débordement de tout*, aussi bien dans « l'environnement » que dans le « milieu ambiant ».

Dans l'ordre du plein, les marchandises, les déchets, les images, les sons, les idées, les options, les combats, les désirs, les droits, les choix, les quêtes, les rêves... encombrant et *saturent* l'espace, l'attention et les désirs. Dans l'ordre du plein, tout se produit, se consomme, se ressent, se pense, se défend, se réclame, s'obtient, se jette, se récupère, s'incorpore et se digère. Pour se maintenir, l'ordre dominant n'a plus besoin d'articuler des « pleins » et des « creux » en imposant des obligations et des interdits, des droits et des devoirs. C'est ce que pointe Byung-Chul Han lorsqu'il avance que nous ne vivons plus dans une société disciplinaire mais dans une société dérégulée, une société qui, « avec son idée de liberté et de dérégulation, démonte massivement les barrières et les interdits qui formaient la société de la discipline² ». Ainsi, l'ordre du « ne-pas-avoir-droit-de » pourrait avoir cédé la place à celui du « pouvoir-tout », substituant à l'injonction moderne du « tu dois » - celle que se formule le sujet kantien - l'injonction contemporaine du « je peux, donc je dois » : celle du « sujet performant ».

Dans l'ordre du plein, tout peut se désirer, se penser et se faire, pourvu que ce soit intensément³. Et surtout, tout peut se dire : l'accord ou le désaccord, l'approbation ou l'opposition, le consentement ou la résistance. Mieux : puisque tout *peut* se dire, alors tout *doit* se dire. Comme si, pour reprendre l'analyse de Michel Foucault, nous vivions dans une institution

¹ Parmi lesquels 1,4 milliards de chinois, dont le pays est la deuxième économie du monde.

² HAN, Byung-Chul, *La société de la fatigue*, 2010, trad. J. Stroz, Paris, Circé, 2014, p. 18.

³ GARCIA, Tristan, *La vie intense, une obsession moderne*, Paris, Autrement, 2016.

monastique où le « gouvernement des hommes les uns par les autres » serait fondé sur « la manifestation verbale de la vérité qui se cache au fond d’eux-mêmes¹ ». Ou comme si l’injonction à « la « mise en discours » du sexe² » - dont il a montré qu’elle était le dispositif au moyen duquel les sociétés modernes avaient fondé le « régime de pouvoir-savoir-plaisir³ » qui leur permettait de surveiller et de contrôler leurs membres -, comme si cette injonction s’était étendue à tous les aspects de l’intimité, et même à tous les aspects de la vie. Dans l’ordre du plein, il ne s’agit plus seulement de « faire de son désir [sexuel] un discours⁴ » mais de faire de tous ses désirs, notamment critiques, un discours, si ce n’est un aveu.

En fait, tout se passe comme si « l’examen ininterrompu et l’aveu exhaustif » - qui appellent « l’obéissance inconditionnée⁵ » et constituent, selon Michel Foucault, les « techniques » propres au régime de production de la vérité⁶ qui fonde l’exercice du pouvoir à l’époque moderne -, tout se passe comme si l’examen et l’aveu se rapportaient maintenant à tous les aspects de notre vie intime. Ainsi, « la formidable injonction d’avoir à dire ce qu’on est, ce qu’on a fait, ce dont on se souvient et qu’on a oublié, ce qu’on cache et ce qui se cache, ce à quoi on ne pense pas et ce qu’on pense ne pas penser⁷ » s’applique plus que jamais à notre sexualité⁸ mais devient aussi, plus globalement, une « obligation de parler, de dire, de dire vrai, de produire un discours vrai sur soi-même, et ceci indéfiniment⁹ ». Les réseaux sociaux sont pour cela l’outil idéal, puisqu’il n’est pas une pulsion, un sentiment, un désir, un élan, une protestation ou une répulsion qui ne puisse s’y dire, s’y exposer et s’y partager publiquement. Instagram, par exemple, regorge d’images légendées et de *stories* émaillées de confidences (« voici mon nouveau tatouage », « j’aime la viande ! », « en route pour la manif ! », etc.). Et il semble que plus une action ne puisse se dérouler sans que soit publiée son intention, partagée son expérience ou commenté son souvenir. Au point que les réseaux sociaux s’apparentent de plus en plus à des confessionnaux où les internautes multiplient les révélations à leur « communauté » - du *coming out* à la dénonciation de harcèlement en passant par l’annonce d’une maladie ou d’un deuil -, ou à des vidéos de surveillance manipulées par les usagers eux-mêmes qui, à l’instar des émeutiers

¹ FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Seuil/ Gallimard, 2012, p. 320 : « La manifestation verbale de la vérité qui se cache au fond de soi-même apparaît comme une pièce indispensable au gouvernement des hommes les uns par les autres, tel qu’il a été mis en œuvre dans les institutions monastiques – et surtout cénobitiques – à partir du IV^e siècle. »

² FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1976, p. 20.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I, op. cit.*, p. 20.

⁵ FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants, op. cit.* : « L’obéissance inconditionnée, l’examen ininterrompu et l’aveu exhaustif forment donc un ensemble dont chaque élément implique les deux autres. »

⁶ *Ibid.*, p. 305 : « Vous voyez comment s’organisent différemment et d’une façon de plus en plus complexe, du baptême jusqu’à la direction, des techniques bien particulières pour mettre en relation subjectivité et vérité, pour lier l’organisation de la vérité à la subjectivité. »

⁷ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I, op. cit.*, p. 81.

⁸ Notons que les formes actuelles les plus visibles de cette « mise en discours du sexe » sont axées sur ses violences (harcèlement, abus, viol). Évoquons par exemple le mouvement mondial #MeToo, et plus récemment, en France, les mouvements #balancetonporc et #MeTooinceste.

⁹ FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 305.

trumpistes du Capitole¹ qui ont retransmis en direct leur « révolution » sur les réseaux sociaux, exposent publiquement leur infraction (au risque d'être identifiés par la police).

L'ordre du plein semble donc être un ordre du pouvoir-tout (pouvoir-tout-consommer, pouvoir-tout-montrer et pouvoir-tout-dire) qui génère un devoir-tout : devoir-tout-consommer, devoir-tout-montrer et surtout, devoir-tout-dire. Outre des mécanismes de pouvoir propres à notre époque (et qu'une étude approfondie, à la lumière des travaux de Michel Foucault, pourrait mettre au jour²), il recèle des éléments dissolvants dont les principaux « agents actifs » sont la prescription de la positivité et la proscription de la négativité. En délégitimant toute aspiration critique à la « transcendance³», ils renforcent sur le plan spirituel l'effet produit par l'abondance matérielle. Comment prétendre dépasser un ordre du plein ? Comment contester « ce qui est » au nom de « ce qui devrait être » si « ce qui est » autorise, satisfait et comble à peu près tout, pourvu que ce soit montré et dit : besoins et désirs, mais aussi opinions, rêves (cf. annexe 5), contestations, rébellions et jusqu'à la désobéissance, que justifient non seulement intellectuels⁴ ou militants, mais aussi représentants et garants des institutions⁵ ? Il se pourrait que l'ordre du plein, en « autorisant-imposant » tous les discours et, dans une certaine mesure, tous les actes qui leur sont associés, aboutisse finalement à une saturation du réel et donc, à une adhérence aux faits, que le slogan politique attribué à Margareth Thatcher et devenu l'hymne de la mondialisation dans les années 1990, résume parfaitement : «TINA, There is no alternative”.

La pensée positive

Si tout peut et doit se dire - et à tout le monde -, alors tout doit pouvoir s'entendre et même s'éprouver (dans le double sens de « se ressentir » et de « s'endurer »). Aussi l'ordre du plein requiert-il une très grande tolérance à ce qu'il produit. C'est précisément à cette « tolérance » - à prendre au sens médical, comme aptitude de l'organisme à supporter une substance sans manifestation nocive - qu'œuvre ce qu'Herbert Marcuse a nommé la « pensée positive⁶».

¹ Le 6 janvier 2021, des émeutiers radicaux ont pris d'assaut le Capitole des États-Unis, à l'incitation du président sortant Donald Trump, dans une tentative de bloquer la certification des résultats du vote du collège électoral de l'élection de 2020 et la victoire de Joe Biden.

² Il serait intéressant par exemple d'identifier où se situe aujourd'hui l'« instance de domination » à qui profitent les « aveux », et qui ne serait pas à chercher « du côté de celui qui parle » mais de « celui qui se tait » (cf. FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I*, op. cit., p. 84).

³ Le terme « transcendance » est employé ici dans le sens empirique et critique que lui donne Herbert Marcuse, selon qui il désigne « des tendances dans la théorie et la pratique qui, dans une société donnée, « dépassent » l'univers établi du discours et de l'action vers ses possibilités historiques réelles » (cf. MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 17, note de bas de page).

⁴ Citons les travaux d'Albert Ogién et Sandra Laugier (cf. OGIÉN, Albert, LAUGIER, Sandra, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, op. cit.), mais aussi GROS, Frédéric, *Désobéir*, Paris, Albin Michel-Flammarion, 2017, ou encore le n° 115 de la revue *Pouvoir* (« La désobéissance en démocratie », *Pouvoir*, n°115, 2015/4).

⁵ À l'occasion d'un discours prononcé le 15 mars 2018, le président Macron, imitant le style des leaders de la Silicon Valley, incitait par exemple les étudiants indiens à « ne respecter aucune règle » ; La même année, Julien Bayou, alors conseiller régional EELV d'Ile de France publiait un livre intitulé *Désobéissons pour sauver l'Europe* (BAYOU, Julien, *Désobéissons pour sauver l'Europe*, Paris, éditions Rue de l'échiquier, 2018).

⁶ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 250 : « La tolérance de la pensée positive est une tolérance forcée – forcée non par quelque agent terroriste mais par le pouvoir et l'efficacité écrasante, anonyme, de la société technologique. En tant que telle, la pensée positive imprègne la conscience générale – et la conscience critique. »

La pensée positive, c'est ce qui nous empêche, dans notre vie quotidienne, de laisser la « réalité irrationnelle » perturber « l'apparence rationnelle » de nos « expériences journalières¹». Le théoricien utilise trois exemples pour illustrer cette « tolérance forcée » à « ce qui est » et qui, sous l'effet de la pensée positive, apparaît comme « devant être » : au volant d'une voiture, en promenade sur les sentiers d'un parc naturel, ou en rentrant le soir en métro, les impressions de confort, de bien-être et de satiété nous empêchent, par leur « positivité », d'explorer mentalement les « réalités irrationnelles » - en l'occurrence, l'exploitation du travail, la destruction de la nature ou l'aliénation sociale et psychique - qui se cachent derrière l'« apparence rationnelle » de ces situations. Or, non seulement ces situations se produisent toujours à l'heure actuelle, mais le premier quart du XXI^e siècle fournit une cohorte de nouveaux exemples qui confirment le diagnostic. Ainsi, se faire livrer un repas, faire du yoga chez soi ou télétravailler sont autant d'expériences journalières où se renouvelle l'impossibilité à distinguer, derrière « l'apparence rationnelle » – manger chez soi un plat cuisiné par d'autres, entretenir la souplesse de son corps, travailler sans aller au bureau - la « réalité irrationnelle » – exploiter des livreurs sous-payés², soumettre son corps aux impératifs de la « société de la performance³» ou participer à un mouvement d'individualisation du travail qui atomise la société et défait le monde⁴. Sous l'effet de la pensée positive, tout ce qui apparaît, tout ce qui « se montre », « se dit » ou « se fait » est tolérable et toléré, dans la mesure où le réel, appréhendé comme nécessaire, perd son articulation avec « ce qui devrait être » (et qui, en mettant en cause la légitimité de « ce qui est », pourrait le rendre intolérable). Autrement dit, en faisant passer la réalité contingente pour une nécessité, la pensée positive opère un repli de la pensée – en particulier de la pensée critique - sur un réel privé d'idéalité et réduit à l'expérience des faits.

Herbert Marcuse rattache la pensée positive au positivisme Saint-Simonien, caractérisé par la recherche de certitude (par l'expérience des faits et la connaissance des sciences physiques) et par « l'opinion que le progrès de la connaissance dépend de cette orientation⁵». Nous réfléchissons en temps utiles à cette orientation de la pensée qui assimile la vérité aux faits et « transforme le monde-objet en instrumentalité⁶». Pour l'instant, retenons juste que, si la pensée positive réalise « l'harmonie entre la théorie et la pratique⁷», elle n'y parvient pas en changeant « ce qui est » au profit « ce qui devrait être », mais au contraire en réduisant le pensable - mais

¹ *Ibid.* : « Le fait que le positif a absorbé le négatif est sanctionné dans l'expérience journalière dans laquelle il n'est plus possible de faire la distinction entre l'apparence rationnelle et la réalité irrationnelle. »

² LEDERLIN, Fanny, *Les dépossédés de l'open space. Une critique écologique du travail*, Paris, Puf, 2020, « Le travail à la tâche », p. 30-48.

³ HAN, Byung-Chul, *La société de la fatigue*, *op. cit.*

⁴ LEDERLIN, Fanny, « Télétravail : un travail à distance du monde ? », *Études*, novembre 2020.

⁵ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 195.

⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁷ *Id.*, p. 195.

aussi le souhaitable, le désirable – à l’expérience des faits. Ainsi, le triomphe de la pensée positive se révèle une assignation à penser et à agir (et donc aussi, à critiquer) à l’intérieur de « l’univers donné des faits¹ » perçu comme nécessaire. Ce faisant, elle participe à l’avènement d’un monde qui se suffit à lui-même² et d’où se trouve repoussée toute aspiration à la transgression : TINA.

La pensée positive demeure vivace à l’heure actuelle, ainsi qu’en témoigne, par exemple, la propension des gouvernants politiques à considérer que l’impopularité de telle ou telle réforme ne peut être imputée qu’à un « manque de pédagogie » (réfutant ainsi la possibilité que s’exerce une autre forme de rationalité que la leur). Pour autant, reconnaissons qu’elle s’est trouvée sérieusement contredite au cours des années 1968-1969 et durant la décennie 1970. Peut-être ce retour provisoire du « négatif » - sous la forme de la contestation, de la révolte, mais aussi de l’idéalisme, et de l’utopie, autrement dit, de la dissociation de la pensée et de la réalité matérielle³ -, peut-être ce retour explique-t-il que les partisans de l’ordre dominant aient eu besoin, depuis, de « charger » la pensée positive de nouvelles « positivités », afin de renforcer son efficacité dissolvante sur la critique ? Autrement dit, peut-être les injonctions à l’optimisme (si ce n’est au bonheur), au bien-être (si ce n’est à la santé) et à « faire le Bien », qui « augmentent » en quelque sorte la pensée positive, sont-elles le résultat d’une contre-offensive néolibérale du même type que celles dont nous avons étudié certaines manifestations ?

Toujours est-il que la pensée positive s’est vu « augmentée » depuis une quarantaine d’années par ces nouvelles formes de positivités qui ont trait, non plus au positivisme mais à « l’attitude positive » dont témoignent, par exemple, la diffusion dans le langage courant de mots tels « bienveillance », « résilience » ou « bien-être » et d’expressions comme « c’est que du bonheur ! » ou *“I’m happy !”*⁴, mais aussi la généralisation d’un urbanisme « gentrificateur⁵ », ou encore le règne d’une culture de masse qui propose son lot quotidien de héros positifs et de *“feel good movies”*. Ainsi augmentée, la pensée positive n’a plus pour seul effet, en ce premier quart de XXI^e siècle, d’empêcher la « négativité » liée à la contestation du réel, mais aussi de dissimuler ou de réfuter la possibilité que le « mal » puisse faire partie des manifestations du réel. Comme si la tolérance que requiert l’ordre du plein à tout ce qu’il produit nécessitait désormais que soit constamment infirmée la possibilité qu’y subsiste du « mal » sous toutes ses formes : malheur,

¹ *Id.*, p. 168.

² *Id.*, p. 205 : « La philosophie positive érige un monde qui se suffit à lui-même, fermé, bien protégé contre des facteurs externes perturbants. »

³ *Id.*, p. 158 : « La philosophie tire son origine d’une démarche de pensée qui implique une dissociation à l’égard de la pratique matérielle, c’est ce qui donne à la pensée philosophique son caractère abstrait et idéologique. »

⁴ Citons, pour illustrer cette tendance, le succès mondial de *“Happy !”*, la chanson de Pharrell Williams (2014), ou encore le nom de marque choisi par le service privé de conciergerie à l’hôpital créé en 2013, « Happytal ».

⁵ Outre ce que nous avons déjà pu évoquer au sujet de la gentrification des quartiers de centres-villes dans les années 2000, rappelons que les villes occidentales voient triompher, depuis Haussmann, « l’hygiénisme », c’est-à-dire la promotion du bien-être et de la santé, au détriment de la poésie ou de la mémoire, par exemple (cf. BENJAMIN, Walter, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, 1982, trad. J. Lacoste, Paris, Les éditions du Cerf, 1989, « Haussmannisation, combats de barricades », p. 145-171).

malaise, maladie, malveillance, maltraitance, etc. En quoi cela nuit-il à la critique ? Existe-t-il un lien entre la possibilité de la critique et l'existence du mal ? Tenons-nous en pour l'instant à cette observation : il semblerait que, pour continuer à imposer sa « tolérance forcée » à ce que produit l'ordre du plein, la pensée positive ait besoin de placer la totalité de l'univers donné des faits du côté du Bien et de ses déclinaisons (bonheur, bienveillance, « bonnes intentions » (cf. annexe 6), bien-être, etc.), auquel il devient par conséquent très difficile d'échapper.

En effet, comment échapper à cette « terreur à l'optimisme¹ » identifiée par la poétesse Annie Le Brun, ou encore ce « terrorisme du Bien² » et son corolaire, le « fanatisme de la santé³ » que l'essayiste Philippe Muray (1945-2006) dénonçait de sa plume acide ? Comment résister au « bonheur diversifié » promis par les sociétés néolibérales qui offrent sans cesse et à tous une profusion d'« occasions d'être heureux, culturellement, culinairement, physiquement, touristiquement, érotiquement⁴ » ? Comment lutter contre cette positivité « qui n'est pas privative mais saturative, pas exclusive mais exhaustive⁵ » ? Certes, l'épidémie de Covid-19 a pu mettre quelque temps en sourdine la joyeuse agitation de l'« homme festif » dont se moque Philippe Murray, constatant que « la Fête » est devenue la norme aussi bien que la police de la vie courante⁶. Mais le reflux provisoire de la Fête⁷ n'empêche pas que ce qu'il nomme la « tyrannie cordicole⁸ » continue à soumettre les membres des sociétés néolibérales à ses dogmes. Dès lors, la « bonne santé » (au nom de laquelle les citoyens des démocraties du monde entier ont dû renoncer à nombre de leurs libertés durant l'épidémie - la « passion de survivre » étant devenue pour chacun « plan de carrière et programme d'existence⁹ »), le « bien-être » (devenu l'un des principaux critères d'évaluation du travail¹⁰), la « bienveillance » (qui fut une rengaine de la première campagne présidentielle d'Emmanuel Macron et demeure une injonction managériale courante), et même la « bienfaisance » (devenue l'un des *leitmotiv* des « millénials¹¹ »), s'imposent comme les horizons indépassables de nos expériences.

¹ LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, p. 178.

² MURAY, Philippe, *Désaccord parfait*, Paris, Les belles lettres, 1997 et 1998, rééd. Gallimard, coll. tel, 2000, p. 61.

³ MURAY, Philippe, *L'Empire du Bien. Il est urgent de le saboter*, Paris, Les belles lettres, 1991, rééd. Perrin, 2019, p. 72.

⁴ LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, op. cit.

⁵ HAN, Byung-Chul, *La société de la fatigue*, op. cit., p. 49.

⁶ MURAY, Philippe, *L'Empire du Bien*, op. cit., p. 15 : « En s'étendant à toute l'existence, la Fête, qui était jusque-là désordre éphémère et renversement des interdits, est devenue la norme, mais aussi la police. ».

⁷ PELTIER, Jérémie, *La fête est finie ?*, Paris, L'Observatoire, 2021 : La thèse de l'auteur, qui se réfère à Philippe Muray, est que l'épidémie de Covid-19, qui a accéléré la privatisation et l'individualisation de la fête, renforce finalement la « tyrannie cordicole ».

⁸ MURAY, Philippe, *L'Empire du Bien*, op. cit., p. 82 : « De cor, cordis, cœur ; et colo, j'honore. »

⁹ MURAY, Philippe, *Désaccord parfait*, op. cit., p. 166 : « [...] la passion de survivre est devenue plan de carrière et programme d'existence. »

¹⁰ Un « bien-être » par ailleurs fréquemment confondu avec le « bonheur », comme en témoigne la fonction managériale de « *chief happiness director* ».

¹¹ *Millenials* est le nom donnée à la génération, âgée aujourd'hui de 20 à 30 ans, née autour des années 2000.

Il se pourrait donc que nous soyons atteints d'un « bien incurable¹ ». Une maladie d'autant plus grave que la pensée positive pourrait aussi, en imposant sa tolérance forcée à un réel saturé de biens et condamné au Bien, nous priver de confrontation existentielle à la négativité.

L'éclipse du négatif

Nous voici plongés dans le bain sucré d'un « capitalisme sans friction² », dont Slavoj Zizek relevait il y a peu qu'il était l'idéal des patrons de la nouvelle économie, ces « communistes libéraux » - « *hackers* repentis et cool » de la Silicon Valley et autres « *geeks* adeptes de la contre-culture, aux commandes des grandes entreprises » - qui « récupèrent l'esprit contestataire pour faire des affaires ». Dans ce capitalisme "*new age*" que le philosophe rebaptise le « communisme libéral », non seulement il est « inutile d'être un salaud pour faire du business³ », mais il est de bon ton de prétendre réconcilier marché et responsabilité sociétale⁴, et même d'afficher l'ambition de « changer le monde⁵ ».

Comment la critique pourrait-elle prétendre changer le monde si le capitalisme s'en charge déjà ? Et ce, d'autant qu'il ne le fait plus seulement en consentant aux transformations nécessaires à la survie de son modèle, comme l'exige le processus de captation de la critique, mais aussi directement, « de son plein gré » pourrait-on dire, en le revendiquant avec enthousiasme. Depuis que Steve Jobs (1955-2011) a marqué le capitalisme contemporain par son obsession transformatrice, il n'est plus un patron⁶, un manager ou un jeune diplômé⁷ qui ne déclare vouloir contribuer à « sauver la planète » ou à « rendre le monde meilleur ». Voilà qui pourrait confirmer le triomphe d'un ordre du plein gonflé de Bien, où l'adhésion spontanée de presque tous - y compris, donc, des « dominants » – au « Bien commun » neutralise d'avance « toutes les vellétés d'objections, toutes les subversions, toutes les contestations qui pourraient s'élever⁸ ». La captation pourrait avoir atteint son plus haut niveau de raffinement.

Mais, au-delà de la captation, c'est aussi un phénomène de dissolution de la négativité qui est à l'œuvre. Un phénomène qui se manifeste par exemple dans le refus pur et simple de

¹ MURAY, Philippe, *L'Empire du Bien*, op. cit., p. 21 : « Nous voilà donc atteints d'un bien incurable. »

² ZIZEK, Slavoj, *Violence. Six réflexions transversales*, trad. N. Perrony, Vauvert, Au diable vauvert, 2012, p. 29 : « Bill Gates est devenu l'icône de ce qu'il a appelé lui-même le « capitalisme sans friction ». »

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ En France par exemple, la loi Pacte (2019) dispose que les entreprises françaises doivent être gérées « dans leur intérêt social » en tenant compte des enjeux sociaux et environnementaux de leur activité, et les autorise à se doter d'une « raison d'être » (ou *purpose*) dans leur statut.

⁵ ZIZEK, Slavoj, *Violence*, op. cit., p. 31 : L'auteur s'amuse à établir les dix commandements du « communisme libéral », dont le deuxième est le suivant : « change le monde, ne te contente pas d'être un commerçant. »

⁶ Citons Elon Musk, le patron de Tesla, ne manque pas une occasion de rappeler son intention de « changer le monde » (par exemple, dans l'interview qu'il donne à *IndustryWeek* le 27 novembre 2018).

⁷ *Le Monde*, « Dans les grandes écoles, une nouvelle génération de jeunes engagés », 16 novembre 2020.

⁸ MURAY, Philippe, *L'Empire du Bien*, op. cit., p. 14 : « Le Bien a trimé. Il a bien bossé. D'avance, il stérilise toutes les vellétés d'objections, toutes les subversions, toutes les contestations qui pourraient s'élever. »

comptabiliser les « externalités négatives », c'est-à-dire les déchets, les rejets toxiques, et plus largement les coûts sociaux et environnementaux attachés au modèle productiviste, dont nous avons vu que les industriels renvoyaient la responsabilité aux consommateurs et dont nous pouvons maintenant ajouter qu'elles ne « comptent » littéralement pas : elles sont « impayées (elles ne coûtent rien à l'industriel, ni à ses actionnaires), reportées sur d'autres qui les « paient » (ne serait-ce qu'en les subissant), et non comptabilisées (elles ne figurent pas dans les bilans des sociétés ni dans la comptabilité nationales¹). Un phénomène qui se manifeste aussi par la suppression de « la négativité et de la lucidité organique inhérente à la mort », ce sentiment existentiel ordinaire qui est désormais constamment réprimé, que ce soit par la « pulsion d'achat [et la] satisfaction consumériste² » qu'exalte le capitalisme néolibéral, ou par l'essor de l'idéologie transhumaniste qui prétend « mettre fin à la mort³ » et dont se réclament de nombreux patrons de la nouvelle économie. Un phénomène qui se généralise enfin par une torsion du langage, avec la proscription progressive, dans les discours managériaux, administratifs ou politiques, d'expressions, formules ou tournures aux connotations trop négatives⁴ (ainsi, on ne parle plus, au travail, de « plan de licenciement » mais de « plan de sauvegarde de l'emploi », et « l'échec scolaire » a disparu de l'école, où l'on préfère évoquer une « réussite différée »).

Voilà comment a lieu « l'éclipse [...] du négatif⁵ » propre à notre temps. Ce qui ne signifie évidemment pas que la négativité a réellement disparu. Au contraire, *les externalités négatives* générées par la production industrielle se déversent plus que jamais dans notre « environnement », *les expériences négatives* - chômage, décrochage scolaire, injustice sociale - font toujours partie de la vie, *l'expression négative* (du simple « non » à la révolte ou la rébellion) se manifeste quotidiennement dans la rue comme sur les réseaux sociaux, et l'épidémie de Covid nous a rappelé que nous étions toujours mortels. Mais cela signifie que cette négativité est occultée. Elle l'est, non pas par privation, mais par substitution : les externalités négatives disparaissent derrière « l'engagement sociétal des entreprises », la mort s'efface derrière les « gestes barrières » ou la vaccination, et lorsque le langage ne suffit pas à dissimuler la « réalité irrationnelle⁶ », la contestation, elle, se dissout sous l'effet de sa propre saturation puisque, dans

¹ CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable*, op. cit., p. 178.

² VIOULAC, Jean, *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, Puf, 2018, p. 467 : « L'industrialisation de la consommation – et non plus simplement de la production, comme c'était le cas au XIX^e siècle – a exigé tout à la fois l'excitation constante du désir nécessaire à la pulsion d'achat et au fétichisme de la marchandise et le refoulement de la négativité et de la lucidité organique inhérente à la mort, menaces sur une société définie par la positivité pure et la satisfaction consumériste. »

³ Tel est objectif de Calico, la filiale de Google consacrée à la recherche en biotechnologies (*"Google Wants To End Death"*).

⁴ Voir LEDERLIN, Fanny, *Les dépossédés de l'open space*, op. cit., « La langue de plomb », p. 154-170.

⁵ MURAY, Philippe, *L'Empire du Bien*, op. cit., p. 31 : « L'éclipse du principe maléfique, de la « part maudite », du « négatif », est la grande énigme de notre temps. »

⁶ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 250 : « Le fait que le positif a absorbé le négatif est sanctionné dans l'expérience journalière dans laquelle il n'est plus possible de faire la distinction entre l'apparence rationnelle et la réalité irrationnelle. »

l'ordre du plein tout peut être dit : se moquer des gouvernants et des puissants, poster des twitts insultants ou menaçants, contester le résultat d'élections démocratiques, etc.

En définitive, dans l'ordre du plein coexistent « l'effacement systématique de toute trace de négativité » et une offre pléthorique de « déviances, révoltes, rébellions et perversions en tout genre¹ » : plus il y a de critique moins il y a de critique, en quelque sorte. Car, toute forme de critique étant superficiellement « tolérée² » au sens physiologique du terme (c'est-à-dire, admise puis digérée et métabolisée par l'ordre établi), l'expression critique perd sa charge négative, c'est-à-dire la force qui lui permet de dissocier le réel du donné pour mettre les faits en cause.

Le problème est que la confiscation de la charge négative de la critique n'augure peut-être pas seulement de l'affaiblissement de sa portée théorique et de son efficacité pratique, mais aussi de sa disparition pure et simple. En effet, c'est précisément par la négation que naît le mouvement dialectique propre à la critique. C'est elle, autrement dit, qui rend possible « cette forme de pensée contradictoire, bimentionnelle³ » - ou disons simplement, réflexive – propre à la pensée critique. Et plus radicalement encore, il se pourrait que le travail de la négativité ne caractérise pas seulement la méthode dialectique par laquelle la critique soumet tout à son « libre et public examen⁴ », mais la critique elle-même. C'est en tout cas ce que suggère Hannah Arendt dans ses conférences sur la philosophie politique de Kant, où elle s'interroge sur les raisons pour lesquelles le philosophe a choisi pour son ouvrage le titre, qu'elle estime « surprenant et quelque peu désobligeant », de « *Critique* ». Pour la théoricienne du politique, ce titre avait notamment vocation à signaler la « démarche simplement négative⁵ » des Lumières, mais aussi de la critique en tant que telle : il s'agissait pour Kant de garder « toujours présente à l'esprit la connotation négative⁶ » de son projet, dont « le plus grand et peut-être l'unique profit n'est sans doute que négatif⁷ ». Voilà pourquoi « l'élimination de toute négativité caractéristique de la société actuelle⁸ » pourrait se révéler fondamentalement anti-critique.

¹ LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, op. cit., p. 139 : « Aux rares esprits chagrins qui s'alarmeraient comme moi de cet effacement systématique de toute trace de négativité, l'époque n'a aucune peine à opposer un impressionnant échantillonnage de déviances, révoltes, rébellions et perversions en tout genre. On pourrait même dire qu'elle les cultive. »

² Précisons que cette « tolérance » n'empêche pas la répression institutionnelle des mouvements critiques, ni l'augmentation des violences policières dans les démocraties néolibérales, et en particulier en France (cf. en 2019, l'IGPN s'est vue confier 1460 enquêtes, dont 868 pour violences volontaires. Un chiffre en augmentation de 41 % par rapport à 2018. Source : France info).

³ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 156.

⁴ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., préface de la première édition, p. 6, note : « Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut que tout se soumette. [...] la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. »

⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 279-280, note : « Il ne peut qu'être très difficile de maintenir et d'établir dans la manière de penser (surtout quand elle est publique) cette démarche simplement négative (qui définit les Lumières proprement dites). »

⁶ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 56 : « Assurément, par ce terme, il voulait signifier bien d'avantage, mais il garda toujours présente à l'esprit la connotation négative. »

⁷ *Ibid.* : Hannah Arendt cite Karl Jaspers, pour qui le « profit négatif » de la critique consiste dans le fait de « rendre la raison pure », c'est-à-dire « garantir que ni l'expérience ni la sensation ne s'introduisent dans le « penser » de la raison. »

⁸ HAN, Byung-Chul, *L'expulsion de l'autre*, op. cit., p. 44.

À ces réflexions, ajoutons que l'éclipse du négatif a sans doute contribué, dans les années 1990, à la substitution du concept de « transition » - si confortable pour l'ordre dominant, dans la mesure où il laisse espérer que des changements imperceptibles et inoffensifs pour les rapports économiques et sociaux établis pourraient aboutir, progressivement, à une amélioration des conditions économiques, sociales ou écologiques - à celui de « révolution » - certes porteur d'une téléologie cachée (dont nous avons vu qu'elle risquait de priver la critique de son articulation vitale à la crise), mais qui contenait néanmoins l'idée du franchissement d'un « seuil », c'est-à-dire du « lieu douloureux d'une « métamorphose » vers un état inconnu¹ ». Autrement dit, bien qu'elle se soit chargée, au XVIII^e siècle, du sens de « certitude de la planification de l'histoire utopique² », la révolution conservait, aux XIX^e et XX^e siècles où elle était encore un horizon de la critique, le principe d'une confrontation à la négativité comme inconfort et même comme douleur. Or, avec l'éclipse du négatif, c'est aussi la capacité humaine à endurer la négativité de la douleur qui pourrait avoir été perdue. Dès lors, au-delà de causes historiques aujourd'hui établies – effondrement du bloc soviétique, ouverture des anciens États communistes à l'économie de marché, expansion mondiale du néolibéralisme -, l'effacement du concept de révolution (riche en seuils) au profit de celui de transition (simple « passage » sans seuils) pourrait aussi se comprendre à la lumière de la perte de cette capacité individuelle et collective à endurer spirituellement et psychologiquement la négativité de la douleur inhérente au seuil. Cette hypothèse pourrait contribuer à éclairer la persistance de « la crise sans fin³ », qui marque notre présent.

Voilà donc cernées les principales conséquences de l'éclipse du négatif : dissimulation de la réalité « irrationnelle » ou « négative » (« mal », malheur, douleur, contestation), affaiblissement et même disparition de la critique comme méthode et comme projet, et effacement du concept de révolution derrière celui de transition. Si, pour reprendre l'analyse de Byung-Chul Han, « la société de la discipline, encore dominée par le mot non⁴ », pouvait engendrer, outre « des fous et des criminels », des critiques qui la contestaient, « la société de la performance » qui fait disparaître la négativité, pourrait finir par réduire le sujet au fonctionnement ou à la défaillance (autrement dit, à l'état de machine⁵). En d'autres termes, la disparition du négatif pourrait engendrer un mode d'existence automatique qui consisterait soit à « marcher » soit à « *buguer* ». En défaisant les individus des « capacités négatives⁶ » qui les rendent capables d'endurer un état

¹ *Ibid.*, p. 58.

² KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, p. 153.

³ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La crise sans fin*, *op. cit.*

⁴ HAN, Byung-Chul, *La société de la fatigue*, *op. cit.*, p. 52 : « La société de la discipline était encore dominée par le mot non. Sa négativité engendrait des fous et des criminels. La société de la performance donne en revanche naissance à des dépressifs et des ratés. »

⁵ HAN, Byung-Chul, *L'expulsion de l'autre*, *op. cit.*, p. 44-45 : « Le sujet actuel de la performance ne connaît que deux situations : le fonctionnement ou la défaillance. Il ressemble en cela aux machines. »

⁶ PHILLIPS, Adam, *Trois capacités négatives*, trad. M. Gribinski, Paris, éditions de L'Olivier, 2009.

inconnu (« ce qui n'est pas encore »), elle pourrait les priver de ce que le philosophe et essayiste Adam Phillips désigne comme la « capacité de l'incapacité¹» - capacité à supporter l'embarras, capacité à se perdre, capacité à reconnaître et à endurer son impuissance –, et en laquelle il voit la source des motifs sociaux et moraux (et qui aurait pu constituer un rempart à la « pulsion de perfectionnement²» qui anime l'ordre du plein).

La censure par excès

Condamnés à la positivité d'un réel confondu avec les faits et privés du recours à la négativité qui permet de le contester, nous voilà pris dans un vaste mouvement de repli qui nous assigne à résidence dans « ce qui est ». La poétesse Annie Le Brun ne cesse, dans son œuvre, de dévoiler et de combattre ce « processus d'enfermement dans lequel chaque question soulevée s'en va pourrir aujourd'hui³». Elle le nomme « la censure par excès⁴».

Plus efficace que bien des interdits et des prohibitions, la censure par excès est selon elle le mode de contrôle d'un ordre saturé de sens, d'expériences et de désirs. Un ordre saturé de réalité qui, en fermant le champ des possibles, pétrifie la critique. Comment s'opère un tel processus ? Outre la prescription de la positivité et la proscription de la négativité qui la fondent et contribuent à la maintenir, c'est par la production de discours, et même par une « injonction au discours » - qui est à la fois une injonction à *dire* (à avouer) et à *entendre*, c'est-à-dire à se laisser constamment « traverser » par les énoncés, au point que chacun finit par ressembler à une « assourdissante gare de triage⁵» - que s'accomplit la censure par excès. Précisons toutefois que, si elle ordonne que tout se dise et s'entende, la censure par excès requiert que certains discours se disent et s'entendent plus distinctement que d'autres. Ainsi en est-il des « communications de masse⁶» : les discours marketing, managériaux, politiques, etc., dont nous avons déjà évoqué le rôle qu'ils jouaient dans l'éclipse du négatif. Produites par les entreprises, les organisations et les médias, et relayés par les réseaux sociaux, ces « communications » dominent actuellement le bruit permanent du « tout-dire », et confortent le processus d'enfermement du réel dans « l'univers d'un discours clos⁷».

Comment y parviennent-elles ? Il y a soixante ans, Herbert Marcuse avait déjà identifié les expressions, constructions grammaticales et autres torsions langagières par lesquelles ces

¹ *Ibid.*, p. 113.

² *Id.*, p. 114.

³ LE BRUN, Annie, *Appel d'air*, 1988, Paris, Verdier/ poche, 2011, p. 42.

⁴ LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, *op. cit.*, p. 224.

⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁶ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 110.

⁷ *Ibid.*, p. 109-144 : « 4. L'univers du discours clos ».

communications *entraînaient* littéralement « le mental à s'adapter à la réalité établie¹», comme on s'entraîne à courir sur de longues distances ou à endurer la sécheresse ou le froid. Durant quelques pages qui, bien qu'il ne le cite pas, semblent faire écho au travail du philologue allemand Victor Klemperer (1881-1960)², il dresse l'inventaire des modes de construction linguistiques auxquelles ont recours les communications de masse pour prendre leurs récepteurs dans les filets d'une réalité univoque et immédiate. De la répétition de mots tels « liberté », « égalité » ou « démocratie », devenus « les formules rituelles, quasi magiques³» du discours politique, au principe de l'« opérationnalisme⁴», en passant par « l'unification de termes opposés⁵», la familiarité, ou encore l'usage d'abréviations ou de sigles, il est frappant de constater à quel point l'analyse de ce qu'il nomme le « langage administratif » est proche de « la langue du III^e Reich » (« LTI », « Lingua Tertii Imperii ») que Victor Klemperer avait minutieusement établi durant la guerre. Pour autant, et alors que l'une des thèses centrales de *L'Homme unidimensionnel* (1964) est celle du fonctionnement totalitaire sous-jacent des démocraties libérales d'après-guerre, Herbert Marcuse n'explore pas le parallèle avec la « LTI ». Sa démonstration s'en tient à révéler *l'adhésion, et même l'adhérence au réel* que fabrique cette langue du temps propre aux sociétés libérales d'après-guerre, et qui s'est, depuis, maintenue et même renforcée avec l'avènement du néolibéralisme et de son jargon néomanagérial⁶. Une langue qui, par son style d'une « concrétude écrasante », opère selon lui « une réduction sur les formes et sur les signes linguistiques de la réflexion, de l'abstraction, du développement, de la contradiction⁷».

Au-delà de la profusion de la mise en discours, la censure par excès s'appuie donc sur un contrôle et une manipulation du langage qui aboutissent à une saturation de sens. Comment se soustraire à l'emprise de ces discours qui « empêchent la pensée conceptuelle⁸» et enferment les individus dans une réalité irrationnelle ? Comment échapper, autrement dit, à cette « lente paralysie de la vie par le discours qui prétend en rendre compte⁹» (question qui inclue bien évidemment notre propre position critique) ? Cela paraît d'autant plus difficile que, dans l'ordre du plein, non seulement le sens est constamment donné par un langage qui réduit les mots aux choses, mais tout *doit avoir un sens*, à tel point qu'« aucun événement ne nous parvient

¹ *Id.*, p. 128.

² KLEMPERER, Victor, *LTI, la langue du III^e Reich*, 1947, trad. Elisabeth Guillot, Paris, Albin Michel, 1996.

³ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 112. L'auteur remarque que ces formules ritualisées immunisent le discours contre la contradiction.

⁴ *Ibid.*, p. 111 : Le principe de l'opérationnalisme consiste à « rendre le concept synonyme d'un ensemble d'opérations » et ainsi à abrégé et à condenser la phrase de manière à ce qu'aucune tension, aucun « espace » ne soit laissé entre ses différentes parties.

⁵ *Id.*, p. 115.

⁶ LEDERLIN, Fanny, *Les dépossédés de l'open space*, *op. cit.*, « La langue de plomb », p. 154-170.

⁷ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 127.

⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁹ LE BRUN, Annie, *Appel d'air*, *op. cit.*, p. 64.

[désormais] qui n'ait été truffé d'explications¹». Des flux d'information quotidiens (enrichis des commentaires d'« experts ») aux œuvres d'art qui ne nous arrivent plus sans qu'un discours sur l'œuvre y ait été incorporé², il n'est plus une manifestation du réel (un objet, une situation, un enchaînement d'actions) qui ne nous parvienne sans avoir été préalablement chargé d'interprétations. Si bien que le seul espace restant disponible pour l'exercice critique pourrait se situer à l'extérieur de la réalité (c'est du moins ce que pourrait laisser penser la critique séparatiste, mais aussi le complotisme³ qui ajoute du sens à ce qui en est déjà plein).

La saturation de sens - cette absence de vide des déterminations d'où confronter la réalité au possible - est peut-être une autre explication à la persistance de la crise, ou plutôt au dévoiement de la crise en une crise durable et même en « crise sans fin » ? C'est l'hypothèse que nous inspire une réflexion de Luc Boltanski dans *De la critique* (2009), où il note que « la crise est le moment par excellence où le monde se trouve incorporé à la réalité, qui se manifeste [dès lors] comme si elle était dotée d'une existence autonome, qu'aucune volonté humaine, et surtout pas celle d'une classe dirigeante (comprenez classe dominante), n'aurait laborieusement façonnée [...]⁴ ». Or, qu'est-ce, *a contrario*, que « l'existence hétéronome de la réalité que la volonté d'une classe dirigeante aurait façonnée », si ce n'est le résultat de ce que fabriquent conjointement la pensée positive (qui empêche que soit perçue toute « réalité irrationnelle » négative (ou mauvaise) au-delà de « l'apparence rationnelle » positive (ou bonne) de nos expériences quotidiennes), l'éclipse du négatif (qui, en sabotant la puissance de la négation, confisque toute capacité à penser et à endurer un « autre monde ») et la censure par excès, qui ordonne l'adhérence au réel par la saturation du discours et du sens ? Finalement, en empêchant l'incorporation occasionnelle du « monde » à la « réalité »⁵, l'ordre du plein pourrait exclure toute possibilité de « crise », et installer la réalité dans une « crise durable ».

Il y a dix ans, Luc Boltanski notait que, si le processus de captation (qu'il rebaptisait alors la « domination par le changement ») fonctionnait de manière fluide et indolore (par la transformation constante du capitalisme sous l'effet de l'aiguillon de la critique), il n'était pas pour autant un phénomène linéaire. En effet, les « longues périodes durant lesquelles la gouvernance par le changement s'effectue au moyen d'une succession de mesures plutôt

¹ BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, 1972-1989, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000, « Le conteur », 1936, p. 114-151, p. 123.

² LE BRUN, Annie, *Ce qui n'a pas de prix*, op. cit., p. 50 : « le discours sur l'œuvre est incorporé à l'œuvre elle-même, de sorte qu'émettre des doutes sur elle, la contester, la commenter conduit à une aporie du jugement, inéluctable comme échec et mat. »

³ « Le conspirationisme dans l'opinion publique française », *Fondation Jean Jaurès*, janvier 2018.

⁴ BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, op. cit., p. 201.

⁵ Le temps n'est pas encore venu d'expliquer plus avant ce que signifie l'incorporation du monde à la réalité. Pour l'instant, retenons : 1/ que monde et réalité sont distincts ; 2/ que le monde contient une « réserve de possibles » qui excède la réalité ; 3/ que la crise comme la critique sont corrélées au « jeu » de l'un avec l'autre.

sectorisées, plutôt discrètes, voire opaques¹» - ce que nous avons observé dans la première partie de ce chapitre -, n'empêchaient pas selon lui que surgissent des périodes beaucoup moins fluides : des périodes de crispation (autrement dit, ce que nous nommons des crises durables). Notre hypothèse est que ces mouvements ne sont plus tant successifs que concomitants, et que cette concomitance résulte notamment de la coexistence de mouvements dissolvants de la critique dans le capitalisme néolibéral. Une deuxième hypothèse est que l'installation de notre présent dans « une crise sans fin » pourrait indiquer que la dissolution de la critique déploie actuellement une force supérieure à celle de la captation, dont elle pourrait même être en train de gripper le mécanisme.

Luc Boltanski a peut-être perçu ce phénomène puisqu'il a pris soin de préciser, au cours d'un débat avec Nancy Fraser en 2014, qu'« aux formes anciennes de pouvoir, qui craignaient la critique, et qui, de ce fait, cherchaient à l'entraver, se sont substitués des modes de gouvernance capables, d'un côté, d'incorporer certains éléments de la critique, soigneusement sélectionnés, et surtout d'en manier le vocabulaire. Et de l'autre, de lui opposer sans cesse l'épreuve, supposée réaliste, de la nécessité, c'est-à-dire d'une réalité censément régie par des forces dont la nature totalement systémique et impersonnelle serait telle qu'il serait irresponsable et vain de vouloir lui échapper²». Il semble bien que la captation ne soit plus la seule force en jeu dans le désarmement actuel de la critique, mais qu'une autre force agisse en emprisonnant la pensée dans les rets d'une réalité présentée comme obéissant à une loi naturelle. Cette force est précisément ce que nous nommons la dissolution de la critique.

2.2. L'emprise du récit monolithique

Nous avons posé que la dissolution de la critique agissait à travers le « bain culturel » propre à notre temps – ce milieu ambiant composé de représentations matérielles (marchandises, films, interfaces digitales, etc.) et spirituelles (préjugés, croyances, valeurs, etc.) propres au capitalisme néolibéral et d'où s'élaborent nos rapports sociaux, nos organisations politiques et nos modes de vie. Nous avons commencé à cerner le rôle que joue la mise en discours - comme injonction à se dire totalement et indéfiniment, comme vecteur d'adhésion au réel et, au bout du compte, comme instrument de censure par saturation de sens - dans un processus qui, en présentant l'ordre des choses comme immuable, prive la critique de son potentiel optatif. Arrêtons-nous maintenant sur l'attrait exercé par le récit monolithique, cette

¹ BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, op. cit., p. 200-201.

² BOLTANSKI, Luc, FRASER, Nancy, *Domination et émancipation*, op. cit., p. 46. Je souligne.

« narration » du réel et de l'expérience qui ne laisse place ni à la nuance, ni à l'étrangeté ni à l'équivoque, et qui se présente comme la deuxième manifestation de la dissolution de la critique.

Dans l'introduction de *L'âge productiviste*, Serge Audier propose une « anatomie de l'échec écologique » et isole notamment l'importance de l'idéologie productiviste (entendue comme « quête illimitée de production maximale ») qui fut selon lui indissociable, « non seulement du capitalisme, mais aussi de l'histoire du communisme, du socialisme et d'une très large partie de la gauche¹ ». Le constat n'est pas anodin, puisqu'il permet de comprendre en partie pourquoi « l'idée d'une « société écologique » a si difficilement percé le mur de l'indifférence et du rejet² » malgré les inquiétudes grandissantes qui se sont exprimées au cours des XIX^e et XX^e siècles. La plupart du temps revendiquée par les partisans du capitalisme et non questionnée par ses opposants, l'idéologie productiviste et ses corollaires - la croissance, l'abondance, le progrès social compris comme accès des masses à la consommation – ont empêché, en dominant la pensée politique des deux derniers siècles, que les « possibles alternatifs d'une « société écologique »³ » éclosent et s'imposent. Pour autant, Serge Audier ne s'en tient pas, dans la suite de son livre, à l'exposition univoque de cette hégémonie productiviste. Au contraire : son ambition est de cerner des « brèches » dans ce consensus ancré dans l'histoire de la gauche aussi bien que dans celle de la droite, et de comprendre comment, malgré tout, des possibles alternatifs ont pu régulièrement surgir et réémerger sous des formes diverses. Il cherche, autrement dit, « à éviter ce que l'on pourrait appeler le démon du récit monolithique », ce récit global à l'attrait duquel cèdent trop souvent selon lui « les apologistes de la modernité – ceux qui voient en elle, par exemple, le triomphe de la démocratie libérale et d'une mondialisation capitaliste libérale et technologique heureuse, facteur de paix et d'abondance – mais aussi ses nombreux contempteurs⁴ ».

Dans ces pages, Serge Audier pointe ce qui nous apparaît comme un écueil majeur de la théorie critique. Le problème de ces récits homogénéisateurs n'étant pas tant qu'ils soient faux, mais qu'ils entretiennent « une forme de désespoir et d'impuissance collective⁵ ». Pourquoi ? Parce qu'en opérant une sorte de réductionnisme scientifique visant à clarifier leur objet d'étude (et, le cas échéant, l'objet de leur critique), les adeptes du récit monolithique, qu'ils constatent « le triomphe de l'individualisme », « le règne de l'utilitarisme » ou encore du « néo-libéralisme », risquent selon lui « de faire disparaître dans un brouillard indistinct non seulement des

¹ AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, *op. cit.*, p. 78.

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Id.*, p. 85.

⁴ *Id.*, p. 79.

⁵ *Id.*, p. 80.

ambiguïtés et des contradictions, mais aussi des révoltes et des quêtes à contre-courant, sans oublier des projets et des expériences collectives alternatifs¹». Autrement dit, ils risquent d'enfermer l'histoire ou l'actualité dans une grille narrative éclipsant la charge négative des récits alternatifs – ceux des vaincus, des événements marginaux ou des occasions manquées - où la pensée critique a justement besoin de puiser la force de « rêver vers l'avant²» et de contester l'ordre des choses.

Au fond, le récit monolithique pourrait procéder du même fantasme (celui de la cohérence), receler le même travers (le désir de certitude) et aboutir aux mêmes conséquences (le désarmement de la critique) que la pensée téléologique. Là où la pensée téléologique projette une finalité déterminée sur « ce qui est » et qui donc, doit devenir avec certitude (salut ou catastrophe), le récit monolithique projette sur la réalité passée et présente une analyse univoque qui circonscrit le domaine du pensable et du faisable. Serge Audier s'inquiète de « l'extrême séduction » de tels récits, qui peuvent aussi bien prendre la forme de défenses conservatrices de l'ordre existant que de « critiques hyperboliques » qui « perdent de vue l'expérience des sujets modernes et contemporains traversés de doutes et d'interrogations³». En cédant à cette séduction, des théoriciens croyant se livrer à une analyse critique pourraient effacer les brèches qui existent malgré tout dans la réalité, et contribuer, ce faisant, à conforter l'ordre existant.

Notre réflexion n'est d'ailleurs pas à l'abri d'une telle tentation, puisque nous la situons dans un cadre délibérément simplifié – le capitalisme néolibéral dont nous avons pour l'instant retenu essentiellement l'injonction à l'adaptation et la grande plasticité – et puisque nous avançons en posant les contours de mécanismes globaux (captation et dissolution de la critique) et de modalités élémentaires de fonctionnement - confiscation, domestication, neutralisation, saturation - qui ne reflètent ni la totalité ni la complexité de l'expérience des agents sociaux contemporains. Il se pourrait en effet que le récit monolithique exerce à l'heure actuelle une emprise si forte sur la pensée que la conscience critique ne suffise pas à s'en prémunir. Cette remarque nous renvoie à la question que nous posons au début de ce chapitre, et que nous pouvons reformuler ainsi : puisque les théoriciens critiques sont, au même titre que les autres acteurs sociaux, immergés dans le « bain culturel » de leur époque, comment espérer que leur pensée échappe à ses effets dissolvants ?

¹ *Id.*

² BLOCH, Ernst, *Le Principe Espérance I*, 1959, trad. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, p. 20.

³ AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, *op. cit.*, p. 80.

Le moment d'essayer d'y répondre n'est pas encore venu. Gardons-la à l'esprit et redoublons donc de vigilance pour tenter d'échapper à l'attrait du récit monolithique au moment précis où nous nous livrons à son analyse. Car c'est en lui que nous identifions la deuxième force dissolvante à l'œuvre dans le « bain culturel » où la critique trempe avec nous. Une force qui agit au-delà de la sphère académique, et qui s'exerce à travers deux principaux phénomènes : l'indifférenciation des discours, qui empêche la distinction de nuances dans les récits de l'actuel, et l'homogénéisation des représentations du réel (globalisation, gentrification, etc.), qui uniformise la narration de soi et du monde. Deux phénomènes qui pourraient provoquer un repli existentiel dans un monde univoque où la critique serait condamnée « à toujours rater sa cible¹».

L'indifférenciation des discours

Dans *Du trop de réalité* (2000), Annie Le Brun se désole de voir se côtoyer sur un quai de métro, à l'occasion du premier « Printemps des poètes » (en 1998), les poèmes « pour le moins inégaux que sont *Jeunesse* d'Andrée Chedid et *Parfum exotique* de Charles Baudelaire²». Non qu'elle prône un retour à la « vraie culture » ou au « grand art », tels les « pourfendeurs de la barbarie [qui] défendent une beauté prisonnière de leur conception du monde³ » : elle sait qu'il est inutile de s'accrocher à des cadres conceptuels ou esthétiques qui ont déjà cédé. Elle ne considère pas non plus qu'il y ait un sacrilège à faire se côtoyer un poème et une publicité, puisqu'elle sait aussi « combien la poésie s'est [toujours] nourrie de la rue⁴ ». Le danger qu'elle pointe est celui de la promiscuité qui galvaude. Le problème n'est pas « l'écrasement d'une hiérarchie de valeurs toujours contestable⁵ » mais l'encadrement et la juxtaposition, autrement dit, *l'étalage* : « ceci est un poème » à côté de « ceci est un poème » à côté de « ceci est un poème », etc., qui transforme la poésie en marchandise et la prive ainsi de sa performativité (Annie Le Brun parle de « transmutation⁶ »). Au lieu de faire vivre la poésie ou de révéler la puissance matérielle des poèmes, cette opération aboutit à formater la poésie et à rendre les poèmes interchangeables (et donc inoffensifs). Autrement dit, elle ruine la portée transformatrice de la démarche poétique (le « changer la vie » Rimbaldien). Elle pourrait, en outre, participer à l'avènement de ce que la poétesse nomme un « totalitarisme de l'inconsistance » qui repose sur « la mise en place d'un pluralisme sans heurt et sans fin⁷ ».

¹ LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, op. cit., p. 118.

² *Ibid.*, p. 121.

³ *Id.*, p. 118.

⁴ *Id.*, p. 120.

⁵ *Id.*, p. 121.

⁶ *Id.*, p. 120 : « Nous savons combien la poésie s'est nourrie de la rue. Mais sans oublier que ce qui y a été trouvé a toujours fait l'objet d'une transmutation, ne serait-ce qu'en étant retiré du circuit de l'usage pour acquérir un tout autre sens, dans un tout autre espace. »

⁷ *Id.*, p. 127.

Ce qu'elle décrit dépasse le traitement qui est réservé de nos jours encore à la poésie : en fait, *l'étalage* des discours – c'est-à-dire leur encadrement et leur juxtaposition, qui aboutissent à leur indifférenciation -, est l'un des traits frappants de notre réalité sociale. De la même manière que les poèmes encadrés (dans des espaces délimités identifiés par une signalétique explicite : logo du « Printemps des poètes », indication du partenariat avec la RATP, etc.) et juxtaposés dans le métro (Baudelaire côtoyant Chedid), les discours tels qu'ils se forment dans l'espace public, via les médias et les réseaux sociaux notamment, sont « encadrés » (par le décors des plateaux de télévision ou de radio, par les « colonnes » des journaux ou les cellules graphiques conçues par Twitter, Facebook ou Instagram), et juxtaposés - un discours chassant l'autre -, formant le brouhaha ambiant dont il n'est plus nécessaire de relever qu'il caractérise notre époque. Et comme les poèmes, les discours ainsi lissés et nivelés (par le « cadre » du média) et rapprochés et mélangés (par une accélération temporelle agglutinant des paroles fugaces qui prennent alors la forme d'un éternel bavardage, ces discours perdent leur sens et surtout leur pouvoir performatif : ils se galvaudent, c'est-à-dire qu'ils se compromettent par un mauvais usage.

Notons que cet étalage qui galvaude et indifférencie les discours procède d'une logique de *marchandisation de la parole* et de la narration publique. Car l'encadrement relève à la fois du « marquage » (présence du logo, du *pack shot*, de la marque du produit, etc.) et de la recherche de visibilité (« vu à la télé ») propres à la publicité et au marketing, tandis que la juxtaposition est le principe organisateur des grandes surfaces où, dans un souci de rentabilisation des mètres carrés, les paquets de lessive côtoient les nouilles ou les bandes dessinées. Il se pourrait donc que la production de discours – y compris la production de discours critique - subisse, sous l'effet de la dissolution, le même sort que les aspirations à la liberté, à la reconnaissance et à l'authenticité sous l'effet de la captation. Et comme dans le cas de la captation, ce mouvement pourrait aussi provenir de processus intrinsèques au capitalisme.

Nous avons vu que l'objectif de la contre-offensive menée par les dirigeants économiques et politiques à partir des années 1970 avait été de « reprendre la main sur un ordre de la parole qui fuyait de toutes parts¹ ». Selon Grégoire Chamayou, cette reprise en main s'est accomplie notamment par le recours à des « éléments de langage » (ce qu'Herbert Marcuse aurait nommé des « communications » et du « langage administratif »), qui ont littéralement envahi la parole – professionnelle, politique mais aussi intime - de notre temps. Mais il montre également qu'elle s'est accomplie à travers l'invention de la théorie de « parties prenantes² » (*stakeholders*) de l'entreprise, qui a permis, à partir des années 1970, d'isoler des « groupes de pression » (et, ce

¹ CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable*, op. cit., p. 126.

² *Ibid.*, chapitre 17, « Parties prenantes », p. 139-153.

faisant, les discours qu'ils produisaient) et de les installer dans un cadre formel, à la fois à distance et en relation avec l'entreprise (qui se représente depuis, selon l'auteur, comme un « pissenlit » constellé d'intérêts). Ainsi encadrés (ou disons, « markettés ») et juxtaposés dans un système uniforme de production de discours (c'est-à-dire un *étal*, où « ceci est le discours d'une ONG » est posé à côté de « ceci est le discours de nos clients » qui est posé à côté de « ceci est le discours de nos actionnaires » qui est posé à côté de « ceci est le discours des communautés locales », etc.), les intérêts *contradictaires* (et donc supposant un débat et la clarification de choix politiques) se muent en intérêts *concurrents*, qui au fond, « se valent » (comme une marchandise en vaut une autre) et coexistent au sein d'un « pluralisme sans heurt et sans fin¹».

En quoi cette indifférenciation - de même que celle qui concerne la poésie et l'art en général et que celle dont nous posons qu'elle est aujourd'hui à l'œuvre pour la plupart des discours produits publiquement -, en quoi cette indifférenciation participe-t-elle à l'emprise qu'exerce le récit monolithique sur les acteurs sociaux ? D'abord en ce que, en faisant disparaître l'antagonisme que peut renfermer la pluralité des discours au profit, non tant d'un consensus (comme nous l'avons vu avec la stratégie dialogique), que d'une *concurrence* économique – la question n'étant plus « quel poème change la vie ? », « quel intérêt suis-je prêt à défendre ? » ou encore « en quoi ce discours révèle-t-il une vérité ? », mais « quel poème me plaît le plus ? », « quelles parties prenantes intégrons-nous à notre comité d'éthique ? » ou « à quel twitt dois-je mettre un like ? » -, l'indifférenciation participe à un nivellement de la parole qui aboutit à ce que presque toute production de discours contribue finalement au même récit uniforme (parce qu'informe) de l'actuel. Ensuite parce que l'indifférenciation des discours, en rendant presque impossible l'expression d'une « déviation subjective²», fait naître la tentation d'un « sur-marquage » de la parole (à l'image des *packaging* de produits sur lesquels sont ajoutés des « éclatés jaunes » qui les distinguent dans le rayonnage du supermarché). Cette logique conduit à une *simplification*, dans l'espoir d'être mieux compris, et à une *radicalisation* des discours, dans l'espoir d'être mieux identifié : deux procédés qui font progressivement disparaître de l'espace public l'expression des doutes et des nuances indispensables à la réflexion critique.

On pourrait résumer les choses ainsi : transformés en marchandises étalées publiquement, les discours – tribunes, twitts, points de vue corporatistes, travaux académiques, poèmes, livres, etc. – ne sont plus tant contradictoires (ce qui les ferait contribuer à la vitalité humaines, qui reposent sur la pluralité des hommes et de leurs opinions³) que *concurrentiels*. Ils participent à

¹ LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, op. cit., p. 127.

² ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, op. cit., §120, p. 252.

³ ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., « Politique et pluralité humaine », p. 167-171.

l'édification d'un grand « marché du récit » où les paroles s'échangent indifféremment (dans un « pluralisme sans heurt et sans fin » qui n'a plus rien de politique), sans avoir prise sur l'ordre des choses. Dans un tel contexte, les agents de la critique se voient réduits à l'impuissance. C'est d'ailleurs l'objectif des acteurs de la contre-offensive décrite par Grégoire Chamayou (et peut-être aussi plus ou moins consciemment celui des initiateurs du « Printemps des poètes », dont le « secret de la réussite » réside, selon Annie Le Brun, dans le fait de « bannir tout point de vue critique et de suspendre tout jugement¹»). Quoi qu'il en soit, l'indifférenciation des discours apparaît bien comme un ennemi mortel de la critique, dans la mesure où, précisément, « critiquer signifie en premier lieu distinguer, faire voir les différences dans ce qui se présente, pris à sa valeur faciale, comme amalgamé, obscur et non maîtrisable²».

L'homogénéisation des représentations

Faute de pouvoir distinguer les différences et les désaccords dans ce qui se présente sur le « marché du récit », nous risquons de glisser peu à peu dans sa « conspiration uniformisante³ » - l'indifférenciation des discours correspondant à un lissage et à une homogénéisation des représentations du réel. Dès lors, et en dépit de l'offre pléthorique de discours supposés contradictoires, le « marché du récit » pourrait s'avérer ne proposer que des récits monolithiques. Il se trouve que cette homogénéisation est confortée, depuis les années 1990, par ce que l'on appelle la « mondialisation » ou la « globalisation ».

Au-delà de l'extension à l'ensemble de la planète, du modèle économique et social propre au capitalisme néolibéral⁴, la globalisation renferme une dimension culturelle. Elle consiste, pour reprendre l'expression de Sarah Schulman, en « une sorte de *gentrification mondiale* ». Par ce terme, l'autrice américaine identifie le processus par lequel « les spécificités de l'expérience, de la compréhension et des besoins [locaux] sont passées sous silence par le réseau corporatiste homogénéisant et dans laquelle la connaissance (sur la médecine, l'eau, le logement, l'alimentation), les méthodes éducatives et les ressources internationales actuelles sont refusées à un grand nombre d'êtres humains pour qu'un petit nombre de privilégié.e.s puisse jouir du bonheur⁵ ». Ce qu'elle a à l'esprit au moment où elle écrit, ce sont les absurdités de la gestion de ce que l'on a appelé dans les années 1990-2000 le « sida d'Afrique ». Selon elle, au lieu de favoriser l'émergence d'une volonté politique de partage des richesses, le développement

¹ LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, op. cit., p. 123.

² BOLTANSKI, Luc, CHIAPPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 711.

³ MURAY, Philippe, *Désaccords parfaits*, op. cit., p. 24.

⁴ CUSSET, François (dir.), *Une histoire (critique) des années 1990*, op. cit., « Economie/ finance. Dix ans de mondialisation « heureuse »... », par Frédéric LORDON, p. 251-281.

⁵ SHULMAN, Sarah, *La Gentrification des esprits*, op. cit., p. 44. C'est moi qui souligne.

mondial de l'épidémie a inspiré « une mentalité insipide de charité aux citoyen.ne.s » encouragée par les opérations marketing menées « par des magasins gentrificateurs comme GAP » et qui, au bout du compte, a maintenu les pays concernés dans une situation de dépendance vis-à-vis des États-Unis. Mais nous voyons une portée plus générale dans son concept de « gentrification mondiale », que nous rapprochons de ce qu'André Gorz nomme « la destruction de la culture du quotidien », et qui consiste en un démantèlement de « l'ensemble des savoir-faire vernaculaires [...], des habitudes, des normes et des conduites allant de soi, grâce auxquels les individus peuvent interpréter, comprendre et assumer leur insertion dans ce monde qui les entoure¹».

Dans les deux cas, il s'agit d'un mouvement qui prive les êtres humains des expériences et des savoirs singuliers qui leur permettent d'interagir avec le monde qu'ils habitent. Dans les deux cas, il résulte d'une confiscation des représentations, des préjugés et savoirs traditionnels (expérience, compréhension, besoins, habitudes, normes et conduites « allant de soi ») sur lesquels reposent les modes de vie et les rapports sociaux singuliers des groupes humains, au profit de ce que l'on pourrait appeler un « récit global » constitué à la fois de discours indifférenciés, d'idéologies ou de slogans (« l'Occident veut aider l'Afrique » ; « la croissance économique génère progrès social pour tous et bien-être individuel pour chacun »), mais aussi d'images stéréotypées (par exemple, l'association du « Bien » - bonheur ou bienfaisance - à la consommation), d'une mode standardisée (par exemple, les t-shirts GAP), mais encore d'organisations urbaines rationalisées (par exemple, des zones commerciales aux entrées de ville) et de tout ce qui contribue à fabriquer la *domination par le style* du capitalisme mondial.

De quoi s'agit-il ? En gommant les spécificités de cultures qui pourraient produire des milieux mentaux d'où surgiraient des formes, des modes d'organisation, des relations, des discours, des gestes ou des activités correspondant à des intentions singulières et contextualisées territorialement (c'est-à-dire, menés par des individus sociaux situés et autonomes), la globalisation, qui ne se manifeste pas seulement par la généralisation et l'intensification des flux commerciaux et financiers dans le monde, mais aussi par l'extension d'une esthétique uniformisée produit un monde homogénéisé sur lequel les habitants humains n'ont plus de prise, et qui relève d'une aliénation à proprement parler². Une aliénation qui ne tient plus seulement à la dépossession des moyens de production et des modalités et des finalités du travail, mais aussi à la confiscation de ce que Marielle Macé nomme la « stylistique de l'existence ».

¹ GORZ, André, *Écologica, op. cit.*, « L'écologie entre expertocratie et autolimitation », p. 43-69, p. 49.

² HABER, Stéphane, *Penser le néo-capitalisme, op. cit.*, p. 108-109 : L'auteur rappelle en effet qu'« être aliéné, ce n'est pas seulement – même si c'est central – faire l'expérience de dépossession existentielle mutilantes, se voir barrer certains accès privilégiés à l'objet et au monde. C'est aussi être contraint de participer à la réalisation de fins étrangères, issues d'une réalité objective autonomisée, indûment déliée, placée au-dessus de la vie, n'agissant que dans son intérêt propre [...] ».

Dans *Styles. Critiques de nos formes de vie* (2016), la chercheuse s'intéresse à la phénoménalité de la vie, c'est-à-dire au « comment de la vie¹ » : à « ce qui se débat dans le formel de la vie² ». Elle se demande précisément « comment chacun dirige, ou est mis en situation de diriger, l'élan stylistique, gestuel, rythmique, qui participe de son humanité³ », autrement dit, comment chacun organise son apparence et les « engagements de formes⁴ » que suppose le fait de vivre ensemble. Pour elle, en effet, le style « c'est l'individuel (le « tel ») qui s'ouvre au partage, au commun⁵ ». Son travail nous sera précieux pour comprendre que la performativité de la critique requiert une articulation de la pensée critique, non seulement à une éthique ou à un mode de vie – une « attitude critique⁶ » -, mais aussi à un style de vie – une « phénoménalité critique », pourrait-on dire. Il nous permettra, en d'autres termes, d'explorer les voies concrètes par lesquelles nous pourrions sortir du mécanisme aliénant que nous venons d'identifier en retrouvant nos capacités critiques par « une individuation qui est moins une pratique de « soi » qu'une pratique du monde⁷ ».

Mais nous n'en sommes pas là. Ce que nous constatons pour l'instant, c'est que l'extension de la domination stylistique du capitalisme néolibéral tend à soumettre tout « comment de la vie » - autrement dit, tout « récit de soi et du monde » qui passe par la narration et la mise en discours, mais aussi les gestes, les vêtements, le rythme... par lesquels chacun dessine la « forme » de sa vie et de ses rapports aux autres -, la gentrification mondiale donc, tend à faire entrer toute « stylistique de l'existence » à l'intérieur de son cadre homogénéisant. Un phénomène qui pourrait avoir pour conséquence de désintégrer toute tentative critique de penser et de « diriger » nos formes de vie et les valeurs qu'elles engagent⁸. Ce qui est propre à notre époque n'étant pas tant la mutilation de « l'élan stylistique » par lequel chacun devrait faire apparaître la singularité de son existence⁹, que sa généralisation à l'ensemble du globe, d'une part, et sa propagation dans toutes les sphères de l'existence (y compris dans le domaine l'expression artistique, qui lui avait échappé jusqu'ici¹⁰), de l'autre.

¹ MACÉ, Marielle, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016, p. 13 : « La stylistique de l'existence prend en charge la question foncièrement ouverte, requérante, et toujours réengagée, du « comment » de la vie. »

² *Ibid.*, p. 15.

³ *Id.*, p. 19.

⁴ *Id.*, p. 20.

⁵ *Id.*, p. 23.

⁶ FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*

⁷ MACÉ, Marielle, *Styles, op. cit.*, p. 42.

⁸ Ce phénomène se superposerait alors à celui du « blanchiment éthique », dont nous avons vu avec Mark Hunyadi qu'il avait pour conséquence de faire adopter collectivement des modes de vie et des comportements que « personne n'a explicitement voulu » mais qui s'imposent pourtant comme « un irréversible fait accompli » (cf. HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vies, op. cit.*, p. 66).

⁹ Theodor Adorno, par exemple, a déjà repéré et analysé ce phénomène au début des années 1950 aux Etats-Unis (cf. ADORNO, Theodor, W., *Minima Moralia, op. cit.*).

¹⁰ LE BRUN, Annie, *Ce qui n'a pas de prix, op. cit.*

Outre une atteinte à la « sacralité » de l'existence modale¹, l'homogénéisation des représentations du réel et de soi - qui impose la domination stylistique de l'ordre néolibéral à travers l'urbanisme, la publicité, le marketing, la mode, et tout ce que les économistes regroupent sous le terme de « production culturelle » (y compris la littérature²) – risquent de finir par dissoudre peu à peu les facultés critiques des acteurs sociaux. Car l'analyse critique, dont nous avons rappelé qu'elle signifiait « en premier lieu distinguer³ » est intimement liée à la stylistique de l'existence, qui passe toujours par l'examen et l'évaluation⁴ (des autres styles de vie), avant d'être un moyen de se distinguer (en exposant son style). Si Marielle Macé a raison de soulever les paradoxes et les ambiguïtés de cette injonction moderne, admettons pour l'instant que nous nous trouvons en présence d'une force dissolvante particulièrement retorse, qui, en s'en prenant à nos « paysages » intérieurs (notre sensibilité et notre imagination) et extérieurs (nos habitations, nos rues, nos villes, nos campagnes), pourrait nous plonger collectivement dans un état de « tétanisation critique⁵ ».

En définitive, qu'elle passe par la gentrification des villes et des esprits, le démantèlement des savoir-faire vernaculaires, la mutilation de « l'élan stylistique », ou encore « l'envahissement des musées par l'art des vainqueurs⁶ » et le « pillage des contre-culture⁷ », la globalisation homogénéise nos représentations du réel et de nous-mêmes, et étend son hégémonie sur nos valeurs, nos discours, nos représentations, nos goûts et nos rapports sociaux, tout en maintenant l'illusion selon laquelle nous serions libres de choisir notre style de vie, de nous distinguer et même de critiquer l'ordre des choses, alors que nous ne faisons qu'alimenter l'offre de ce « marché du récit monolithique » auquel pourrait désormais se réduire notre monde vécu.

Comment résister à un tel processus et espérer ainsi reconquérir notre « comment de la vie » et, avec lui, notre faculté critique ? À la fin de *Ce qui n'a pas de prix* (2018), Annie Le Brun invite chacun à « trouver les moyens d'instaurer le sabotage systématique, individuel ou collectif » de la globalisation ou, à défaut, à « emprunter des chemins de traverse pour y échapper⁸ ». Ces chemins ressemblent malheureusement à une invitation à adopter une attitude critique séparatiste, dont nous avons vu qu'elle risquait de s'apparenter à une capitulation. Reste

¹ MACÉ, Marielle, *Styles*, op. cit., p. 16-17 : A travers l'analyse de l'œuvre de Pasolini, l'auteure explore la « sacralité du style » comme « promesse de rayonnement » de toute existence.

² MURAY, Philippe, *Désaccords parfaits*, op. cit., « L'époque et son roman » (1989), p. 39-45.

³ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 711 : « Critiquer signifie en premier lieu distinguer, faire voir les différences dans ce qui se présente, pris à sa valeur faciale, comme amalgamé, obscur et non maîtrisable. »

⁴ MACÉ, Marielle, *Styles*, op. cit., p. 122 : « C'est bien cette composante évaluative que Bourdieu a associé toujours aux « styles de vie ». »

⁵ LE BRUN, Annie, *Ce qui n'a pas de prix*, op. cit., p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷ *Id.* p. 103.

⁸ *Id.*, p. 168-169.

le sabotage, comme dernier recours d'une critique qui n'aurait pas renoncé à sa performativité. Mais comment saboter un monde univoque ?

Le retrait dans un monde univoque

Dans *La privation de monde* (2019)¹, Franck Fischbach soutient la thèse selon laquelle le processus de mondialisation, aurait pour conséquence une privation, une « perte du monde² ». Selon lui, en effet, le fait d'avoir un monde plus unifié et homogène que jamais, c'est-à-dire le fait de vivre dans une réalité sociale étendue aux dimensions du globe terrestre, non seulement est « parfaitement compatible avec le fait que nous soyons des êtres privés de monde », mais « c'est là en définitive la condition même qui a fait que nous sommes désormais privés du monde³ ». En d'autres termes, l'extension planétaire du capitalisme néolibéral aurait pour résultat, en enfermant presque toute forme de société dans son cadre économique, social et culturel, de faire disparaître « le monde » entendu comme mode d'existence (« être-au-monde ») et comme habitat (« être-dans-le-monde »). Ainsi serions-nous parvenus à cette situation paradoxale qui consiste à « vivre dans une réalité sociale mondiale [tout en étant] privés de monde » (c'est-à-dire dessaisis de la mondanité de notre existence). Privés de monde où exister (hors de nous-mêmes et auprès des autres), nous serions dès lors condamnés à coller à nous-mêmes⁴. Sans discuter sa thèse, laissons-lui nous inspirer un raisonnement par analogie.

Ce que Franck Fischbach nomme « monde » s'apparente à ce que nous avons nommé « monde vécu », qui désigne à la fois le milieu « mental » (ou encore, le paysage intérieur) constitué de représentations, de valeurs, de préjugés, de savoir-faire vernaculaires, d'élans stylistiques, etc., qui fonde notre mode d'existence, et le milieu ambiant (ou encore, le paysage extérieur) composé par les organisations sociales, les modes de vie, les interfaces digitaux, les environnements urbains, les domiciles, etc., qui forme notre « habitat ». Nous avons observé l'effet de « l'ordre du plein » sur ce monde vécu : par saturation de positivité et prohibition de la négativité, il provoque un repli sur le réel : une assignation à résidence dans « ce qui est ». A ce processus s'ajoute celui qui provient de l'emprise du récit monolithique : la marchandisation qui indifférencie les discours empêche l'expression contradictoire et performative, tandis que l'hégémonie stylistique qui caractérise la mondialisation tend à homogénéiser les représentations narratives, formelles, urbanistiques, rythmiques... de nous-mêmes et du monde. En définitive,

¹ FISCHBACH, Franck, *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2019.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Id.*, p. 12.

⁴ *Id.*, p. 39 : « Le sujet est celui qui s'épuise à être auprès de soi justement parce qu'il a été privé de sa possibilité essentielle qui est celle d'être au plus loin de soi, dans le monde, auprès du monde et auprès des autres. »

nous arrivons aussi au constat de la privation, de la perte du « monde vécu ». Ou, plus précisément, au constat d'une adhérence entre le « monde vécu » et la réalité sociale. En somme, les modalités par lesquelles procède la dissolution de la critique aboutissent au rétrécissement du « monde vécu » à l'expression univoque qu'en donne la réalité sociale.

Autant dire que ce retrait dans « un monde qui se suffit à lui-même¹ » - un monde qui, en se confondant avec la réalité « qui est », n'offre plus de « réserve de possibles » où puiser de quoi la contester -, ce retrait risque de signer la défaite de la pensée comme de la réalisation pratique de la critique. En outre, en invalidant le possible au profit de l'effectif (« ce qui est » et « qui se tient »), ce processus pourrait renfermer les mêmes ressorts désarmants que l'acceptation téléologique de l'histoire véhiculée par les concepts de révolution ou de transition : en privant la critique d'une articulation à l'incertitude – avenir imprévisible ou expérience (et représentations) équivoques –, il semble la condamner à n'être qu'un jugement moral de l'histoire ou une doublure de l'ordre existant. Cette remarque pourrait laisser deviner l'existence d'un lien et d'une articulation de même nature entre la critique et la crise et entre la critique et le monde. Le « monde » jouerait-il un rôle similaire à celui que joue la crise comme « charge explosive » nécessaire à la performativité de la critique ? Et le retrait dans un monde univoque pourrait-il être un symptôme, symétrique à la « crise sans fin », au désamorçage de cette charge ?

Luc Boltanski peut nous aider à clarifier les choses. « La question de la relation entre, d'un côté, ce qui se tient et, de l'autre, ce qui se trouve frappé d'incertitude ouvrant ainsi la voie à la critique, ne peut être complètement déployée si l'on se situe sur le seul plan de la *réalité*² », écrit-il dans *De la critique*. Aussi définit-il « le monde » comme le « fond » contenant « tout ce qui arrive³ » (ce qui doit être entendu comme « tout ce qui peut arriver », et non comme la somme totale des possibles⁴), et au sein duquel se détache la réalité sociale. Dès lors, « quelque chose du monde se manifeste précisément chaque fois que des événements ou des expériences, dont la possibilité – ou, dans le langage de la gouvernance moderne, la « probabilité » - n'avait pas été insérée dans le dessin de la réalité, se rendent présents dans la parole et/ou accèdent au registre de l'action, individuelle ou collective⁵ ». Une « manifestation du monde », un « événement », que l'on peut aussi entendre comme l'autre nom de la crise, ce moment décisif dans l'évolution d'un

¹ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 205 : « En se fermant l'accès à ce domaine, la philosophie positive érige un monde qui se suffit à lui-même, fermé, bien protégé contre l'intervention des facteurs externes perturbants. »

² BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, op. cit., p. 93.

³ *Ibid.* : « La réalité tend à se confondre avec ce qui paraît se tenir, en quelque sorte, par sa seule force, c'est-à-dire avec l'ordre. [...] Parler de la réalité en ces termes revient à en relativiser la portée et, par là, à suggérer qu'elle se détache sur un fond au sein duquel elle ne peut être résorbée. Ce fond, nous l'appellerons *le monde*, considéré comme étant – pour reprendre la formule de Wittgenstein – « tout ce qui arrive ». »

⁴ *Id.* : « Alors que l'on peut faire le projet de connaître et de représenter la réalité, le dessein de décrire le monde, dans ce qui serait sa totalité, n'est à la portée de personne. »

⁵ *Id.*, p. 93-94.

processus incertain. Ceci nous permet de préciser la nature de l'articulation entre la critique, la crise et le monde, et de mieux comprendre pourquoi la crise durable (et même « sans fin »), qui caractérise notre époque coïncide avec le désarmement de la critique.

Disons-le ainsi : tant que le monde vécu n'adhère pas totalement avec la réalité sociale, c'est-à-dire tant qu'il se présente comme un « fond » plus vaste qui contient d'autres possibles que ceux qui se trouvent *réalisés* dans la réalité (que cette réalité soit actuelle ou future, sous la forme de l'historicisme, cette projection historique déterminée, c'est-à-dire déjà « réalisée »), alors, non seulement la pensée critique peut s'exercer – en allant puiser dans la « réserve de possibles » du monde de quoi contester « ce qui est » – mais la praxis critique peut aussi s'avérer capable, à de rares occasions, de changer l'ordre des choses en allumant la charge explosive contenue dans la crise comprise comme ce moment (fugitif) où « le monde se trouve incorporé à la réalité¹».

Autrement dit, tant que le monde, en se distinguant de la réalité, demeure suffisamment équivoque pour contenir un « autre monde » - où la pensée critique peut trouver de quoi questionner « ce qu'il en est de ce qui est²», et d'où peut surgir la crise dont la praxis a besoin pour faire apparaître l'étincelle transformative (qui peut se manifester, par exemple, dans la révolte), alors la critique peut prétendre transformer la réalité sociale. Mais si la réalité, gonflée de positivité, saturée de sens et figée par une homogénéité narrative, « absorbe » et assimile l'entièreté du monde (au lieu d'en incorporer fugitivement certains possibles non réalisés), alors disparaît la réserve des possibles propre au monde et s'installe la « crise sans fin » où se perd la critique. Aussi la dissolution de la critique apparaît-elle comme un processus redoutable et peut-être plus déterminant encore que sa captation pour expliquer l'impuissance actuelle de la critique. En faisant adhérer la totalité du monde vécu à la réalité sociale, elle pourrait nous condamner à exister dans un « monde-réalité » : un monde univoque privé de possibles, une réalité privée de ses possibilités de métamorphoses, une crise sans fin qui a sur la critique l'effet inverse de la crise puisqu'elle la désagrège au lieu d'en libérer la puissance.

Nous voici donc retirés dans un monde univoque, « baignant de gré ou de force dans cette époque inadmissible comme des poissons crevés dans les eaux de vaisselle³», ce bain d'acide qui décompose la critique. Mais nous ne sommes restés pour l'instant qu'à la surface du milieu ambiant dans lequel baigne la majeure partie de l'humanité en ce début de XXI^e siècle. Après avoir observé comment l'ordre du plein tendait à replier le réel sur les faits, et comment l'emprise

¹ *Ibid.*, p. 201 : « La crise est le moment par excellence où le monde se trouve incorporé à la réalité, qui se manifeste comme si elle était dotée d'une existence autonome [...] »

² *Id.*, p. 92.

³ MURAY, Philippe, *Désaccords parfaits, op. cit.*, p. 12.

du récit monolithique faisait coïncider le monde avec la réalité, il nous faut maintenant plonger plus profondément dans le « bain culturel » propre à notre époque pour examiner comment l'appareil algorithmique pourrait tendre un piège encore plus sournois à la critique.

2.3. L'appareil algorithmique

Si l'idéal d'abondance, l'injonction au « remplissage », la prescription de la positivité, la proscription de la négativité, la saturation de sens, l'indifférenciation des discours, l'homogénéisation des formes et des représentations du réel, et enfin le repli dans un monde univoque conditionnent nos modes de pensée et de vie et concourent ainsi à désarmer nos facultés critiques, il existe, au-delà de ces manifestations apparentes, un processus sous-jacent qui menace de coloniser progressivement nos existences par des opérations de calcul qui se substituent au mouvement réflexif de la pensée. Ce processus entérine la victoire de la positivité, cette approche scientifique du réel qui s'exprime de nos jours à travers des modalités telles que la « rationalité technologique » diagnostiquée par Herbert Marcuse dès les années 1960¹, la « raison économique » explorée par André Gorz dans les années 1980-1990², ou encore la « Raison utilitaire » que dénonce le mouvement du *Bulletin du MAUSS* depuis plus de trente ans³. Remarquons qu'il se déroule avec notre collaboration à tous, puisqu'en succombant à l'attrait d'une rationalité limitée à sa dimension opératoire, nous participons activement à l'installation d'un dispositif de pouvoir fondé sur les technologies numériques : un « appareil algorithmique ».

L'appareil algorithmique a pour point de départ une croyance : celle selon laquelle l'agir humain - et par conséquent, les échanges et les relations sociales -, repose sur des motivations individuelles traduisibles sous la forme de calculs, à commencer par des calculs d'intérêts rationnels. C'est dans le domaine des sciences économiques que la « théorie du choix rationnel » - héritière des théories économiques anglo-saxonnes des XVII^e et XVIII^e siècles (telles le libéralisme, l'individualisme, l'empirisme ou l'utilitarisme) - a d'abord été formulée puis s'est imposée dans les écoles dites classiques⁴ et néo-classiques⁵, avant d'être appliquée (non sans contestations et existence de contre-courants) aux sciences sociales, aux sciences politiques⁶ ou

¹ MARCUSE, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit.

² GORZ, André, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* (1988), Paris, Galilée, ed. poche Gallimard, 2004.

³ CAILLÉ, Alain, *Critique de la raison utilitaire*, op. cit. Le Mouvement du MAUSS, créé à la fin des années 1980 par Alain Caillé et un collectif de chercheurs en sciences humaines, doit son nom à Marcel Mauss, l'auteur de *l'Essai sur le don* (1925). Il vise à opposer à la « Raison utilitaire », « une pensée de la complexité, de l'auto-poïèse, de l'émergence ou du holisme » qui recèle « une dimension de gratuité ; celle par laquelle les effets excèdent leurs causes assignables. » (p. 10).

⁴ L'école classique en économie regroupe des économistes du XVII^e et du XIX^e siècles. Ses membres les plus illustres sont Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), Thomas Malthus (1766-1834) et John Stuart Mill (1806-1873).

⁵ Succédant à l'école classique, l'école néoclassique promeut une formalisation mathématique de l'économie. Bien que contestée par de nombreux économistes, elle est toujours opérante à l'heure actuelle.

⁶ Jérémy Bentham (1748-1832) a ainsi théorisé le principe politique de « maximisation de l'utilité collective ».

encore à la psychologie. Renforcée, depuis le XX^e siècle, par le behaviourisme¹, la théorie du choix rationnel attribue aux agents économiques ainsi qu'aux acteurs sociaux ou politiques un « comportement rationnel » qui consiste à « maximiser leur utilité espérée », autrement dit, à rechercher le plus grand profit pour le moindre effort et le moindre « mal ». Ce qui ne signifie pas forcément que les agents aient besoin de se livrer au calcul de maximisation à proprement parler pour se conduire de manière rationnelle, mais qu'ils agissent en fonction du classement plus ou moins conscient d'options (selon l'importance des risques encourus et des gains espérés), et que les penchants, désirs ou intentions qu'ils expriment sont toujours le résultat de ce classement.

Sans entrer dans le détail, comprenons que cette théorie érige en principe de vie la maximisation de l'utilité espérée qui, en tant que facteur déterminant de l'action, « écraserait » toute autre considération, en particulier d'ordre moral ou éthique, mais aussi d'ordre esthétique (une considération à l'origine du panache, par exemple), affectif (que l'on retrouve dans le geste passionné), ou tout simplement désintéressée ou gratuite (à l'instar du don²). Ou, pour emprunter le vocabulaire de la sociologie, la théorie du choix rationnel érige les finalités - objectif, but ou projet qui supposent un calcul rationnel des moyens à mettre en œuvre pour les réaliser – en unique « ressource cognitive » de l'action (au détriment par exemple des valeurs, des affects ou même des routines³). Elle opère donc un réductionnisme - André Gorz parle d'un « réductionnisme unidimensionnel⁴ » - qui, en écartant de la rationalité tout ce qui appartient au champ pourtant énorme du non-utilitaire (pensé, dès lors, sous le registre du luxe, plus ou moins superflu, ou de l'idéal inaccessible, car pas de ce monde), réduit l'action au calcul.

Le problème n'est pas tant que ce réductionnisme « dégrade la raison en rationalisme, la science en scientisme et la démocratie en technocratie⁵ » (ce qui confirme le diagnostic que nous avons déjà posé), ni même, pour citer Marx, qu'il « noie les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité à quatre sous dans les eaux glacées du calcul égoïste⁶ », mais qu'il repose sur le postulat selon lequel, si les hommes sont intéressés, égoïstes et calculateurs, c'est par nature. Car, ce faisant, l'utilitarisme se transforme en système de légitimation du monde « qui est » (et donc du capitalisme, son modèle

¹ Le behaviourisme (ou comportementalisme), est un concept de la psychologie selon lequel le comportement observable est essentiellement conditionné, soit par les mécanismes de réponse réflexe à un stimulus donné, soit par l'histoire des interactions de l'individu avec son environnement (punitions passées, par exemple). L'approche behavioriste vise à mettre au jour des relations statistiquement significatives entre les variables de l'environnement et les mesures du comportement étudié, sans faire appel au psychisme comme mécanisme explicatif. Elle inspire aujourd'hui la théorie du *nudge*, qui fait valoir que des suggestions indirectes peuvent, sans forcer, influencer les motivations, les incitations et la prise de décision des groupes et des individus, et qui a valu son prix Nobel à Richard H. Thaler, en 2017.

² Nous sommes avertis qu'il existe des formes de don qui ne sont pas exemptes d'utilitarisme. Mais certaines le sont.

³ GROSSETTI, Michel, *Sociologie de l'imprévisible. Dynamiques de l'activité et des formes sociales*, Paris, Puf, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2004, « Les ressources cognitives », p. 80-102.

⁴ GORZ, André, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, 1988, Paris, Galilée, ed. poche Gallimard, 2004, p. 40.

⁵ CAILLÉ, Alain, *Critique de la raison utilitaire*, op. cit., p. 9.

⁶ MARX, Karl, *Le manifeste du Parti communiste*, op. cit., p. 21-22.

économique et social dominant), et autorise la société occidentale à se voir comme le point d'aboutissement d'une évolution qui s'imposerait à toutes les sociétés¹.

Nous aurons l'occasion d'étudier ce qui apparaît comme une nouvelle manifestation de la pente téléologique, dont nous avons vu qu'elle constituait un écueil de la pensée moderne et qu'elle nuisait au projet critique en faisant disparaître les « possibles » qui résident dans « le monde », sur lesquels elle a besoin de s'articuler pour espérer déstabiliser le réel. Pour l'instant, retenons simplement que ce réductionnisme érigé en loi naturelle règne toujours dans nos sociétés. Pour Alain Caillé, l'utilitarisme « ne représente pas un système philosophique particulier ou une composante parmi d'autres de l'imaginaire dominant dans les sociétés modernes. Bien plutôt, il est devenu cet imaginaire même² ». Autrement dit, il forme « l'infrastructure conceptuelle des représentations³ » contenues dans le « bain culturel » dont nous avons observé les effets dissolvants sur la critique. Au bout du compte, avant même que se déploient l'ordre du plein et l'emprise du récit monolithique, l'acception « opérationnelle » (ou « calculante ») de la Raison qui sous-tend les approches techno-scientifiques, économiques et administratives de nos sociétés attaque radicalement la critique, en « rendant la dimension transcendante irréaliste ou irréaliste, ou bien en transposant ses contenus dans des contextes opérationnels⁴ ».

Mais le danger de l'utilitarisme ne s'arrête pas là. Il consiste aussi, en prétendant modéliser mathématiquement les comportements humains, à dissimuler sous une neutralité affichée une forme de positivité⁵ qui « favorise une organisation sociale spécifique [...] qui peut pratiquement se prêter à toutes les fins⁶ ». Ce qui signifie que l'acception strictement utilitariste de la raison la détourne du questionnement relatif à la finalité de l'action – celle du travail ou de l'action politique, par exemple - et empêche, comme l'a noté Mark Hunyadi à propos des modes de vie engendrés par les technologies numériques, « toute possibilité d'évaluation collective du monde commun, au nom de la neutralité⁷ ». Il se trouve qu'en faisant l'impasse sur l'évaluation des objectifs visés – puisque seule la modélisation, qui permet la prédiction et éventuellement la correction intéresse la Raison utilitaire -, elle contribue aussi à ériger en dogme le lieu commun

¹ CAILLÉ, Alain, *Critique de la raison utilitaire*, op. cit., p. 83 : « Parce que le rationalisme s'appuie sur une forme ou une autre d'évolutionnisme, c'est-à-dire sur la certitude que la société occidentale révèle la vérité cachée des autres sociétés et qu'elle en constitue le point d'aboutissement unique. »

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Id.*, p. 20.

⁴ MARCUSE, Herbert, *Le problème du changement social dans la société technologique*, suivi de *Marxisme et féminisme*, dates ?, trad. B. Baker, Paris, Homnisphères, coll. Horizon critique, 2007, p. 70.

⁵ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 180 : « Il est vrai, la rationalité de la science pure est libre de valeur, elle ne stipule aucune fin pratique, elle est « neutre » à l'égard de toutes les valeurs étrangères qui peuvent lui être imposées. Mais cette neutralité est en fait un caractère positif. »

⁶ *Ibid.*, p. 180 : « La rationalité scientifique favorise une organisation sociale spécifique parce que justement elle fait le projet d'une simple forme (ou d'une simple matière – ici les termes opposés convergent) qui peut pratiquement se prêter à toutes les fins. »

⁷ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, op. cit., p. 30.

selon lequel « la fin justifie les moyens ». Hannah Arendt a su, tout au long de son œuvre, pointer les dangers éthiques et politiques que recelait ce qui fut sans doute l'une des idées reçues les mieux partagées du XX^e siècle, et qui continue de l'être au début du XXI^e siècle. En attendant d'être en mesure d'observer les problèmes éthiques, politiques et existentiels qu'il pose, dégageons deux postulats : d'une part, le fait que ce principe constitue sans doute la racine du productivisme (lui-même étant l'une des sources de la crise écologique actuelle), et d'autre part, le fait qu'en faisant coïncider l'action avec la fabrication, il fait disparaître l'indétermination propre à l'action (et donc, potentiellement, l'effectivité de la critique).

Voilà cernées les difficultés que les croyances et les principes qui fondent l'appareil algorithmique posent à l'exercice de la pensée critique. Tâchons maintenant d'en saisir plus finement les mécanismes pour comprendre comment, en domestiquant les sujets et en pulvérisant les individus qui composent la société, il risque de faire disparaître jusqu'aux conditions de possibilité de la critique, tant comme projet que comme attitude.

Le triomphe du calcul

L'appareil algorithmique consacre la victoire de la rationalité fonctionnelle. Voilà qui résonne comme un récit monolithique. Aussi nous pressons-nous d'ajouter que de nombreuses voix n'ont cessé, depuis que ce réductionnisme triomphe en Occident et dans la plupart des régions du monde, de proposer des récits alternatifs, comme autant de « brèches » qui pourraient finir par le fissurer. Sans revenir pour l'instant sur l'ambivalence de l'héritage des Lumières¹, et sans détailler l'histoire et les positions des mouvements qui ont mis en cause l'hégémonie de « la pensée occidentale » (tiers-mondisme, alter-mondialisme, oppositions propres au monde musulman, etc.), rappelons seulement que les adeptes de la Théorie critique n'ont eu de cesse, depuis la création de l'école de Francfort, de contester l'emprise de ce que Mark Horkheimer et Theodor Adorno ont appelé la « Raison totalitaire²», et que nous pouvons nommer indifféremment fonctionnalisme, Raison utilitaire, Raison calculante, rationalité technologique ou rationalité économique. Et précisons que notre propre démarche est portée par l'espoir de contribuer à élargir ces brèches. Mais cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître que, depuis près de trois cents ans, la Raison calculante domine les esprits et façonne l'ordre du monde.

Le juriste et philosophe Alain Supiot fait partie des penseurs actuels du phénomène. Pour l'auteur de *La Gouvernance par les nombres*³ (2015), ce qui est à l'œuvre aujourd'hui n'est autre

¹ LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, EHESS /Gallimard/ Seuil, 2019.

² ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER, Mark, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques (1944-1969)*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1974, p. 28 : « La Raison est totalitaire. »

³ SUPIOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres*, op. cit.

que « le rêve de l'harmonie par le calcul¹», ce rêve ancien, qui remonte au moins à Platon (dont *La République*² devait être gouvernée par la science de ses gardiens) et dont nous avons observé l'une des manifestations récentes sous la forme de la tentation épistocratique. Mais la « fascination pour les nombres et leur pouvoir ordonnateur³» prend de nos jours une forme plus prégnante encore, dans la mesure où les progrès technologiques permettent effectivement, non plus seulement de penser mais de *résoudre* - notamment grâce aux algorithmes et à l'Intelligence Artificielle - nombre de problèmes quotidiens, organisationnels, juridiques, politiques et même existentiels. Aussi la rationalité calculante tire-t-elle son autorité d'une double démonstration de force : premièrement, elle est parvenue, au cours des siècles derniers (et donc, durant l'essor du capitalisme) à « s'émanciper de tous les autres principes de rationalité pour les soumettre à sa dictature⁴», et deuxièmement, l'extraordinaire efficacité de ses applications concrètes dans nos vies quotidiennes semblent confirmer chaque jour sa supériorité par rapport à toute autre forme de rationalité et de principe organisateur de la réalité sociale. Aussi la gouvernance par les nombres ne doit-elle pas seulement son omnipotence à la puissance qu'elle exerce sur nos imaginaires, mais aussi à la démonstration quotidienne de son efficacité. Au point que l'on peut dire ceci : si un mode de pensée a été capable de changer le monde, il se pourrait que ce soit, non pas la critique, mais bien la Raison calculante à l'origine de l'empire algorithmique où se déroule désormais l'essentiel de nos existences.

De fait, c'est à la puissance du calcul que s'en remettent aujourd'hui de plus en plus gouvernants et de gouvernés pour tenter de résoudre les problèmes considérables auxquels ils sont confrontés en ce début des années 2020. Ainsi, la surveillance électronique, le télétravail et la vaccination massive sont censés nous permettre d'en finir avec la crise consécutive à l'épidémie de Covid-19 ; les batteries électriques, les champs éoliens et le recours au *nudging* doivent nous permettre de maîtriser le dérèglement climatique ; et l'administration pacifique⁵ de nos existences promet de maintenir coûte que coûte la stabilité de démocraties libérales de plus en plus contestées et minées par leurs dérives et leurs rigidités⁶.

¹ SUPIOT, Alain, « Le rêve de l'harmonie par le calcul », *Le Monde diplomatique*, février 2015.

² PLATON, *La République*, *op. cit.* Précisons toutefois que la République telle que la conçoit Platon n'est pas régulée seulement par le calcul mais aussi par l'idée du Bien.

³ SUPIOT, Alain, « Le rêve de l'harmonie par le calcul », *op. cit.*

⁴ GORZ, André, *Métamorphoses du travail, Critique de la raison économique*, 1988, Paris, Galilée, ed. poche Gallimard, 2004, p. 38 : « Le capitalisme industriel n'a pu prendre son essor qu'à partir du moment où la rationalité économique s'est émancipée de tous les autres principes de rationalité pour les soumettre à sa dictature. »

⁵ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 41 : L'auteur parle de « pacification de l'existence ».

⁶ LEDERLIN, Fanny, « Qu'est-ce qu'une démocratie vivante ? Réflexions sur le salut des démocraties libérales », mémoire de Master II de philosophie politique soutenu sous la direction d'Hélène L'Heuillet, Sorbonne Université, 2018, première partie.

« L'administration pacifique de nos existences » : telle est la définition du néolibéralisme propre à ce que Serge Audier identifie comme la « grille néo-foucauldienne¹». En effet, dans ses conférences au Collège de France², Michel Foucault a livré une interprétation éclairante des mécanismes gouvernementaux attachés aux démocraties occidentales de la fin des années 1970. « Le but des néo-libéraux, explique-t-il, [...] est de projeter sur un art général de gouverner les principes formels d'une économie de marché³». Ce principe, qui réduit le gouvernement des affaires humaines à la gouvernance de « ressources humaines », se fonde sur une conviction : celle selon laquelle « *homo œconomicus* » est un individu gouvernable. Et sur une obsession : analyser (de manière à pouvoir ensuite anticiper et influencer) le calcul des individus. « Quel a été le calcul, qui d'ailleurs peut être aveugle, qui peut être insuffisant, mais quel a été le calcul qui a fait qu'étant donné des ressources rares, un individu ou des individus ont décidé de les affecter à telle fin plutôt qu'à telle autre ?⁴ » : telle est la question que se posent les dirigeants des sociétés néolibérales, qu'il s'agisse des patrons d'entreprise et responsables commerciaux et marketing (qui se demandent quotidiennement « comment celui qui travaille utilise les ressources dont il dispose »), ou des gouvernants politiques qui essaient comme eux, par l'analyse de la rationalité interne des individus qu'ils gouvernent, de dégager « la programmation stratégique de leur activité⁵ ». En d'autres termes, la doctrine économique néolibérale consiste, selon Michel Foucault, en l'« analyse d'un comportement humain et de la rationalité interne de ce comportement humain⁶ » dans le but de programmer des actions conformes : travailler, consommer, épargner, se reproduire, voter, se faire vacciner, etc. Ce qui signifie, pour reprendre les mots d'Alain Supiot, que « la gouvernance ne repose plus, contrairement au gouvernement, sur la subordination des individus, mais sur leur programmation⁷ ».

Il se trouve que, grâce aux progrès technologiques, cette doctrine peut désormais être appliquée littéralement dans nos sociétés, ainsi qu'en témoignent par exemple l'usage des *big datas*⁸ par les informaticiens et les experts marketing, la diffusion d'applications et de gadgets robotiques (tels les assistants personnels intelligents du type « Siri » ou « Alicia ») dans la population, les recours au *nudging* (y compris en politique) ou encore la pédagogie fondée sur

¹ AUDIER, Serge, *Néolibéralisme(s)*, op. cit., p. 22 et suiv.

² FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, op. cit.

³ *Ibid.*, p. 136.

⁴ *Id.*, p. 229.

⁵ *Id.* : « L'économie ce n'est donc plus l'analyse de processus, c'est l'analyse d'une activité. Ce n'est donc plus l'analyse de la logique historique de processus, c'est l'analyse de la rationalité interne, de la programmation stratégique de l'activité des individus. »

⁶ *Id.*, p. 228-229.

⁷ SUPIOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres*, op. cit., p. 48.

⁸ Les *big datas* désignent de grandes quantités de données produites par les utilisateurs des technologies numériques qui, une fois collectées (au moyen notamment de « cookies » qui traquent les recherches de mots et les clics des usagers d'Internet), constituent des ressources d'information qui, une fois analysées, permettent d'identifier des phénomènes sociaux avec plus de précision que l'étude statistique.

les neurosciences. Et cette mise en pratique a pour conséquence, comme l'avait aussi pressenti Herbert Marcuse avant Michel Foucault, d'« obtenir la cohésion des forces sociales dans un mouvement double, un fonctionnalisme écrasant et une amélioration croissante du standard de vie¹» (ou, disons, du « confort » ou de la « fluidité » de la vie). C'est ainsi que la doctrine économique néolibérale édifie progressivement une réalité sociale réduite au calcul.

Quarante ans après les conférences de Michel Foucault, comment ne pas voir dans nos expériences quotidiennes une confirmation de ses analyses, qui peuvent d'ailleurs étayer les conclusions auxquelles nous a conduit jusqu'à présent l'observation du processus de dissolution de la critique ? Si l'ordre du plein et l'emprise du récit monolithique parviennent si aisément à replier le réel sur les faits et à faire coïncider le monde avec la réalité, c'est aussi et peut-être d'abord parce qu'en nous traitant comme des sujets « gouvernementalisables²», les techniques de pouvoir déployées par l'appareil algorithmique nous habituent à nous conduire et à nous comporter comme des *homo œconomicus*, c'est-à-dire comme des sujets « sensibles à des modifications dans les variables du milieu et qui y répondent de façon non aléatoire, de façon donc systématique³». Autrement dit, comme des individus prévisibles et programmables.

Quel processus d'anéantissement de la critique pourrait être plus puissant que celui-ci ? Alors que la critique peut encore s'exercer dans un dispositif de gouvernementalité fondé sur la Raison statistique – qui, dans la mesure où elle construit des espaces de comparaison, des référents communs, des critères et des moyennes, peut toujours entrer en conflit avec d'autres raisons (et ce, y compris dans un régime épistocratique)⁴ -, elle ne dispose plus, dans un régime de gouvernementalité fondé sur la Raison calculante (ou algorithmique), d'aucun espace où pouvoir introduire son « jeu » avec « ce qui est ». Dès lors, peu importe que la théorie du choix rationnel soit un réductionnisme et peu importe aussi que la modélisation mathématique soit un découpage minimaliste qui reste en surface et ignore la complexité de la vie organique⁵. Et peu importe, finalement, que la programmation des comportements se heurte régulièrement à des résistances (Nuit Debout, Gilets Jaunes, « Antivax », *Stop Oil*, etc.) : la Raison algorithmique fabrique bien aujourd'hui une réalité sociale à son image. Une réalité sociale où les sujets se

¹ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 16.

² FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 258.

³ *Ibid.*, p. 273 : « L'homo œconomicus, c'est celui qui accepte la réalité. La conduite rationnelle, c'est toute conduite qui est sensible à des modifications dans les variables du milieu et qui y répond de façon non aléatoire, de façon donc systématique, et l'économie va donc pouvoir se définir comme la science de la systématité des réponses aux variables du milieu. »

⁴ DESROSIÈRES, Alain, *Pour une sociologie historique de la quantification*, op. cit., chapitre 5 « Discuter l'indiscutable : raison statistique et espace public », p. 77-100. L'auteur fait remonter aux années 1970 le déclin de la raison statistique.

⁵ BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fabriquer le vivant ?*, Paris, La Découverte, 2012, p. 50 : « Toute fonction est une fiction. ». Et plus loin : « La modélisation mathématique (et numérique) qui est au fondement de l'utopie des thuriféraires de la nouvelle idéologie du progrès, tenants de « l'homme augmenté », reste beaucoup trop en surface par rapport aux réalités profondes du fonctionnement organique intégré, par essence non décomposable. » (p. 52).

voient « domestiqués » (c'est-à-dire privés de leur individualité) et réduits à l'état de « profils ». Livrés à la clarté d'une gouvernance algorithmique dont ils sont - par leurs comportements et sans avoir à s'en préoccuper (encore moins à y réfléchir) - la propre norme, ils se voient peu à peu délestés de toute responsabilité éthique et politique.

La gouvernance par les nombres

Une fois cernée la doctrine propre à l'appareil algorithmique, identifions les techniques de gouvernementalité par lesquelles il maintient son joug. Commençons par remarquer que la gouvernance algorithmique (ou gouvernance par les nombres) présente les caractéristiques d'une hégémonie culturelle au sens gramscien du terme, dans la mesure où elle « domine l'imaginaire contemporain¹» tout en transformant l'environnement social, à commencer par l'organisation du travail (ne serait-ce qu'à travers les modalités de travail proposées par les plateformes numériques²). Et parce que cette domination s'établit, non par la coercition, mais au moyen du consentement de ce que l'on peut appeler des « alliés de classe³» (les *managers*, consultants, responsables RH et marketing, sans oublier les codeurs et designers qui concrétisent et déploient les stratégies de la classe dirigeante) aussi bien que d'une majorité des membres de la société qui succombe à son attraction⁴. Pour valider la pertinence de ce rapprochement, nous devons cependant vérifier si la gouvernance propre à l'appareil algorithmique fonctionne effectivement telle une hégémonie qui, en plus de créer un nouveau terrain idéologique – le triomphe de la Raison calculante que consacre la doctrine économique néolibérale – détermine aussi, pour reprendre les mots d'Antonio Gramsci, « une réforme des consciences et des méthodes de connaissance⁵». Si tel est le cas, il nous faudra alors examiner les conséquences que ces réformes pourraient avoir sur la critique, tant comme attitude (ou réforme de conscience) que comme projet (ou méthode de connaissance).

Nous l'avons déjà évoqué, la normativité propre à la gouvernance algorithmique ne repose pas sur un principe de législation mais sur celui d'une programmation⁶. Cela signifie que, dans la société algorithmique, il n'est plus attendu des hommes et des femmes qu'ils agissent librement

¹ SUPIOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres*, op. cit., p. 23 : « Le renversement du règne de la loi au profit de la gouvernance par les nombres s'inscrit dans l'histoire longue du rêve de l'harmonie par le calcul, dont le dernier avatar, la révolution numérique, domine l'imaginaire contemporain »

² Le modèle économique et social des plateformes numériques consiste à mettre en relation, via un algorithme, des usagers et des travailleurs dits « indépendants ».

³ HOARE, George, SPERBER, Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, op. cit. : L'hégémonie telle que la conçoit Antonio Gramsci repose sur le consentement des groupes alliés (à la classe hégémonique) qu'il appelle aussi des « forces auxiliaires ».

⁴ *Ibid.*, p. 97 : « Le tandem « consentement-société civile » est un ingrédient crucial de l'hégémonie au sens gramscien. »

⁵ *Id.*, p. 102.

⁶ SUPIOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres*, op. cit., p. 23 : « L'imaginaire cybernétique conduit à penser la normativité non plus en termes de législation mais en termes de programmation. »

dans le cadre des bornes fixées par la loi – tels des sujets pouvant toujours exercer leurs facultés critiques -, mais qu'ils réagissent en temps réel, conformément aux multiples signaux qui leur parviennent (notifications d'applications, bannières publicitaires, dispositifs de *nudging*, et tout autre type de stimuli), pour atteindre les objectifs qui leur sont assignés (par les plateformes numériques, les marchands, les responsables politiques, les éducateurs, etc.), et qu'ils croient bien souvent s'assigner eux-mêmes¹. Ce changement de paradigme n'est pas sans rappeler le diagnostic, formulé par Byung Chul Han, relatif au passage d'une société de la discipline (où le sujet obéit à l'injonction normative « tu dois ») à une société de la performance (où l'individu sur-sollicité s'auto-ordonne « je peux donc je dois »)². Il consacre « l'immanantisation de la structure du commandement aux sociétés, lesquelles ne sont plus structurées par les institutions mais bien par les dispositifs³». Autrement dit, la gouvernance algorithmique n'a pas besoin de faire référence à la loi, au droit, ni même d'ailleurs à une norme préétablie pour obtenir l'ordre social : il lui suffit que des individus (performants) réagissent conformément aux stimuli qu'ils reçoivent et produisent sans cesse des « traces » (ou des « données ») en se géo-localisant, en évaluant des services, en commandant des objets en ligne, en postant des contenus sur les réseaux sociaux, etc., devenant ainsi eux-mêmes vecteurs de normativité.

Ce mécanisme pourrait confirmer le phénomène d'indifférenciation des discours et du sens que nous avons identifié, et expliquer son lien avec l'homogénéisation des représentations et des comportements. En effet, l'une des caractéristiques de la gouvernance algorithmique est l'indifférence à l'égard du contenu des discours des gouvernés. Seul importe que « quelque chose » soit « dit » et « donné », c'est-à-dire produit et diffusé. La juriste et philosophe Antoinette Rouvroy parle ainsi d'une « non-sélectivité⁴» de la gouvernementalité algorithmique : non seulement elle peut tout prendre en compte, mais il faut justement qu'il y ait un maximum de « bruit » - c'est-à-dire des « traces » a-signifiantes mais vectrices de normativité et de contrôle, y compris lorsqu'elles sont éloignées de la moyenne (et donc, « perturbantes » au sens statistique du terme) – pour que le dispositif fonctionne. Un tel mécanisme court-circuite l'usage de l'entendement et la réflexivité individuelle, c'est-à-dire la démarche critique, au profit du « passage à l'acte⁵» comme réponse réflexe à un stimulus. En d'autres termes, il fait disparaître

¹ Tels les chauffeurs ou livreurs de colis qui s'imaginent être « leurs propres patrons » et se retrouvent en fait prisonniers de l'application qui leur permet de travailler, à l'instar du personnage de Ricky, dans le film de Ken Loach, *Sorry We Missed You* (2019).

² HAN, Byung Chul, *La société de la fatigue*, op. cit.

³ VIOULAC, Jean, *Approche de la criticité*, op. cit., p. 234.

⁴ ROUVROY, Antoinette, « Le régime de vérité numérique : De la gouvernementalité algorithmique à un nouvel État de droit », *Socio*, mars 2015, p. 113-140, p. 123.

⁵ ROUVROY, Antoinette et BERNIS, Thomas, « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *La découverte/ « Réseaux »*, 2013/1 n°177, p. 163-196 : « C'est donc de produire du passage à l'acte sans formation ni formulation de désir qu'il s'agit. »

le sujet. « Ce n'est pas seulement qu'il n'y a plus de subjectivité, c'est que la notion de sujet est elle-même complètement évacuée grâce à cette collecte de données infra-individuelle, recomposée au niveau supra-individuel sous forme de profil¹», écrit Antoinette Rouvroy.

Dans un tel contexte, la critique est-elle encore possible ? Il ne s'agit plus seulement de se demander si elle peut prétendre avoir un effet sur le monde, mais si elle même encore praticable, tant comme projet que comme attitude, par chacun de nous. Car, en se passant de toute référence à la loi, aussi bien d'ailleurs qu'à une norme préétablie², et donc à leur confrontation à l'interprétation subjective - c'est-à-dire au « détour », à la « suspension réflexive » qui met en jeu la raison et l'entendement subjectifs - entre les ordres et leurs réponses (qui, dès lors, s'apparentent à des stimuli et à des réponses réflexes), la gouvernance algorithmique pourrait être en train de rompre le processus d'assujettissement propre au pouvoir³ au profit d'une régulation objective, opérationnelle et fonctionnelle des conduites. En substituant à l'« assujettissement » de ses membres – cette dynamique ambivalente qui laissait encore ouverte la possibilité que « l'action excède le pouvoir par lequel elle était promulguée⁴ » (c'est-à-dire, que s'exerce « l'attitude critique ») - une sorte d'« auto-optimisation⁵ » qui se passe de réflexion critique, la gouvernance par les nombres pourrait rendre impossible l'exercice de la critique.

En définitive, il semble bien que nous soyons effectivement là en présence de ce qu'Antonio Gramsci nomme « une réforme des consciences et des méthodes de connaissance⁶ ». Et il se pourrait que cette réforme constitue le noyau du processus de dissolution de la critique dont nous avons observé différentes modalités. Comment maintenir la critique, tant comme projet - assigner un « devoir être » à la pensée, à l'action et aux sociétés humaines, avec Kant - que comme attitude - ne pas vouloir être trop gouverné, avec Michel Foucault -, si la loi générale et abstraite est remplacée par des micro-directives concrètes⁷, constamment modifiées et personnalisées par les données générées par les gouvernés, et auxquels ils n'ont plus qu'à réagir de façon optimale ?

¹ ROUVROY, Antoinette, « Le régime de vérité numérique », *op. cit.*, p. 122.

² En ce sens, la gouvernance algorithmique pourrait dépasser la rupture établie par Michel Foucault entre la Loi et la Norme, dans *La Volonté de savoir*, le paradigme moderne de la Loi fondant le pouvoir sur la mort et le symbolique (« tu dois », « il est interdit de »), celui de la Norme établissant des positivités – des dispositifs - qui régulent la vie (FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir, op. cit.*).

³ Nous pensons au processus d'« assujettissement » entendu à la fois comme « subordination » et comme « subjectivation », qui a été théorisé par Michel Foucault (cf. FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits*, 1976-1988, t. II, Paris, Gallimard, coll. 'Quatro', « Le sujet et le pouvoir », 1982, p. 1056-1057) puis, dans son sillage, par la philosophe Judith Butler (cf. BUTLER, Judith, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, 1997, trad. B. Matthieussent, Paris, éditions Léo Sheer, 2002.).

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ HAN, Byung-Chul, *Psychopolitique. Le néolibéralisme et les nouvelles techniques de pouvoir*, 2014, trad. O. Cossé, Strasbourg, Circé, 2016, p. 45 : « L'idéologie néolibérale de l'auto-optimisation prend un tour religieux, voire fanatique. Elle représente une nouvelle forme de subjectivation. ». Nous y voyons plutôt un déni de subjectivation.

⁶ HOARE, George, SPERBER, Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci, op. cit.*, p. 102.

⁷ « Prends des épinards et non des frites à la cantine d'entreprise », « mets ton masque dans le métro », « ouvre un plan assurance-vie », « achète ce livre qui te plaira » sont des exemples de micro-directives, transmises au moyen de stimuli visuels (les épinards sont placés devant les frites au self-service, un pictogramme « masque » est collé à l'entrée du métro, une couverture de livre apparaît sur la page d'accueil personnalisée d'un site de e-commerce) ou d'incitations chiffrées (une offre commerciale, par exemple).

Antoinette Rouvroy et Thomas Berns ont raison de craindre que « le régime de vérité numérique (ou le comportementalisme numérique) » finisse, en considérant la « réalité » comme toujours « déjà là », immanente aux banques de données et dans l'attente d'être mise au jour par des corrélations algorithmiques (et non comme une reconstitution mentale de « ce qui est » par la confrontation à des modèles théoriques : moyennes, optimums, expériences, idéaux-types, etc.), par « saper les bases mêmes de l'émancipation en évacuant les notions de critique et de projet, voire de commun¹ ». En faisant disparaître toute normativité transcendante (loi, idéal ou utopie), mais aussi toute convention, moyenne ou hypothèse scientifique, au profit d'opérations qui accomplissent la transcription systématique, a-signifiante, décontextualisante et en temps réel de masses gigantesques de données brutes, le régime de vérité numérique produit un savoir fluide et plastique, inductif plutôt que déductif, qui « n'éprouve pas le monde sur lequel il porte, pas plus d'ailleurs qu'il ne se laisse éprouver par lui² ».

Ainsi, encore plus fondamentalement peut-être que l'excès de sens et de positivité, l'indifférenciation des discours et l'homogénéisation des représentations, la gouvernance algorithmique repose sur un principe d'adhérence³ qui enferme définitivement le monde dans le réel, et le réel dans les faits, eux-mêmes réduits à une succession de données. Elle « présente une forme de totalisation, de clôture du « réel » statistique sur lui-même, de réduction de la puissance au probable, d'indistinction entre les plans de l'immanence (ou consistance) et d'organisation (ou de transcendance), et constitue la représentation numérique du monde en actualité pure, pré-emptivement expurgée de toute forme de puissance d'advenir, de toute dimension « autre » de toute virtualité⁴ ».

Comment mieux résumer le processus de dissolution de la critique dont nous avons jusqu'à présent observé les manifestations comme les pièces éparses d'un puzzle qui prend désormais une forme plus cohérente sous nos yeux ? En mettant fin à l'approche réflexive de la réalité, en vidant l'actuel des possibles, en mettant sans cesse en mouvement un monde qui « ne parle plus », la gouvernance algorithmique fabrique un système métastable, une « crise sans fin » où toute « mise en crise », autrement dit tout « raté » est immédiatement régurgité pour mieux affiner ses calculs. Un tel dispositif, qui ne requiert ni la connaissance ni l'obéissance mais la pertinence et l'adaptation, menace à l'évidence de désarmer tout projet critique et de

¹ ROUVROY, Antoinette et BERNES, Thomas, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation », *op. cit.*

² ROUVROY, Antoinette, « Mise en (n)ombres de la vie même », *op. cit.*

³ ROUVROY, Antoinette et BERNES, Thomas, « Le nouveau pouvoir statistique, ou quand le contrôle s'exerce sur un réel normé, docile et sans événement car constitué de corps « numériques »... », *Association Multitudes/ « Multitudes »*, 2010/1 n°40, p. 88-103 : Les auteurs parlent d'« adhérence au réel ».

⁴ ROUVROY, Antoinette, « Mise en (n)ombres de la vie même », *op. cit.*

décourager toute attitude critique. Comment prétendre « se conduire¹ » quand tout incite à se contenter de *réagir* ? Comment se montrer réticent et déployer un « art de ne pas être tellement gouverné » si rien ne nous oblige à l'être ? Comment, enfin, prétendre critiquer, c'est-à-dire juger subjectivement, au moyen d'un usage illimité et public de sa raison, si le dispositif de pouvoir fait purement et simplement disparaître le sujet autonome auteur de la critique ?

Des profils « gouvernementalisables »

Nous l'avons constaté en explorant certains processus de captation de la critique (en particulier, la dépolitisation et la désocialisation des aspirations à la liberté, à la reconnaissance et à l'authenticité, la responsabilisation des consommateurs ou encore le blanchiment éthique) : la « privatisation des individus » est l'un des traits distinctifs de l'ordre capitaliste néolibéral. Et nous avons vu que cette privatisation nuisait à l'exercice de la critique, qui ne nécessite pas seulement que des individus usent librement de leur entendement et de la raison, mais aussi qu'ils en fassent un usage public. En condamnant chacun au retrait dans un monde univoque, la dissolution de la critique renforce ce mouvement, et l'appareil algorithmique pourrait finalement le mener à son terme, en ghettoïsant des individus non seulement privatisés mais aussi segmentés en cibles marketing (ou « publics ») et même relégués à l'état de « profils » éparpillés.

Ce qui se passe peut être décrit en premier lieu comme une « colonisation de l'espace public par la sphère privée² ». En « personnalisant » l'information, les services ou encore les produits proposés aux « citoyens-consommateurs », l'appareil algorithmique segmente de plus en plus finement ce qu'il nomme ses « publics », faisant peu à peu disparaître l'espace public et la possibilité d'une expérience commune à l'ensemble des individus qui forment la société. En janvier 2019, la Fondation Jean Jaurès évoquait ainsi « la bombe à retardement des algorithmes et des données personnelles de Facebook » en conclusion de son enquête sur les Gilets jaunes, prédisant « l'avènement d'une nouvelle ère démocratique où les candidats ne s'adresseront plus à des familles politiques ou à des groupes sociaux mais, via des discours fragmentés à l'extrême pour que chacun puisse entendre ce qu'il désire, à des individus³ ».

C'est l'un des grands paradoxes d'Internet, pointé notamment par le militant américain Eli Pariser dans *The filter bubble* (2011)⁴ : au lieu de réaliser l'utopie de connecter les habitants de la planète, Internet a construit des espaces virtuels cloisonnés, des « bulles » de contenus étanches,

¹ FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique*, op. cit., Introduction, p. 29 : « L'espace de réflexion mis en lumière par l'idée de « se conduire » s'avère crucial dans la manière qu'a Foucault de concevoir le travail de l'éthique. »

² ROUVROY, Antoinette et BERNS, Thomas, « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation », op. cit.

³ *Enquête Fondation Jean Jaurès*, « En immersion numérique avec les Gilets jaunes », 14 janvier 2019.

⁴ PARISER Eli, *The filter bubble*, op. cit.

personnalisées par des « filtres », où chacun se complait dans le confort de ses opinions et de ses goûts, encouragé en cela par des algorithmes qui incitent à la consommation d'informations, de services ou de produits dont ils anticipent, par l'analyse de données personnelles collectées via des « agents intelligents cachés » (des *cookies*¹, par exemple), qu'ils seront « pertinents » (la notion de pertinence - "relevance" en anglais : qualité de ce qui est logique et approprié, autrement dit « adapté » - étant un critère de sélection facilement modélisable, contrairement à d'autres « filtres » normatifs tels l'importance, l'originalité, la drôlerie, l'étrangeté ou l'extravagance). Aussi la « bulle de filtre » aggrave-t-elle la privatisation des individus, qu'elle « emberlificote dans une boucle infinie du moi² » et enferme dans une auto-propagande invisible où chacun finit par s'« endoctriner avec ses propres idées³ ».

Ce mécanisme peut éclairer l'émergence de la critique séparatiste dont nous avons conjecturé qu'elle était liée à la neutralisation des antagonismes et qu'elle pouvait témoigner de ce que le processus de captation de la critique était grippé. Il semblerait qu'elle soit aussi la séquelle de l'échec de ce rêve qui a accompagné la naissance d'Internet : celui de voir se constituer des *agora* virtuelles où auraient pu se dérouler des débats publics, s'exercer l'esprit critique des citoyens et se manifester un civisme sans frontière. Non seulement cette utopie-là a fait long feu, mais c'est l'inverse qui arrive. Les techniques de personnalisation qu'utilise la gouvernance algorithmique pourraient faire disparaître, derrière des logiques sectorielles commandées par l'intérêt marchand, l'espace public où se joue la dimension antagoniste du politique. Elles pourraient, en d'autres termes, atomiser les individus en les assignant à des mondes à leur image. Si bien que le danger qui guette les sociétés néolibérales n'est finalement peut-être pas tant le retrait de leurs membres dans un monde univoque que leur éparpillement dans une myriade mini-mondes univoques et irréconciliables - des « communautés⁴ » ? - où l'expérience du « commun » serait impossible ?

Or, à cette pulvérisation - qui sépare et éparpille les « sphères privées » auxquelles les existences des membres des sociétés néolibérales avaient déjà été réduites - s'ajoute une autre dynamique qui éclate tant l'autonomie des sujets que l'unité des individus. Elle résulte de la propension de l'appareil algorithmique à traiter les gouvernés - appréhendés sous la forme de « conso-producteurs » par le pouvoir économique et sous la forme d'électeurs par le pouvoir

¹ Les *cookies* sont des suites d'informations contenant des données sur l'utilisateur d'un site, envoyées automatiquement à l'administrateur du site. Ils permettent de collecter les *big data*.

² HAN, Byung-Chul, *L'expulsion de l'autre*, op. cit., p. 11.

³ PARISER Eli, *The filter bubble*, op. cit., p. 22.

⁴ HARDT, Michael, NEGRI, Antonio, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004, p. 242 : « Fondé sur la communication entre des singularités, le commun émerge au cours de processus sociaux et collaboratifs de production. Tandis que l'individu se dissout dans l'unité de la communauté, les singularités ne sont pas affaiblies par le commun mais s'y expriment au contraire librement. »

politique -, non comme des sujets libres d'exercer publiquement leur entendement ni même comme des individus privatisés (qui resteraient alors dotés d'une « ipséité¹»), mais comme des « profils » malléables, décryptables et manipulables. Contrairement au sujet autonome, le profil ne dispose ni de sensibilité, ni de raison (pas même sous la forme « calculante » qui permet d'arbitrer entre différents choix), ni d'entendement. Il est privé de libre-arbitre². Et contrairement à l'individu (ou à l'agent social), le profil n'est pas non plus situé dans un « milieu » spatio-temporel et culturel. Résultant de la somme des « traces » numériques produites par une personne (contenus partagés, *like*, clics, temps de lecture, etc.), le profil est décontextualisé : il n'a pas d'histoire (mais un « historique »), pas de territoire, pas d'interactions sociales, pas d'épaisseur psychologique.

Cette absence d'ancrage et d'épaisseur confère au profil une extraordinaire « gouvernementabilité », qui explique l'intérêt que lui portent les dirigeants économiques et politiques des sociétés néolibérales, et qui éclaire le constat de Patrick Pharo, selon qui « contrairement à ce que l'on dit souvent, la société néocapitaliste n'est pas une société qui favorise l'individu, mais plutôt une société qui le *traque* [ou, plus précisément, une société qui traque le « double » numérique de l'individu, à savoir son profil] pour en tirer le maximum d'informations profitables³. Quoi de plus « gouvernable » en effet que des gouvernés réduits à l'état de profils dont l'analyse des traces permet d'établir des corrélations à partir desquelles les algorithmes peuvent déduire et orienter les futurs « passages à l'actes » : achats, opinions, vote, etc. ? Cette haute « gouvernementabilité » pourrait, en outre, être corroborée par la participation volontaire des gouvernés qui multiplient leurs « traces » - selfies, commentaires, etc. - pour augmenter leur « visibilité » et ainsi, être de mieux en mieux reconnus par l'appareil algorithmique (cette « reconnaissance », synonyme d'« identification », ne recouvrant absolument pas la portée sociale et éthique de celle qu'évoque Axel Honneth). C'est ce que pointent notamment Annie Le Brun et Juri Armanda, selon qui la gouvernance algorithmique établit une « dictature de la visibilité⁴ » à laquelle chacun collabore, tant par la production et la diffusion exponentielle d'images⁵, que par ses regards, pistés par les logiciels d'*eye tracking*⁶ au même titre que toute autre « trace ».

¹ RICEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, Seuil, coll. Folio, 2015.

² HAN, Byung-Chul, *Psychopolitique*, op. cit., p. 22 : « Les *big data* annoncent la fin de la personne et du libre-arbitre. »

³ PHARO, Patrick, *Éloge des communs*, op. cit., p. 221.

⁴ LE BRUN, Annie, ARMANDA, Juri, *Ceci tuera cela. Image, regard et capital*, Paris, Stock, 2021, p. 32.

⁵ *Ibid.*, p. 88 : « [...] Des milliards de selfies font du smartphone, en même temps que le plus grand livre de police ayant jamais existé, le gigantesque livre d'images du capitalisme néolibéral. » Selon les auteurs, c'est l'association de la production à la diffusion de l'image, rendue possible par l'invention du smartphone, qui constitue la clé de la « nouvelle économie du regard dont chacun paraît condamné à être paradoxalement et le fournisseur et le client » (p. 16).

⁶ *Id.*, p. 125. L'*eye tracking* désigne les techniques d'étude du regard ou comportement oculaire.

Il va sans dire qu'un tel mouvement s'oppose à l'émergence de l'attitude critique telle que la concevait Michel Foucault. Mais, comme nous l'avons vu, peu importe au fond que les membres des sociétés néolibérales participent activement ou non au dispositif de pouvoir fondé sur la technologie numérique puisque, « quelles que soient par ailleurs leurs capacités d'entendement, de volonté d'expression, ce n'est plus prioritairement à travers ces capacités qu'ils sont interpellés par le « pouvoir »¹ ». En effet, pas plus qu'il ne requiert que « celui qui vit » ait du goût pour « le vécu de l'expérience du monde² », l'appareil algorithmique ne requiert ni le consentement ni le zèle des gouvernés, mais simplement leur « identification » en tant que profil. C'est pourquoi la substitution du « profil » au « sujet autonome » - aussi bien qu'à l'individu replié sur la sphère privée - pourrait, au bout de compte, favoriser *une adhérence, une sorte de viscosité entre les individus et la société*. Comme si, dissociés de leur contexte psychologique, historique, territorial, spirituel, idéologique, etc., les membres du corps social, confondus avec leurs profils numériques, se voyaient désormais privés de toute existence autonome.

Nous arrivons ainsi à ce constat paradoxal : aussi « privatisés » et « atomisés » qu'ils soient, les individus, réduits à l'apparence de leur profil, n'ont peut-être jamais autant *adhéré* à la société qu'aujourd'hui. Comme si les techniques de gouvernementalité propre au néolibéralisme ne scellaient finalement pas tant l'individualisme – c'est-à-dire, le détachement de l'individu vis-à-vis de la société - qu'un stupéfiant conformisme, une adhérence totale entre l'individu et la société. Outre un déplacement qui pourrait donner lieu à de nouvelles interprétations relatives à notre « époque inadmissible³ », cette hypothèse soulève des questions qui se présentent comme un nouveau fil rouge de notre raisonnement : quel est précisément le rapport entre la critique et le « sujet autonome », l'« individu » ou encore l'« agent social » ? Peut-on concevoir une critique sans sujet ? Un « sujet » abstrait, sans liens collectifs ou sociétaux, et sans ancrage contextuel ou « médial⁴ » (territorial, climatique, situationnel, culturel, etc.) peut-il pratiquer la critique ? Si non, comment réarticuler la pratique de la critique avec le « milieu » naturel, social et culturel du sujet, et plus largement avec le « vivant » ?

Nous essaierons de démêler ces questions en avançant dans notre réflexion. D'ici-là, nous devons conclure que l'observation du processus de dissolution de la critique nous laisse démunis face à ce que l'on peut reconnaître comme la désagrégation de tout ce sur quoi repose la critique, tant comme mode de pensée que comme pratique, et tant comme projet que comme attitude.

¹ ROUVROY, Antoinette et BERNS, Thomas, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation », *op. cit.*

² GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, *op. cit.*, p. 146 : « Le fondement de la critique n'est pas dans la théorie, il est dans le goût qu'a pour celui qui le vit le vécu de l'expérience du monde. »

³ MURAY, Philippe, *Désaccords parfaits*, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Nous faisons ici référence à la notion de « milieu » explorée notamment par le philosophe WATSUJI, Tetsurô, *Fûdo, le milieu humain*, 1935, trad. A. Berque, CNRS Éditions, Paris, 2011.

Comment espérer s'extraire du « bain » saturé de positivité et de sens-déjà-là où nous trempions « comme des poissons crevés » quand tout discours se perd dans l'indifférence d'un bruit ambiant où le signe remplace le sens ? Comment prétendre changer le monde quand nous semblons condamnés à vivre dans la réalité nue d'un monde univoque et réduit à ce qui nous est familier ? Et surtout, comment échapper à un dispositif de gouvernementalité qui repose sur un principe d'adhérence au réel et qui fait disparaître la norme au profit d'une régulation objective, opérationnelle et fonctionnelle des conduites, un dispositif qui prétend remplacer la pensée par l'adéquation, l'action par le comportement, et le sujet autonome et réfléchissant par son profil réduit à des traces et des réflexes ?

Finalement, qu'elle soit devenue le « butin des vainqueurs¹» ou la captive d'une réalité « glacée²», la critique paraît terrassée par l'extraordinaire capacité d'assimilation dont fait preuve le capitalisme sous sa forme néolibérale actuelle. Déployés aussi bien par des mouvements structurels (objectifs) que par des contre-offensives intentionnelles (subjectives), la captation et la dissolution s'exercent à travers diverses modalités dont nous avons constaté l'efficacité, et dont l'analyse rend d'autant plus saillantes les difficultés qui se dressent devant toute démarche qui viserait à réarmer la critique pour y retrouver le chemin d'une praxis transformatrice.

Comment déstabiliser un modèle économique qui accueille chaque coup de butoir comme un aiguillon lui indiquant les mutations nécessaires à son maintien ? Comment contester un système qui parvient à domestiquer les aspirations éthiques des individus pour les mettre à son service ? Comment contredire un pouvoir qui prétend manager les conflits et faire disparaître toute forme d'antagonisme au profit d'un consensus dit « rationnel » ? Comment lutter contre un « ordre du plein » qui étouffe sous l'abondance et la « positivité » toute tentative de désigner l'« autre » d'une réalité réduite aux faits (qu'il s'agisse d'une réalité irrationnelle cachée derrière sa rationalité apparente³ ou d'un « autre monde » qui résiderait en elle⁴) ? Comment résister à la tentation du retrait dans un monde univoque provoquée par les mouvements d'indifférenciation des discours, de saturation de sens et finalement d'homogénéisation des représentations propres à notre temps ? Et comment, enfin, réfuter la puissance d'un dispositif de gouvernementalité qui réduit l'existence au fonctionnement ?

¹ LE BRUN, Annie, *Ce qui n'a pas de prix*, op. cit., p. 144.

² MARX, Karl, *Le manifeste du Parti communiste*, op. cit.

³ MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 250 : « Le fait que le positif a absorbé le négatif est sanctionné dans l'expérience journalière dans laquelle il n'est plus possible de faire la distinction entre l'apparence rationnelle et la réalité irrationnelle. »

⁴ Cet « autre monde » dont parle Ignaz Paul Vital Troxler (élève de Schelling et de Hegel) lorsqu'il dit qu'« il y a un autre monde mais [qu'] il est dans celui-ci » (une phrase généralement attribuée à Paul Éluard). Cf. LE BRUN, Annie, *Ce qui n'a pas de prix*, op. cit., p. 16.

Telles sont les questions qui surgissent à ce stade de la réflexion, occultant l'espoir que la critique puisse transformer le monde ou même déstabiliser une réalité qui semble « immunisée contre les altérations possibles¹ ». Et d'autres questions, plus radicales, sont apparues au cours de notre enquête. À commencer par celle-ci : est-il possible de rompre avec l'acception téléologique de l'action humaine attachée à la pensée occidentale depuis la modernité, et qui semble aujourd'hui encore dominer notre époque ? Autrement dit, comment confronter la critique à l'incertitude fertile d'une « crise » qui ne serait pas dévoyée en « crise sans fin » ? Et comment lier à nouveau la réalité aux possibilités d'un monde équivoque, afin de retrouver les capacités négatives et subversives de la critique ? Cela suppose-t-il de rompre avec le lieu commun selon lequel « la fin justifie les moyens », qui fait disparaître l'indétermination propre à l'action en l'assimilant à la fabrication² ? Mais *qui* pourrait prétendre le rompre ? Existe-t-il encore un « auteur » de la critique - sujet autonome, individu, agent ou encore groupe social (classe ?) ? Et comment un tel auteur pourrait-il réussir à « transformer la critique, la pratique de la critique en une *critique pratique* visant et veillant au franchissement possible des limites qui sont imposées du dehors³ », et ainsi surmonter les obstacles dont nous avons dressé la liste ?

Le temps n'est pas encore venu de tenter de répondre à ces questions. Car nous devons d'abord examiner le deuxième courant de forces qui mine la critique, non plus du dehors cette fois, mais de l'intérieur. Un courant de forces internes qui la déroutent de son projet au moment précis où elle semble l'atteindre, transformant ainsi ses victoires en défaites.

¹ ROUVROY, Antoinette, « La vie n'est pas donnée », *Études digitales* (Classiques Garniers), vol.2, 2017, p. 195-217.

² ARENDT, Hannah, « Travail, œuvre, action », 1957, trad. D. Lorries, *Études phénoménologiques*, n°2, 1985, p.3-26.

³ AUDI, Paul, *Curriculum. Autour de l'esth/éthique*, Paris, Verdier, 2019, « L'art de l'indocilité réfléchie. Foucault entre éthique et politique », p. 153-186, p. 183 : « Transformer la critique, la pratique de la critique en une *critique pratique* visant et veillant au franchissement possible des limites qui nous sont imposées du dehors, est-ce suffisant ? »

Chapitre 2 : LES DÉFAITES DE LA CRITIQUE VICTORIEUSE

Que la critique paraisse impuissante à transformer le monde est une chose. Mais qu'elle ait contribué à provoquer des crimes dans l'histoire en est une autre, qui pourrait donner un autre sens à la question « que peut la critique ? ». Or, si la critique ne semble pas parvenue à ce jour à substituer un ordre souhaitable à un ordre contestable, il est probable qu'elle ait joué un rôle (direct ou indirect, malgré elle ou pas, cela reste à élucider) dans la survenue d'événements dramatiques qui ont ponctué l'histoire mondiale depuis le XVIII^e siècle. À commencer par la Révolution française, dont Kant a été le témoin enthousiaste.

C'est avant tout par sa théorie de la connaissance que Kant fut révolutionnaire¹. Néanmoins, il a cru découvrir dans la Révolution française le signe « d'un événement de [son] temps qui prouvait la tendance morale de l'humanité² ». Autrement dit, il a vu dans la Révolution française un événement qui indiquait l'aptitude de l'humanité à être l'artisan de son propre progrès. Cette interprétation permet-elle de voir dans le projet critique kantien l'origine de la Terreur ? Le moins que l'on puisse dire est que la question mérite examen. Tout comme l'idée selon laquelle les Lumières, en faisant régner la critique, auraient préparé et même provoqué la Révolution française, et ainsi légitimé par avance ses dérives et ses crimes. Si un auteur comme Reinhart Koselleck semble souscrire à cette lecture (en accusant notamment les philosophes des Lumières d'avoir passé sous silence « l'état d'insécurité et d'incertitude qui prend tous les hommes quand l'ordre établi se brise³ » et, ce faisant, d'avoir dissimulé l'instabilité et la violence attachées à la révolution), d'autres historiens contestent ce qui pourrait s'avérer une « imagerie⁴ » servant à la fois la Révolution française (en la plaçant sous les auspices du « siècle éclairé ») et les Lumières (en les représentant idéalement comme un mouvement continu et unitaire).

Notre intention n'est pas de participer à ces discussions, mais d'introduire une autre manière de se saisir de la question « que peut la critique ? », entendue non plus seulement comme « quelle est l'effectivité réelle de la critique sur l'ordre du monde ? » (ou « de quoi la critique est-

¹ Rejetant la violence révolutionnaire qui suspend l'exercice du droit, Kant fut, en droit comme en politique, parfois plus conservateur que certains de ses contemporains (cf. FERRARI, Jean, « Kant, les Lumières et la Révolution française », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 104, n°1, 1992, p. 49-59). Voir sur le sujet : TOSEL, André *Kant révolutionnaire. Droit et politique, suivi de textes choisis de la Doctrine du droit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Puf, 1988.

² KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés en trois sections*, 1798, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1997, p. 100.

³ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 133.

⁴ FURET, François, OZOUF, Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 2017, tome 4, article « Lumières ».

elle capable ? »), mais aussi comme « quelles sont les conséquences historiques de la critique ? » (ou « de quoi la critique est-elle responsable ? »).

Cette question a traversé les débats intellectuels du XX^e siècle, qui ont notamment questionné le progrès comme finalité historique et la révolution comme projet politique de la critique. Des questions qui ont été dramatisées par les événements tragiques survenus au cours du siècle¹ et auxquels la critique a été accusée d'avoir contribué, que ce soit par la théorisation des luttes ou par l'exaltation d'une « Raison totalitaire² ». Comment le progrès de la science et de la technique avait-il pu mener à la bombe atomique ? Comment le marxisme avait-il pu conduire au Stalinisme ? Cela signifiait-il que la critique telle que Marx l'avait formalisée contenait en germe le totalitarisme soviétique et les crimes commis au nom du communisme ? Et, plus fondamentalement, comment le nazisme et la Shoah avaient-ils pu *succéder* historiquement aux Lumières ? Cela invalidait-il le projet des Lumières, associé au concept moderne d'histoire et à l'idée d'un progrès humain fondé sur l'usage de la raison ? Et l'apologie de la raison, de la science et du libre examen avait-elle eu une part de responsabilité dans les « excès de pouvoir » qui avaient marqué le XX^e siècle et dans « tant de bruit, tant de fureur, tant de silence et de mécanisme morne³ » dont la Shoah avait pu apparaître comme le monstrueux aboutissement ? Autrement dit, si la critique, telle qu'elle avait été énoncée par Kant et explorée par les philosophes des Lumières puis reformulée par Marx, n'avait pu faire advenir ni la « paix perpétuelle⁴ » ni une société humaine fondée sur la production « commune et sociale⁵ », avait-elle au contraire contribué à rendre possible meurtres en masse et systèmes totalitaires ? Telles ont été les questions qu'ont dû aborder les théoriciens critiques dans la seconde moitié du XX^e siècle, parmi lesquels Max Horkheimer et Theodor Adorno⁶, Jürgen Habermas⁷ ou Michel Foucault⁸, dont les réflexions ont pu alimenter la défiance de la pensée dite « postmoderne » (déconstructivisme⁹, *French Theory*¹⁰) à l'égard de la modernité.

Le soupçon pèse aujourd'hui encore, si ce n'est sur la critique à proprement parler, du moins sur les Lumières, dont elle est l'entreprise intellectuelle, et sur la raison, dont elle réclame l'usage.

¹ Nous pensons aux révolutions russe et chinoise, ainsi qu'aux révolutions se réclamant du communisme survenues dans le monde au XX^e siècle (en particulier en Amérique latine et en Asie). Mais aussi à l'Holocauste. Mais encore aux drames d'Hiroshima et de Nagasaki.

² ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER, Mark, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 28.

³ FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 46

⁴ KANT, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières ?*, op. cit., « Vers la paix perpétuelle » 1795, p. 73-131.

⁵ MARX, Karl, *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p. 181.

⁶ ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER, Mark, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques (1944-1969)*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1974.

⁷ HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit.

⁸ FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit.

⁹ GARCIA, Renaud, *Le désert de la critique. Déconstruction et politique*, Paris, L'échappée, coll. Versus, 2015.

¹⁰ CUSSET, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze, les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

Il semble même que nous assistions à un renouveau du procès des Lumières¹ et de la raison, dû notamment à la vitalité des recherches et des courants critiques féministes et postcoloniaux, qui voient dans l'exclusion des femmes de l'universalisme, dans l'esclavage et dans le colonialisme des « impensés² » qui discréditent les Lumières. La critique écologique n'est pas en reste, puisqu'elle dénonce elle aussi « l'aveuglement des Lumières³ » à l'égard du vivant, et pointe notamment leur rôle dans l'avènement de de l'instrumentalisme, de l'individualisme et du consumérisme, qui ont accéléré les dérèglements du rapport de l'humanité avec son environnement naturel. Ces accusations s'ajoutent aujourd'hui au procès intenté voilà maintenant soixante-dix ans à la « Raison totalitaire » par la première génération de l'école de Francfort, et que Michel Foucault a aussi intenté à sa manière, en opposant la « naïveté » de l'*Aufklärung* au criticisme kantien⁴.

Les problèmes soulevés par ces débats et les hypothèses auxquelles ils ont donné lieu nous aideront à poursuivre notre investigation, en nous demandant désormais non plus quelles forces extérieures désarment la critique, mais quelles forces *intérieures* à ce mode de pensée et à cette attitude face à la vérité, à la connaissance et au pouvoir, pouvaient la dévoyer et la détourner de ses propres préceptes et ambitions, au point parfois de la conduire à se réfuter et à se trahir elle-même. En tâchant de ne pas perdre de vue l'irréductible ambivalence des Lumières - qui contenaient dès le départ leur contestation et même leur antithèse sous la forme d'anti-Lumières porteuses d'une « autre modernité⁵ » -, et en n'oubliant pas que le XIX^e siècle (et en particulier le romantisme allemand) les sépare des catastrophes du XX^e siècle, nous nous demanderons par quels mécanismes il arrive que la critique fasse « fausse route », reniant ses principes et perdant de vue son projet. Cette investigation nous permettra de revenir sur les pièges tendus par les conceptions de l'histoire ou de l'action héritées de la modernité, et dont la critique semble aujourd'hui encore la prisonnière. Et peut-être nous aidera-t-elle à identifier des voies par lesquelles la critique pourrait se prémunir contre elle-même, et ainsi, mieux se défendre contre les mouvements de captation et de dissolution dont elle est par ailleurs la cible ?

¹ NEIMAN, Susan, *Grandir. Éloge de l'âge adulte à une époque qui nous infantilise*, 2016, trad. C. Dutheil de la Rochère, Paris, Premier Parallèle, 2021, p. 62 : « Déréguler le XVIII^e siècle est devenu un sport national ; on ne compte plus les attaques à son encontre. »

² LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières*, op. cit., p. 25 : Notons que si l'auteur évoque notamment le « silence quant aux injustices qui ont accompagné la première mondialisation », il rappelle toutefois que cet « impensé colonial » a pourtant bien été pensé (en particulier par Voltaire).

³ PELLUCHON, Corine, *Les Lumières à l'âge du vivant*, Paris, Seuil, 2021. Précisons que le projet de l'auteure n'est pas « anti-Lumières », mais vise au contraire à distinguer ce qui, dans le projet des Lumières, pourrait aider à penser « à l'âge du vivant ».

⁴ FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 42 et 44.

⁵ STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières*, op. cit., p. 18 : L'auteur rappelle que dès le XVIII^e siècle, « la victoire d'un rationalisme à la fois culturel et politique éveille une violente riposte » qui prend la forme d'une autre culture politique – et même d'« une autre modernité, fondée sur le culte de tout ce qui distingue et sépare les hommes – l'histoire, la culture, la langue » (p. 29) -, dont le pionnier est l'Italien Giambattista Vico (1668-1744), et dont les fondateurs sont l'Allemand Johann Gottfried Herder (1744-1803) et de l'Irlandais Edmund Burke (1729-1797).

Nous commencerons par observer *les dévoiements de la critique*, c'est-à-dire les tentations et les faiblesses internes à sa méthode et à son projet, qui prennent la forme d'une inclination, de la part de ceux et celles qui la pratiquent, à la mise en ordre théorique et morale du monde ainsi qu'au doute radical, et qui peut perdre la critique dans les dérives de la raison, les pièges de la morale et les excès du soupçon (première sous-partie). Nous étudierons ensuite la manière dont *les horizons de la critique* - le progrès, la révolution et l'émancipation par le travail, qui l'avaient dotée aux XIX^e et XX^e siècle d'un cap et d'un langage unifiés – se sont peu à peu troublés, et comment ces « troubles » pourraient expliquer qu'elle ait perdu une partie de son efficacité pratique (deuxième sous-partie). À moins que ces dévoiements n'introduisent, au bout du compte, la possibilité de pratiquer une critique plus ouverte, une critique sans résolution, libérée de toute téléologie et réconciliée avec la crise (deuxième partie) ?

1. Les dévoiements de la critique

Comment la Shoah a-t-elle pu succéder - *via* le XIX^e siècle, l'idéalisme et le romantisme allemand - à l'Europe des Lumières ? Comment ce qui se présentait comme la victoire de la pensée critique sur l'obscurantisme (c'est-à-dire, l'ignorance, le dogmatisme religieux et les croyances traditionnelles non questionnées) a-t-il pu précéder une telle barbarie ? Et comment l'exercice de la raison, articulé aux principes de tolérance, d'humanisme et d'universalisme, a-t-il pu déboucher sur le nazisme et l'organisation industrielle du meurtre en masse ? Telles sont les questions qui se sont imposées à la plupart des philosophes et théoriciens critiques pendant et après la seconde guerre mondiale, en particulier aux penseurs juifs nés en Allemagne à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e siècle dans une bourgeoisie éclairée et assimilée, nourrie de la *Bildung* et imprégnée des valeurs de l'*Aufklärung*, tels Sigmund Freud¹, Stefan Zweig², Walter Benjamin³, Hannah Arendt⁴, Max Horkheimer ou Theodor Adorno.

Ces deux derniers ont été les plus virulents dans leur accusation de la philosophie du XVIII^e siècle qui, « en dépit des autodafés et des bûchers, inspira une terreur mortelle à l'infamie, [et qui pourtant] choisit de servir cette infamie dès le règne de Napoléon ». Pour eux, la philosophie des Lumières, à peine victorieuse, est sortie « volontairement de son élément critique pour devenir un instrument au service de l'ordre existant⁵ », trahissant son programme à l'instant même où elle triomphait. Des historiens pourraient contester ce récit monolithique, Napoléon n'ayant pas fait l'unanimité parmi ses contemporains, et ce dès les premières années de son règne. Mais les auteurs visent sans doute Hegel, pour qui Napoléon incarnait le « grand homme » historique⁶. Ce qui nous intéresse néanmoins est l'idée selon laquelle la critique, une fois devenue « pensée victorieuse » - c'est-à-dire, une fois « métamorphosée en affirmation » - serait condamnée à se corrompre et à voir son contenu théorique (sa « vérité ») se « volatiliser⁷ ». Nous retenons là une hypothèse importante, qui fait écho aux observations que nous avons faites sur la marginalité et l'inconfort propres au mode de vie critique, et qui peut se résumer ainsi : la

¹ FREUD, Sigmund, *Psychologie des masses et analyse du moi*, 1921, trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 2020 ; FREUD, Sigmund, *Le malaise dans la culture*, 1930, trad. D. Astor, Paris, GF, Flammarion, 2010.

² ZWEIG, Stefan, *Le Monde d'hier*, 1941, trad. D. Tassel, Paris, Gallimard, 2013.

³ BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, *op. cit.*, « Sur le concept d'histoire », 1940, p. 427-443.

⁴ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*

⁵ ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER, Mark, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire. Introduction aux leçons sur la philosophie de l'histoire*, 1822, trad. L. Gallois, Paris, Points, 2011, p. 65-67 : « Les grands hommes dans l'histoire sont ceux dont les fins particulières contiennent ce qui est substantiel : la volonté de l'esprit du monde. ». Le philosophe illustre ses propos par trois figures historiques : Alexandre, César et Napoléon.

⁷ ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER, Mark, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 15 : « La métamorphose de la critique en affirmation touche également le contenu théorique, sa vérité se volatilise. »

critique ne posséderait un potentiel subversif que lorsqu'elle serait contradictoire, c'est-à-dire négative (et non affirmative) et minoritaire (et non dominante) : une fois sortie de la marginalité et de la lutte (et donc, de l'inconfort) elle se pétrifierait dans le dogme et se mettrait au service de l'ordre. Nous tâcherons de l'éprouver dans ce qui suit.

Mais les deux théoriciens allemands ne s'en tiennent pas là. Pour eux, la faiblesse de la pensée critique telle que les philosophes du XVIII^e siècle l'ont théorisée ne réside pas seulement dans son altération au contact de la « victoire » (c'est-à-dire, au contact du pouvoir ou de la position dominante), mais dans une sorte de « vice de conception », qui voudrait que la raison, dont elle prône et fait l'usage, soit nécessairement vouée à prendre le pas sur les autres facultés dont elle a besoin (en particulier l'entendement et la sensibilité), et que cette « raison dominante » soit par essence régressive et destructrice dans la mesure où, « privant la pensée de l'imagination théorique, elle ouvr[irait] la voie à la folie politique¹ ». Autrement dit, selon eux, la puissance de la raison serait telle qu'elle phagocyterait les autres facultés de l'esprit humain et qu'elle étoufferait « tout ce qui ne se conforme pas à ses critères de calcul et d'utilité² », provoquant une régression vers de nouvelles « mythologies », en particulier celle d'« un système dont tout peut être déduit³ ». En d'autres termes, la raison serait « totalitaire ».

Cette formule provocatrice (et en cela, séduisante), qui fait de la raison, non plus le rempart contre la crédulité, l'obscurantisme et le despotisme (ainsi que le postulaient les philosophes des Lumières), mais une complice, et même l'une des causes du totalitarisme, mérite à l'évidence un examen et une discussion. Rappelons toutefois que la centralité de la raison prônée par certains des penseurs des Lumières avait provoqué, dès le XVIII^e siècle, un malaise et même un rejet de la part des philosophes anti-Lumières, dont le plus influent fut Herder (1744-1803), pour qui « le rationalisme [était] à la racine du mal⁴ ». Et notons le regain d'une défiance envers la raison, qui oriente une partie de la critique actuelle vers de nouvelles anti-Lumières⁵. Et admettons donc qu'il existe bien un « problème » avec la centralité de la raison prônée par les Lumières.

Toute puissante et comme « cannibale », la raison peut-elle affaiblir les autres facultés mentales nécessaires à la pratique de critique, telles la sensibilité, le bon sens ou l'imagination,

¹ *Ibid.*, p. 16.

² *Id.*, p. 27.

³ *Id.*, p. 28. Remarquons d'ores et déjà le paradoxe d'une telle affirmation, puisque « l'esprit de système » est précisément ce que la philosophie des Lumières, prenant appui sur l'usage libre et public raison, a souhaité combattre. Cf. CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, 1932, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 33 : « [La philosophie des Lumières] ne croit plus au privilège ni à la fécondité de « l'esprit de système » : elle y voit, non la force, mais l'obstacle et le frein à la raison philosophique. »

⁴ STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières*, *op. cit.*, p. 58 : « Pour tous ces penseurs [anti-Lumières], le rationalisme est à la racine du mal : il mène au matérialisme, à l'utopie, à l'idée, néfaste entre toutes, selon laquelle l'homme est capable de changer le monde. ». Ils lui opposent les instincts et les forces vitales et les liens qui unissent les membres d'une communauté ethnique.

⁵ GARCÉS, Marina, *Nouvelles Lumières radicales*, *op. cit.*, p. 10 : « Les Lumières sont devenues le synonyme du désastre. »

et, ce faisant, ouvrir la voie à des dérives qui pourraient s'avérer aussi dangereuses que celles de l'ignorance ou de la superstition ? Ce problème est-il déjà présent dans l'approche kantienne ? Est-il intrinsèque à toute démarche critique, tel un germe néfaste ? Ou survient-il plutôt d'une d'un mauvais exercice de la critique ? C'est ce que nous allons tenter de démêler, en examinant les dérives de la pensée, en débusquant les pièges de la visée normative, et en explorant les errances du rapport soupçonneux aux choses.

1.1. Les dérives de la pensée

Dans son introduction à *La Vie de l'esprit* (1977), son dernier essai, Hannah Arendt évoque la distinction cruciale qu'établit Kant entre *Vernunft* et *Verstand* : la raison (qui se rapporte aux idées) et l'entendement¹ (qui se rapporte à l'expérience). Elle rappelle qu'il distingue ces deux facultés mentales après avoir découvert « le scandale de la raison », à savoir « le fait que l'esprit est incapable de connaître avec certitude et de soumettre à la vérification certains sujets et certaines questions auxquels il ne peut cependant s'empêcher de penser² » - scandale qui est au cœur de son projet critique. Selon Hannah Arendt, cette distinction n'a pas seulement permis de sortir du champ de la raison les « questions ultimes » (l'existence de Dieu, l'immortalité... en un mot, la métaphysique). Elle a aussi permis de différencier « deux activités mentales absolument autres, pensée et savoir, et deux types de préoccupations aussi totalement distincts, la signification pour la première catégorie, la connaissance pour la seconde ».

Dès lors, si Kant a posé les limites du connaissable, il a également reconnu le besoin de la raison de penser par-delà ces limites, le besoin humain de réflexion et sa quête de signification s'exerçant pratiquement sur tout ce qui arrive, les choses qu'il connaît comme celles qu'il ne connaîtra jamais. Ce faisant, il a, selon Hannah Arendt, « libéré la raison³ » (un peu comme on pourrait dire d'une combustion qu'elle « libère » de l'énergie et en décuple la puissance). En effet, en légitimant les aspirations de la pensée et de la raison à transcender les limitations de l'entendement (et donc, du connaissable) « du fait que leurs objets, bien qu'inconnaissables, sont pour l'homme du plus haut intérêt existentiel⁴ » (puisque c'est dans ce « monde inconnaissable » que règne la moralité⁵), Kant aurait « dégagé la place pour la pensée spéculative⁶ ». Selon Hannah

¹ ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit*, op. cit., p. 33. Précisons que la traduction française propose le mot « intellect » pour « *Verstand* ».

² *Ibid.*

³ *Id.*, p. 34.

⁴ *Id.*

⁵ KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, op. cit., p. 84 : « L'homme doit être destiné à deux mondes divers, d'abord le règne des sens et de l'entendement, donc, à ce monde terrestre ; mais aussi à un autre monde que nous ne connaissons pas, un règne de moralité. »

⁶ ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit*, op. cit. On peut lire en effet dans KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, op. cit., que la raison est une faculté spéculative (p. 87) et qu'elle « tend toujours au suprasensible et se demande ce qu'il pourrait bien y avoir au-delà de la nature sensible. » (p. 84).

Arendt, cette place ainsi dégagée aurait à la fois ouvert la voie à l'idéalisme allemand et fait apparaître « une nouvelle race de spécialistes attachés à la thèse selon laquelle « le domaine propre » à la philosophie est « la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité »¹». Le problème est que cette thèse, « estompant avec brio la distinction de Kant entre le souci que la raison a de l'inconnaissable et celui de l'entendement pour la connaissance », les a finalement conduits à considérer que les résultats de leurs spéculations avaient le même degré de validité que ceux des processus de connaissance. Voilà ainsi posé ce qui est peut-être l'origine des dérives auxquelles l'usage imprudent de la raison a donné lieu par la suite, faisant dévier la critique vers des formes « idéales », prétendument scientifiques et potentiellement totalisantes.

Comprenons que le problème n'est pas celui d'une « irrationalité de la rationalité », contrairement à ce que défendent encore certains courants de la critique contemporaine, à gauche notamment². Herbert Marcuse est par exemple très clair sur ce point : « le rationnel n'est pas irrationnel et plus que jamais il y a une différence essentielle entre la connaissance et l'analyse exactes des faits, et une spéculation vague et émotionnelle. Ce qui ne va pas, c'est que les statistiques, les quantifications, les études empiriques de la sociologie et des sciences politiques, ne sont pas assez rationnelles. Elles sont mystificatrices parce qu'elles sont isolées du contexte réel qui fait les faits et qui détermine leurs fonctions³». Le problème ne vient donc pas d'une « irrationalité de la rationalité » de la raison, mais de son autorité et de sa puissance qui peuvent occulter les autres facultés nécessaires à la critique, d'une part, et de son élan vers les objets inconnaissables (autrement dit, son « idéalisme »), qui peut conduire ceux qui en usent à confondre spéculation et connaissance, de l'autre.

C'est cette raison envahissante et toute entière tendue vers les idées⁴ qui pourrait avoir pris le contrôle de la pensée depuis Kant – la pensée occidentale d'abord, puis celle d'une humanité mondialisée -, et ce, en dépit des mises en garde formulées par chaque génération de théoriciens critiques. Comme si la quête de certitude, qui transforme la spéculation en connaissance, avait laissé libre cours au penchant pour les idées et la contrainte logique (Hannah Arendt parle de « camisole de la logique⁵») qui s'exprime notamment par la « fascination de la théorie pour les méthodes mathématiques⁶» (dont nous avons vu le rôle qu'elle jouait dans le triomphe de la Raison calculante). Cette pente totalisante de la pensée s'est manifestée par la prétention des

¹ *Ibid.*, p. 35. Hannah Arendt cite Hegel (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 65).

² ROZA, Stéphanie, *La gauche contre les Lumières ?*, op. cit.

³ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 213-214.

⁴ KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, op. cit., p. 86-87 : « La raison, comme faculté théorique, ne peut en aucune façon avoir des objets, ses effets ne peuvent être que des idées [...]»

⁵ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 218.

⁶ HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 19.

théoriciens critiques à transformer les idées en « instruments d'explication¹» (c'est-à-dire, à établir des savoirs), et au-delà, par l'aspiration des masses à la mise en cohérence du monde².

Comment ces glissements se sont-ils opérés ? Comment est-on passé des scrupuleuses mises en garde de Kant à l'égard de la pensée spéculative – et, plus largement, de la clairvoyance des philosophes de l'*Aufklärung* qui, à l'instar de Lessing (1729-1781), « ne se sentaient jamais contraints par la vérité, qu'elle soit imposée par les raisonnements d'autrui ou par les leurs³» -, comment est-on passé de la prudence des Lumières à l'égard des élans de la spéculation comme de tout ce qui prétendait mettre un terme à « l'énergie⁴» de la raison et au mouvement infini de la pensée déclenchée par son incessante acquisition, à un usage dogmatique et totalisant de la pensée, et donc, au retournement de la critique contre elle-même ?

Les ivresses de l'idéalisme

« Ce n'est pas le XVIII^e, mais le XIX^e siècle qui se dresse entre Lessing et nous⁵», affirmait Hannah Arendt en 1959, au moment où elle recevait le prix que lui avait décerné la ville de Hambourg. Ce faisant, elle indiquait clairement sa position par rapport aux Lumières - position qui la distingue alors de nombre de théoriciens critiques de sa génération (en particulier de Theodor Adorno, dont elle n'a d'ailleurs jamais été proche⁶). Selon elle, ni les Lumières ni « la foi en l'humanité propre au XVIII^e siècle » ne devaient être tenues pour responsables des « sombres temps » qui s'étaient abattus sur l'Europe et le monde. C'était plutôt « l'obsession, propre au XIX^e siècle, de l'histoire et de l'engagement idéologique » qui en avait été la cause. Autrement dit, c'était l'utilisation de l'histoire (entendue depuis l'époque moderne comme « un processus fait par l'homme⁷») et de la « contrainte logique » comme de « béquilles de la pensée⁸» permettant de rester maîtres de ses raisonnements et de résoudre, sans risquer de se contredire, les

¹ *Ibid.*, p. 217.

² ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 670 : « Les masses se laissent convaincre non par les faits, même inventés, mais seulement par la cohérence du système dont ils sont censés faire partie. »

³ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 36.

⁴ CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, *op. cit.*, p. 48 : « La raison se définit beaucoup moins comme une *possession* que comme une forme d'*acquisition*. [...] Le XVIII^e siècle ne la tient pas pour un contenu déterminé de connaissances, de principes, de vérités, mais pour une *énergie*, pour une force qui ne peut être pleinement perçue que dans son *action* et ses *effets*. »

⁵ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 16.

⁶ ARENDT, Hannah, JASPERS, Karl, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* », *lettres choisies et présentées par Jean-Luc Fidel*, 1985, trad. E. Kaufholz-Messmer, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2006, lettre du 13 avril 1965, p. 257 : À propos de l'attitude intellectuelle d'Adorno : « Ce qui me trouble dans tout cela, c'est le fait de méconnaître la réalité, de tout ignorer d'elle en faveur d'une trouvaille. ». Elle lui reprochait aussi ses compromissions pendant la guerre et le peu d'aide qu'il avait accordé à Walter Benjamin dans les années 1930.

⁷ ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, « Le concept d'histoire : antique et moderne », p. 626-670, p. 641 : « À l'époque moderne, l'histoire a émergé comme quelque chose qu'elle n'avait jamais été auparavant. Elle n'était plus composée par les actions et les souffrances des hommes, elles de racontait plus l'histoire des événements touchant les diverses vies des hommes : elle devint un processus fait par l'homme [...] »

⁸ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*

difficultés qui pourraient surgir du débat contradictoire ou de l'expérience, qui avait conduit aux catastrophes totalitaires.

Si elle a pointé très justement le mouvement qui conduit la pensée de l'idéalisme (inhérent à l'usage de la raison) à sa crispation « idéo-logique » - c'est-à-dire, à la soumission de la pensée à la contrainte exercée par des idées (postulats, axiomes, etc.) et par les enchaînements logiques qu'elles provoquent -, peut-être peut-on discuter le fait qu'elle le date du XIX^e siècle et en exclut la responsabilité des Lumières ? En effet, nous nous souvenons que Reinhart Koselleck fait remonter à la naissance de la critique moderne « l'avènement de la philosophie bourgeoise de l'histoire¹ » qui a transposé selon lui l'eschatologie dans une histoire du progrès, donnant ainsi immédiatement à la critique un « appui qui la renvo[yait] à un demain au nom duquel elle [avait] pu avec bonne conscience négliger l'aujourd'hui² ». Selon lui, c'est donc dès ce moment-là que les philosophes des Lumières ont eu recours à l'idée d'une histoire « planifiable³ » pour doter les résultats de leurs spéculations du même degré de validité que ceux des processus de connaissance. Voilà pour la première béquille. Quant à la deuxième, il se pourrait aussi que, dès le XVIII^e siècle, l'utilisation de la contrainte idéo-logique (c'est-à-dire, le recours au raisonnement logique sous-tendu par un ou plusieurs postulats idéels), ait été une tentation fréquente des philosophes pour doter leur pensée de l'autorité de la certitude.

Kant lui-même avait identifié cette tentation d'une pensée qui, se tenant « hors du cercle de l'expérience », se voyait certaine « de ne pas être contredite par elle⁴ ». Conscient de ce que l'accroissement des connaissances *a priori* rendu possible par la spéculation, l'intuition et l'usage de concepts purs – ces « fictions » auxquelles ont recours les mathématiques, par exemple⁵ -, conscient de l'euphorie⁶ que pouvait provoquer les résultats exceptionnels de ces explorations intellectuelles, il mettait en garde ses contemporains contre « la passion de pousser plus loin », et même sans limite, « la force de la raison » dans des champs de la connaissance où elle devait au contraire rester bridée. Dans une célèbre métaphore, il met en scène « la colombe légère⁷ » qui, fendant l'air dont elle sent la résistance, peut « s'imaginer qu'elle réussirait mieux encore dans le vide ». Telle fut, selon lui, l'erreur commise par Platon qui, voulant dépasser les obstacles

¹ KOSSELECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 9.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Id.*, p. 11.

⁴ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 36 : « Quand on est hors du cercle de l'expérience, on est certain de ne pas être contredit par elle. »

⁵ Notons que la distinction entre la logique mathématique et la logique scientifique (celle des faits), ainsi que celle entre l'esprit mathématique et l'esprit philosophique, font partie du projet des Lumières. Cf. CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 50 : « La pensée philosophique semble vouloir, d'un seul et même mouvement, se libérer des mathématiques et s'y attacher, s'affranchir de leur domination exclusive tout en essayant, disons, non pas de récuser ou de contester cette autorité, mais de la justifier par un autre côté. »

⁶ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 36 : « On est tellement ravi d'accroître ses connaissances [...] »

⁷ *Ibid.*

que le monde sensible opposait à l'entendement, « se risqua au-delà de ce monde, sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur » où s'épanouit, sans résistance, la logique. Une erreur fréquente du reste, puisque Kant estime que « c'est le destin ordinaire de la raison humaine, dans la spéculation, de terminer son édifice aussitôt que possible et de n'examiner qu'ensuite si les fondements eux aussi, ont été bien posés ». Le problème n'étant pas seulement que, en l'absence de fondations solides, le raisonnement risque de s'avérer faux, mais que, ayant ainsi raisonné imprudemment, « on recherche toutes sortes de prétextes pour se consoler sur sa solidité ou pour rejeter un pareil examen tardif et dangereux ». Autrement dit, que l'on soit tenté de s'appuyer sur des béquilles idéelles et logiques (des béquilles idéo-logiques) pour maintenir l'illusion de la solidité de son raisonnement.

Cette tentation pourrait être d'autant plus vive pour la critique qu'elle a pour point de départ le repli dans le for intérieur qui, certes, permet le retour de la pensée sur elle-même (c'est-à-dire, la réflexion), mais qui peut aussi encourager une forme d'idéalisme prétendant produire et devancer (si ce n'est même, remplacer) l'expérience, le monde ou la société. C'est cette tentation-là que pointe Hannah Arendt lorsqu'elle évoque l'hésitation qui fut la sienne, au moment où s'abattaient de « sombres temps » sur le monde, à le fuir en « s'établi[ssant] à demeure dans l'asile de sa propre intériorité ». Mais elle perçut qu'y céder recèlerait le danger de « jeter l'humanité avec la réalité, comme le bébé avec l'eau du bain¹».

Faut-il pour autant considérer cette tentation comme un « vice originel » de la critique ? Si Hannah Arendt défend le contraire dans sa conférence sur Lessing, un autre texte, qu'elle consacre à Rahel Varnhagen (1771-1833), pourrait le laisser penser. Elle a décelé chez cette intellectuelle juive allemande qui fut, par ses salons littéraires, une figure de l'*Aufklärung*, ce qu'elle appelle une tendance à la « mélancolie » qui lui permet d'oublier son propre destin - « sa déveine de *schlemihl* : ni riche, ni belle, et Juive² » - et qui se traduit (comme chez Rousseau, selon Arendt) par un repli de la pensée sur elle-même qui, « trouvant dans l'âme individuelle [- autrement dit, dans la conscience de soi -] son propre objet », devient une réflexion au pouvoir illimité, qui procure une « assurance plus forte que toute autre contre le monde du dehors » et « brouille les contours de l'événement lui-même³ ». Aussi se pourrait-il que, dès son apparition dans l'Europe des Lumières, la critique moderne ait renfermé cette dérive idéaliste capable de la conduire à la « tyrannie des possibilités, contre laquelle rebondit toute réalité⁴».

¹ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 33.

² ARENDT, Hannah, *Rahel Varnhagen, la vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, 1958, trad. H. Plard, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2016, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 30-31.

⁴ *Id.*, p. 31. Cette remarque peut paraître paradoxale, alors que nous avons déploré précédemment le « repli du monde sur le réel. ». Nous éluciderons ce paradoxe au fil de la réflexion.

La mise en garde prononcée par celui qui avait « dégagé la place pour la pensée spéculative » ne fut donc pas toujours entendue. Et la distinction établie par Kant entre le souci de la raison pour l'inconnaissable et celui de l'entendement pour la connaissance fut bien souvent négligée au cours des siècles suivants. Ainsi triompha - et triomphe encore - la Raison calculante, dont les « succès » ont permis notamment à la pensée de se rendre « maîtresse de la nature¹ ». Mais aussi la « théorie traditionnelle », dont Max Horkheimer a montré qu'elle permettait aux « hommes de science » de « dominer les mécanismes à l'œuvre dans la nature physique aussi bien que ceux des faits économiques et sociaux », entraînant certes « l'évolution et la révolution permanente des assises matérielles de notre société² » - en particulier, les immenses « progrès techniques de l'âge bourgeois » -, mais provoquant également une *réification idéologique* de la théorie résultant de son « détachement de l'expérience » (contexte culturel, situation sociale et historique, ou encore milieu ambiant). « Dans la mesure où le concept de théorie est posé comme un absolu, comme s'il était fondé dans une essence propre de la connaissance ou de quelque autre façon en dehors de l'histoire, il se mue en une catégorie idéologique réifiée », résume ainsi le théoricien.

La réification idéologique, c'est-à-dire la fixation de la pensée sur ses propres idées : tel est l'écueil d'une pensée qui donne aux résultats de la spéculation le même degré de validité que ceux des processus de connaissance - une pensée, autrement dit, qui prétend « atteindre des résultats qui rendraient superflus toute pensée plus poussée³ ». S'il est plausible qu'un tel écueil menace toute théorie qui prétendrait se placer « hors du cercle de l'expérience » - autrement dit, toute théorie qui croirait en « un savoir autonome, « suprasocial », planant au-dessus des contingences⁴ » -, on aurait pu espérer que la théorie critique, qui ambitionne justement d'articuler la spéculation et l'expérience et de faire coïncider « la pensée et le réel, l'entendement et la sensibilité, les besoins de l'homme et leur satisfaction⁵ », y échappe. C'est pourtant bien cet écueil que Karl Marx et Friedrich Engels pointent dans la pensée des « jeunes hégéliens » - Bruno Bauer (1803-1882) et ses disciples -, dont ils raillent, dans *La Sainte Famille* (1845), la « Critique absolue » - cette « Critique pure⁶ » qui n'a d'objet qu'elle-même.

¹ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 500 : « Le grand succès que la raison obtient par la mathématique nous amène tout naturellement à présumer que la méthode employée par cette science, sinon la science elle-même, réussirait en dehors du champ des grandeurs, puisqu'elle ramène tous ses concepts à des intuitions qu'elle peut donner *a priori* et qu'elle se rend par là, pour ainsi dire, maîtresse de la nature, tandis que la philosophie pure, avec des concepts discursifs *a priori*, divague sur la nature sans pouvoir rendre intuitive *a priori* leur réalité, ce qu'il faudrait pour les rendre croyables. »

² HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 22.

³ ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit*, op. cit., p. 231-232.

⁴ HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 51 : « La coïncidence mystérieuse, incompréhensible dans le chaos du système économique actuel, entre la pensée et le réel, l'entendement et la sensibilité, les besoins de l'homme et leur satisfaction, cette coïncidence qui apparaît, à l'ère de la bourgeoisie, comme purement fortuite, doit être remplacée à l'avenir par le rapport entre des objectifs conformes à la raison et leur réalisation. »

⁶ MARX, Karl, *La Sainte Famille*, op. cit., p. 251 : « La Critique, apparemment encore concrète et personnelle, s'est muée en « Critique pure ». »

Pour eux, la Critique « absolue » ou « pure » que pratiquent les jeunes hégéliens est une critique détachée de la matérialité. Une critique qui ne se préoccupe plus de la connaissance réelle d'objets ou de personnes incarnés mais qui s'en tient à « l'idée » sans chaire et sans réalité sociale - par exemple, l'idée de « Masse » - et qui s'en remet au dogme de « l'autorité extra-mondaine de l'« Esprit »¹. Or, cette Critique absolue transforme selon eux, « d'un côté « l'Esprit », « le Progrès », et de l'autre « la Masse », en êtres fixes, en concepts, pour les rapporter ensuite les uns aux autres, comme des extrêmes fixes et donnés pour tels ». Autrement dit, ils identifient dans la critique telle que la pratiquent leurs congénères, un « décrochement » de la pensée de même nature que celui contre lequel Kant mettait en garde soixante ans plus tôt, et qui consiste à recourir aux « fictions » des concepts purs pour surmonter les difficultés du raisonnement et repousser les limites de la raison. Ce décrochement étant soutenu par les deux « béquilles de la pensée » que désignera Hannah Arendt cent ans plus tard : d'une part, le recours à la contrainte idéo-logique - « dogme » de l'Esprit et concept (ou « fiction ») de Masse -, et d'autre part, l'instrumentalisation de l'histoire, réduite à une téléologie, et « consommée », telle une « nourriture » servant à alimenter leur démonstration².

Par conséquent, la critique moderne n'est, depuis le début, à l'abri ni de l'idéalisme - et de l'ivresse que procure une réflexion qui plane dans le « vide » de la pure spéculation -, ni de la réification idéologique, cette fixation de la pensée sur ses propres idées. Mais au fond, doit-on vraiment le lui reprocher ? En effet, nous n'avons cessé, au cours du chapitre précédent, de déplorer qu'il soit actuellement si difficile de contester le réel au nom de « ce qui n'est pas » et qui donc, est idéal. Comment espérer défaire notre adhérence au réel, comment prétendre mettre les faits en cause et nous dissocier de « ce qui est », si nous nous interdisons d'avoir recours à cette « extériorité » qui peut résider aussi bien dans l'idéalisme et « l'asile de sa propre intériorité » - cette espèce de « monde intérieur » - que dans l'idéologie et la fixité de normes créées - disons, un « monde meilleur » ? En fait, il semble au contraire que l'idéalisme, et même sa réification idéologique (qui « n'énonce pas un fait mais affirme qu'il faut qu'un fait soit produit³»), soient vitales à la dialectique de la critique, qui oppose « ce qui est » à « ce qui devrait être ». Ils permettent, comme le rappelle Herbert Marcuse, de « mesurer la vérité [des situations

¹ *Ibid.*, p. 258 : « La critique absolue part du dogme de l'autorité absolue de l'« Esprit ». Elle part en outre de l'existence extra-mondaine de l'Esprit. ». « L'Esprit » tel que le désignent les auteurs est à prendre au sens hégélien de « structure » de l'objectivité de la nature comme de la subjectivité humaine, objets et sujets étant soumis à la même loi dialectique et embarqués dans le même mouvement de l'Histoire et du Progrès (cf. HEGEL, Georg W. Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit.).

² *Id.*, p. 252 : « De même que, selon les anciens téléologues, les plantes n'existent que pour servir de nourriture aux animaux, et les animaux que pour servir de nourriture aux hommes, de même l'histoire n'existe que pour servir à cet acte de consommation de la nourriture théorique : la démonstration. »

³ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 157.

et des objets] dans les termes d'une autre logique, d'un autre univers de discours¹». La critique ne saurait donc se passer d'eux.

Et pourtant, il y a bien un problème avec l'idéalisme et avec l'idéologie. Un problème qui tient sans doute d'abord à un usage imprudent de la raison, qui fait naître, selon Marx, des « représentations inadéquates de la conscience² » mutilant la vie réelle. Et un problème qui tient peut-être aussi, plus profondément, à l'*impatience* de la raison à trouver des solutions prétendant soumettre la pensée aux résultats, et ce, quitte à « tout ignorer de la réalité³ » ?

Les tromperies de l'idéologie

Pour Marx, le terme d'« idéologie » recouvre un sens distinct de celui que nous avons posé jusqu'à présent (comme crispation de la pensée consécutive à sa soumission à la contrainte exercée par des idées et les enchaînements logiques qui en découlent). Pour lui, l'idéologie est produite, non par un usage dévoyé de la pensée ou de la critique, mais par l'ordre dominant - en l'occurrence, le capitalisme -, dont elle a vocation à masquer les violences et les contradictions. Car, selon lui, la domination matérielle (c'est-à-dire, le contrôle des moyens de production de la vie matérielle) est en même temps une domination spirituelle. Ce qui veut dire, non seulement que « la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est en même temps la puissance *spirituelle* dominante » (autrement dit, que les idéaux et les valeurs de la classe bourgeoise triomphent dans la société capitaliste simultanément au mode de production propre à l'économie capitaliste), mais aussi que « les pensées dominantes ne sont rien d'autre que l'expression en idées des conditions matérielles dominantes⁴ ». Autrement dit, que les idées et les valeurs dominantes sont engendrées par la structure matérielle de la société (les rapports sociaux étant eux-mêmes déterminés par les rapports de production), dont elles constituent la manifestation extérieure (et non l'inverse, comme chez Hegel, qui fait de l'Idée « un sujet autonome, démiurge du réel⁵ »).

Dès lors, si l'abolition de l'ordre bourgeois exige le démantèlement des idéologies, il ne suffit pas pour cela de se « révolter contre cette domination des pensées », ainsi qu'ont pu le croire « puérilement » les jeunes hégéliens qui estimaient pouvoir se contenter, pour « délivrer [les hommes] des chimères, des idées, des dogmes, des êtres d'imagination qui les plient sous leur

¹ *Ibid.*, p. 157-158.

² MARX, Karl, *Philosophie*, *op. cit.* *L'idéologie allemande*, 1845-1846, p. 287-392.

³ ARENDT, Hannah, JASPERS, Karl, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* », *op. cit.*, lettre du 13 avril 1965, p. 257 : « Ce qui me trouble dans tout cela, c'est le fait de méconnaître la réalité, de tout ignorer d'elle en faveur d'une trouvaille. » (à propos de Theodor Adorno).

⁴ MARX, Karl, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 338.

⁵ MARX, Karl, *Le Capital*, *op. cit.*, postface à la deuxième édition allemande, p. 9-18, p. 17.

joug avilissant », de leur apprendre « à échanger ces illusions contre des pensées qui soient conformes à la nature de l'homme ; [...] à prendre à leur égard une attitude critique ; [ou encore] à les chasser de leur tête¹». Si le fait de lever le voile de l'idéologie bourgeoise et capitaliste qui recouvre et dissimule la réalité est nécessaire à la libération des hommes et des femmes, ce n'est, pour Marx, que dans la mesure où la dissolution de « ce camelotage philosophique²» (fait de croyance religieuse, de concepts universels et de pensées abstraites³) pourra leur permettre de *se délivrer par eux-mêmes* de leur asservissement, en transformant leurs modes de production et les relations sociales et politiques qu'ils déterminent⁴. Il oppose ainsi aux jeunes hégéliens *une critique matérialiste*, qui ne repose pas sur le postulat idéaliste suivant lequel le mouvement critique de la pensée est aussi celui du réel, pas plus qu'elle ne prétend se servir de l'histoire pour faire advenir un avenir certain, mais qui, ancrée dans la connaissance du réel et des conditions de la vie humaine, entend transformer le monde en changeant les rapports pratiques des hommes⁵ aussi bien que leurs consciences, leurs représentations et leurs idées.

Aussi Marx dénonce-t-il l'idéologie autant comme « représentation imaginaire » qui, se déployant dans la réalité de processus sociaux, se révèle être un instrument au service de l'ordre dominant - la religion, mais aussi certaines « sciences », telle l'économie politique, n'étant autre, selon lui, que des discours idéologiques tenus du point de vue des groupes sociaux dominants pour défendre leurs intérêts -, que comme « idéalisme », c'est-à-dire comme « fausse route » intellectuelle qui consiste, pour appréhender le monde et ses transformations, à s'en tenir à une figure théorique, à une abstraction de la vie réelle qui s'avère en fait incapable d'atteindre la figure vivante de « l'être social⁶ ». À l'opposé de ces deux tromperies – l'une comme manipulation visant à maintenir une domination, l'autre comme erreur fondée sur un dualisme opposant conscience universelle abstraite et existence sociale réelle -, il propose « la thèse selon laquelle c'est une seule et même réalité qui s'exprime aussi bien dans l'être réel de la société et des rapports pratiques des hommes, que dans l'être idéal de leurs consciences, de leurs représentations et de leurs idées⁷ ». On comprend mieux, dès lors, que sa conception de la critique comme praxis ne doit pas seulement être comprise comme une critique ayant une visée transformatrice effective, mais aussi, plus fondamentalement, comme *une critique matérialiste*

¹ MARX, Karl, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 299.

² *Ibid.*, p. 302.

³ MARX, Karl, *Philosophie*, op. cit. *Économie et philosophie. Manuscrits parisiens*, 1844, p. 135-222, p. 220, note de bas de page : « La pensée abstraite, sans yeux, sans dents, sans goût, sans rien » ne fait selon l'auteur que tourner en rond.

⁴ MARX, Karl, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 307.

⁵ *Ibid.*, p. 334 : « Pour les matérialistes pratiques, c'est-à-dire pour les *communistes*, il s'agit de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer *pratiquement* l'état des choses donné. »

⁶ MARX, Karl, *Manuscrits parisiens*, op. cit., p. 150 : « Ma conscience générale n'est que la forme théorique de tout ce dont la communauté réelle, l'être social, est la forme vivante [...] »

⁷ FISCHBACH, Franck, *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin, 2015, p. 49.

pour laquelle « penser et être sont certes distincts, mais en même temps ils sont unis l'un à l'autre¹ ». Une critique, autrement dit, qui refuse de distinguer le « réel » – la vie sociale et pratique, essentiellement relationnelle et productive – de sa théorisation. Voilà pourquoi le communisme n'est pour Marx ni une idée – les idées ne pouvant absolument rien réaliser² – ni une idéologie – les idéologies mutilant la réalité³ –, mais « le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses⁴ ».

Ce « mouvement réel » s'oppose-t-il effectivement aux idéalités extérieures ? N'en a-t-il pas au contraire besoin pour se déclencher et se maintenir ? Ce sont des questions auxquelles nous devons tenter de répondre. Pour l'instant, soulignons l'écart qui sépare cette approche du jeune Marx des interprétations auxquelles son travail plus tardif – en particulier sa recherche de « lois » aux phénomènes étudiés (« lois de l'économie », « lois de l'histoire ») ainsi que sa prétention à établir une « science⁵ » – a pu donner lieu par la suite. Comment, ce qui apparaît dans *L'Idéologie allemande* (1845-1846) comme un processus et même un tâtonnement infini, s'est-il transformé en une méthode « strictement scientifique » censée « éclairer les lois particulières qui régissent la naissance, la vie, le développement, la mort d'un organisme social donné et son remplacement par un autre qui lui est supérieur⁶ » ? Et comment, après avoir scrupuleusement défini la critique matérialiste comme un mouvement articulant réel et idéal, Marx a-t-il pu valider, dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital* (1873), le principe d'une « critique de la civilisation » qui peut « moins que toute autre avoir pour fondement une forme quelconque ou un résultat quelconque de la conscience » mais qui doit se « borner à comparer et à confronter un fait, non avec l'idée, mais avec un autre fait » ? Comment a-t-il pu souscrire à cette définition qui semble objectiver la critique – ce qui est une contradiction dans les termes, la critique étant justement un exercice subjectif de la raison et de l'entendement ? En opposant à l'idéologie, non plus le mouvement de la réalité en train de se transformer mais le « programme » matérialiste scientifique qui prédit ce que la réalité sera⁷, autrement dit, en prétendant ériger la critique au

¹ MARX, Karl, *Manuscrits parisiens*, *op. cit.*, p. 151.

² MARX, Karl, *La Sainte Famille*, *op. cit.*, p. 264 : « Des idées ne peuvent jamais mener au-delà d'un ancien ordre du monde, elles peuvent seulement mener au-delà des idées de l'ancien ordre du monde. Des idées ne peuvent absolument rien réaliser. »

³ FISCHBACH, Franck, *Philosophies de Marx*, p. 59 : « S'il est bien vrai que la production des idées, des représentations et de la conscience est le langage de la vie réelle, alors la production des idéologies, des représentations inadéquates et de la conscience imaginaire est le langage d'une vie réelle inachevée, inaccomplie et mutilée. »

⁴ MARX, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 321 : « Pour nous, le communisme n'est pas un *état de choses* qu'il convient d'établir, un *idéal* auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses. »

⁵ MARX, Karl, *Le Capital*, *op. cit.*, postface à la deuxième édition allemande, *op. cit.*, p. 15-16 : Pour expliquer sa « méthode », Marx retranscrit un long extrait d'une critique que I.I. Kaufman consacre au Livre I du *Capital*, dans lequel on peut lire qu'« une seule chose importe à Marx : trouver la loi des phénomènes qui font l'objet de sa recherche », ou encore que son travail est « une recherche scientifique rigoureuse » qui « démontre la nécessité d'ordres déterminés des rapports sociaux » et qui met au jour « le mouvement social comme un procès historico-naturel régi par des lois. »

⁶ *Ibid.*

⁷ *Id.* : Les dernières lignes de la postface ont des accents prophétiques : « [...] le mouvement de la société capitaliste est plein de contradictions – et dans l'apogée de ce cycle : la crise générale. Nous n'en percevons encore que les prodromes, mais elle approche de nouveau, et par

rang de science¹ - une science de l'histoire qui englobe le mode de production capitaliste et se fonde sur la théorie de la plus-value -, Marx a-t-il succombé à la tentation de doter la pensée critique de la validité de la connaissance ?

Notre intention n'est pas de participer aux débats qui opposent l'auteur des *Manuscrits de 1844* à celui du *Capital*, ni même Marx à Engels, pas plus que nous n'envisageons de contribuer aux réflexions relatives à la réception de l'œuvre du philosophe de Trèves. Poursuivant notre enquête sur les failles internes à la critique qui pourraient expliquer qu'elle ait si souvent raté son coup au cours de l'histoire, posons juste cette question : faut-il voir dans l'ambition scientifique du *Capital* une infidélité de Marx à son criticisme ? Autrement dit, la méthode scientifique et, au-delà, toute démarche théorique qui envisagerait de se porter au niveau de la totalité - prétendant donc « faire système » -, ces formes de rationalité trahissent-elles la critique, et si oui pourquoi ?

La théorie pétrifiante

Dans « La tradition et l'âge moderne », le premier des huit exercices de pensée politique qui composent *La Crise de la culture* (1961), Hannah Arendt s'emploie à qualifier la nature de la rupture opérée par la modernité avec « notre tradition de pensée politique » dont elle décrète d'emblée qu'elle a « un commencement bien déterminé dans les doctrines de Platon et d'Aristote » et qu'elle a « une fin non moins déterminée dans les théories de Karl Marx² ». Le commencement consiste selon elle en une fuite de la pensée en dehors du réel, et en son refuge dans le monde des idées. La fin correspond à « la déclaration de Marx selon laquelle la philosophie et sa vérité ne se trouvent pas en dehors de affaires humaines et de leur monde commun, mais précisément en eux, et peuvent être « réalisées » dans le seul domaine du vivre-ensemble qu'il appelle « société »³ ». Autrement dit, notre tradition de pensée débute selon elle avec l'idéalisme (et le geste du philosophe consistant à se consacrer à la *vita contemplativa*) et s'achève avec le matérialisme et la plongée du philosophe (critique) dans la *vita activa* où il espère « imposer ses normes⁴ ». Outre que la réflexion d'Hannah Arendt permet de saisir le sens profond de la rupture opérée par la modernité avec la tradition - sens qui tient pour l'essentiel au déplacement de la pensée du monde des idées au monde réel - et la spécificité de la critique matérialiste par rapport à la pensée traditionnelle, elle propose une analyse des failles de ce qu'elle nomme la « théorie

l'universalité de la scène où elle se jouera, et par l'intensité de ses effets, elle fera rentrer de la dialectique dans les têtes jusques et y compris dans celle des petits chéris du nouveau Saint Empire prusso-germanique. » (p. 18).

¹ MARX, Karl, *Le Capital*, op. cit., préface à la première édition allemande, p. 3 : « En toute science, c'est toujours le début qui est difficile. »

² ARENDT, Hannah, *L'Humaine Condition*, op. cit., *La Crise de la culture*, op. cit., « La tradition et l'âge moderne », p. 605-625, p. 605.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.* On pourrait objecter à Hannah Arendt (qui le savait très bien, évidemment), qu'Aristote comme Platon, s'ils se sont intéressés au monde des idées, n'ont pas pour autant délaissé les affaires humaines, auxquelles ils ont respectivement consacré la *Politique* et l'*Étique à Nicomaque*, et *La République* et *Les Lois*.

marxiste¹» qui peut nous aider à comprendre les problèmes que la « méthode²» du philosophe de Trèves pose aujourd'hui encore à la critique transformative.

Le principal reproche qu'Hannah Arendt adresse à Marx (ainsi d'ailleurs qu'à Kierkegaard et à Nietzsche, les deux autres « fossoyeurs » de la tradition, selon elle) est d'avoir prétendu rompre avec la tradition sans se rendre compte que c'était à l'aide de concepts traditionnels qu'ils le faisaient. Ainsi, la prédiction marxienne de l'avènement d'un monde commun libéré du capitalisme n'est autre, selon elle, que l'extension à tous du « royaume des idées où le philosophe se meut³». Et sa « glorification du travail et de l'action » se voit selon elle contredite par la visée d'une « société sans État, c'est-à-dire sans action et (presque) sans travail ». Mais ce qui nous intéresse particulièrement est l'explication qu'elle donne à l'échec de la tentative marxienne de sortie hors des systèmes et des croyances du passé qui, jusque-là, faisaient autorité (échec auquel elle joint, là aussi, ceux de Kierkegaard et de Nietzsche). Selon elle, ces « déformations destructrices de la tradition furent toutes l'œuvre d'hommes qui avaient fait l'expérience de quelque chose de nouveau qu'ils essayèrent presque instantanément de maîtriser et de résoudre en quelque chose d'ancien⁴». Ainsi, de même que Kierkegaard, « sautant du doute dans la croyance, fit du doute une religion », de même que Nietzsche, sautant du royaume des idées à la « volupté de la vie », ne réussit qu'à « retourner la tradition » (et non à rompre avec elle), de même Marx ne parvint, « en sautant de la théorie dans l'action et de la contemplation dans le travail », c'est-à-dire en sautant « de la philosophie dans la politique », qu'à « transporter les théories de la dialectique dans l'action, rendant l'action politique plus théorique et faisant davantage fond sur ce que nous appellerions aujourd'hui une idéologie qu'elle ne l'avait jamais fait auparavant⁵».

Ainsi, la rébellion de Marx à l'égard des croyances traditionnelles et son démantèlement de l'idéologie résultant des rapports sociaux propres à l'ordre capitaliste auraient abouti, non pas à la mise en mouvement du réel, mais à l'édification d'une *théorie politique*, c'est-à-dire à l'élaboration d'une « idéo-logie » au sens d'un *système* soumettant la pensée à la contrainte d'idées (telle la « loi de l'histoire ») et d'enchaînements logiques qui en découlent (telle la nécessaire « crise du capitalisme » résultant de ses « contradictions internes »). Autant dire

¹ *Id.*, p. 610.

² MARX, Karl, *Le Capital*, *op. cit.*, postface à la deuxième édition allemande, *op. cit.*, p. 17 : À propos de l'extrait du texte de I.I. Kaufman qu'il a retranscrit, Marx écrit : « En décrivant ce qu'il appelle ma méthode réelle avec tant de justesse, [...] qu'est-ce donc que l'auteur a décrit, si ce n'est la méthode dialectique ? ».

³ ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, « La tradition et l'âge moderne », *op. cit.*, p. 611.

⁴ *Ibid.*, p. 615.

⁵ *Id.*, p. 616.

qu'une telle élaboration pourrait signifier un complet retournement de la critique marxienne contre l'esprit critique hérité des Lumières¹ (et contre Marx contre lui-même).

Pourquoi le philosophe de Trèves a-t-il glissé si vite de la critique ouverte à la construction d'un tel modèle, c'est-à-dire à la conception d'une théorie, et même d'une science prétendant donner un sens aux événements et décrire les mouvements de l'histoire comme s'ils résultaient d'un « processus de fabrication² » ? Pourquoi a-t-il éprouvé le besoin de briser le « silence lourd de menaces » qui « nous répond toujours à chaque fois que nous osons demander, non pas « *Contre* quoi combattons-nous ? » mais « *Pour* quoi combattons-nous ? »³ ? Pourquoi, autrement dit, a-t-il voulu combler par une « théorie » - c'est-à-dire, par un « système » qui « fonctionne » -, la brèche qu'il avait ouverte en faisant vaciller l'autorité de la tradition ? Hannah Arendt évoque l'impatience du philosophe à essayer « instantanément » de maîtriser et de résoudre « le chaos de problèmes⁴ » qu'il a mis au jour. Et elle laisse entendre qu'il ne s'agit pas d'une disposition propre à la personnalité de Karl Marx, mais d'une tentation qui menace toujours la pensée, et en particulier la pensée critique.

Comment comprendre cette hâte de la critique à arrêter prématurément la « crise » - cet état instable et « lourd de menaces » - provoquée par le mouvement qu'elle a déclenché ? Il se pourrait, comme nous avons commencé à le percevoir à propos des tentations idéalistes de la critique, que le problème vienne de l'aversion de la raison pour l'incertitude, en particulier pour celle qui accompagne la « contingence désolante⁵ » des affaires humaines. C'est cette aversion pour l'absence de cohérence (et même l'absence de sens) de l'action humaine – qui, particulière et fugace, peut déclencher selon Hannah Arendt « une chaîne infinie d'événements » mais ne peut jamais en connaître l'issue par avance (« le plus qu'[elle] puisse faire étant d'imposer aux choses une certaine direction, et même de cela [elle] ne peut jamais être sûre⁶ »), pas plus d'ailleurs qu'elle ne peut espérer laisser « un produit final derrière elle » -, c'est cette déception et même cette répugnance à l'égard de l'imprévisibilité de l'action humaine qui a constitué selon Hannah Arendt « le mobile de l'évasion moderne de la politique dans l'histoire⁷ ».

¹ CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 33 : L'auteur rappelle que, ne croyant plus « au privilège ni la fécondité de « l'esprit de système » » et y voyant au contraire un obstacle à la raison philosophique, la philosophie critique des Lumières prenait soin de distinguer « l'esprit de système » de l'« esprit systématique » (ou analytique) sur lequel elle s'appuyait pour démanteler les préjugés, désarçonner les dogmes, renverser les croyances et confondre les superstitions.

² ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne », op. cit., p. 661.

³ *Ibid.*, « La tradition et l'âge moderne », op. cit., p. 614.

⁴ *Id.*, p. 613.

⁵ *Id.*, « Le concept d'histoire : antique et moderne », op. cit., p. 666 : Hannah Arendt emprunte l'expression à Kant (*trostlose Ungefähr*).

⁶ *Id.*, p. 643.

⁷ *Id.*, p. 664.

Comme Reinhart Koselleck après elle, elle constate en effet que l'époque moderne a fait émerger l'histoire comme « quelque chose qu'elle n'avait jamais été auparavant ». À partir du XVIII^e siècle, l'histoire ne fut plus composée par « les actions et les souffrances des hommes », et elle cessa de raconter l'histoire des événements touchant « les diverses vies des hommes » : elle devint « un processus fait par l'homme¹ ». Tout l'intérêt de cette histoire entendue comme processus étant de donner aux philosophes et plus largement aux hommes et aux femmes modernes la *certitude* que leur « plan » - progrès, paix, révolution, communisme, etc. - allait se réaliser. Pourquoi ? Parce que l'histoire entendue comme « processus » permet de sortir les affaires humaines - la politique - du registre incertain de l'action pour les placer dans celui, certain, de la fabrication, qui « se distingue de l'action en ce qu'elle a un commencement défini et une fin qui peut être fixée d'avance² ».

Voilà peut-être le geste essentiel de la modernité³, dont la notion marxiste de « fabrication de l'histoire » a sans doute été l'expression la plus aboutie. Ce geste est une « évasion dans le « tout »⁴ » : il permet à la pensée de viser la totalité et fait en cela triompher la théorie, c'est-à-dire un système idéo-logique capable d'expliquer et de donner du sens et de la cohérence à l'action humaine comprise comme un processus dans lequel les moyens servent des fins orientables et prédictibles. C'est aujourd'hui encore cet « amour de la théorie » qui oriente la pensée et l'action politique, et qui transforme théoriciens critiques et hommes et femmes politiques en « responsables de la solution des problèmes » s'efforçant de « découvrir des lois permettant d'expliquer l'enchaînement des faits historiques et politiques et permettant de le prévoir, comme s'il s'agissait d'une réalité nécessaire et non moins certaine que les phénomènes naturels l'étaient autrefois pour les physiciens⁵ ». Tout le danger de ce mode de pensée étant qu'il peut conduire à nier voire à falsifier la réalité - qui « ne s'offre [jamais] à nous sous la forme de prémisses aboutissant à des conclusions logiques⁶ » -, et même à se « débarrasser des faits » qui pourraient contredire la théorie ou le système. Une falsification de la réalité et une négation des faits de la part des politiques et de leurs conseillers qu'a notamment repéré Hannah Arendt dans les archives du Pentagone (les *Pentagon papers*), et qui se poursuit à l'époque actuelle⁷.

¹ *Id.*, p. 641.

² *Id.*, p. 643.

³ Un geste qu'Ernst Cassirer fait remonter à Descartes, dont « le traité sur le système du monde devait fournir l'exécution du plan théorique » consistant à « avoir une vue complète de toute la nature, pour comprendre l'univers jusque dans ses structures les plus intimes. ». Ce faisant, il aurait témoigné d'une « pensée [qui] ne veut plus désormais accepter le monde comme un donné empirique ; elle se donne pour tâche de pénétrer dans l'édifice, voire d'en réaliser d'elle-même la construction. » (cf. CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, *op. cit.*, p. 81).

⁴ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne », *op. cit.*, p. 664.

⁵ ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, « Du mensonge en politique », *op. cit.*, p. 851.

⁶ *Ibid.*, p. 852.

⁷ Le concept de « vérité alternative », prisé par l'équipe de conseillers dont s'était entouré Donald Trump, n'étant que l'expression la plus évidente d'une tendance plus large, qui touche toutes les démocraties contemporaines.

Or, cette pente totalisante, qui conduit la pensée à négliger le particulier au profit du « tout [qui] se tient¹» quitte à falsifier la réalité et à se débarrasser des faits pour maintenir la cohérence de la théorie, est aussi une pente « totalitaire », ainsi que l'a montré Hannah Arendt dans *Les Origines du totalitarisme* (1951). En effet, le recours à des idéologies qui, « une fois prise en son sens littéral leur prétention à une totale validité, deviennent les centres de *systèmes logiques* où, comme dans les systèmes des paranoïaques, tout s'enchaîne de manière intelligible et même obligatoire dès lors qu'est acceptée la première prémisse²», fait partie selon elle des caractéristiques des régimes totalitaires. Cela ne signifie évidemment pas que la théorie marxienne ou toute autre « théorie » politique, de même que le recours au concept d'histoire comme processus, conduisent nécessairement à des systèmes totalitaires. Mais cela signifie que la pensée peut contenir un germe totalitaire dès lors que, ne supportant pas l'incertitude attachée à la contingence des affaires humaines, elle vise à établir des systèmes d'explication qui réduisent l'action à la fabrication et enferment la pensée dans la « camisole de la logique ».

Critiquer avec la raison, contre les dérives de la pensée

Mais, en dénonçant la Raison comme « totalitaire », Theodor Adorno et Max Horkheimer n'ont pas seulement cédé au plaisir d'user d'une formule perturbante : ils ont pris le risque de « jeter le bébé avec l'eau du bain ». Le risque, autrement dit, de donner un alibi à ceux qui prônent l'usage de la déraison – qu'il s'agisse de faire appel aux « instincts naturels » ou de s'en remettre aux « sorcières » (une option qui rencontre actuellement un certain écho dans l'opinion publique³) - pour résoudre les problèmes sociaux, politiques et écologiques du monde contemporain. Or, si la pensée peut en effet être sujette à d'inquiétantes dérives - dont la plus dangereuse est sans doute celle de prétendre résoudre les problèmes par l'élaboration de systèmes totalisants où « tout se tient » -, ce n'est pas la raison mais bien *le manque de raison, c'est-à-dire la pensée oublieuse des limites de l'entement* et cédant à ses prétentions qui a fait succéder de « sombres temps » aux Lumières. Aussi Adorno et Horkheimer pourraient-ils s'être trompés de cible, car ce n'est pas tant la raison que la pensée qui est en elle-même une « entreprise dangereuse⁴». Mais alors, pourquoi les Lumières ne sont-elles pas parvenues à prémunir la critique contre les dérives de la pensée ? Et comment prendre appui sur la raison pour identifier une voie qui laisserait encore une chance à une critique transformative ?

¹ Dans son enquête sur la langue du III^{ème} Reich, Victor Klemperer souligne la fréquence, dans les documents et allocutions produits par les nazis, de l'expression « tout se tient », utilisée en français (cf. KLEMPERER, Victor, *LTI, la langue du III^{ème} Reich*, op. cit.).

² ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 809. Je souligne.

³ Comme en témoigne par exemple, en France, le succès commercial du livre CHOLLET, Mona, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Paris, éditions La Découverte, 2018.

⁴ Hannah Arendt, entretien à New-York pour l'ORTF, en 1974 : « [...] Penser est en elle-même une entreprise très dangereuse. Mais ne pas penser est encore plus dangereux. »

Il est possible que, dès l'apparition de la critique moderne - c'est-à-dire, dès Kant -, la critique ait cédé à la tentation de l'évasion du « particulier » (contingent et dont le sens, non seulement n'est pas donné d'avance mais peut même faire défaut) vers le « tout » (nécessaire et cohérent). Car, avant Hegel, Kant a introduit l'idée d'un « plan caché de la nature¹ » : un « fil conducteur² » inconnu aux acteurs mais compréhensible à ceux qui viendraient après eux, et qui guiderait le processus de l'histoire et garantirait le progrès humain. Autrement dit, il a bien introduit une dimension téléologique dans sa philosophie politique.

Pour autant, selon Hannah Arendt, Kant aurait pressenti un problème crucial dans son approche. Un problème qui résidait selon elle dans le sentiment d'étrangeté que lui inspirait le sacrifice requis par les générations successives au profit des générations futures. Dans *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, il mentionne en effet que « demeure toujours étrange ici le fait que les générations antérieures ne semblent poursuivre leur pénible labeur qu'au profit des générations ultérieures, afin précisément de leur préparer un échelon à partir duquel elles pourraient élever plus haut l'édifice que la nature a en vue, alors que seules les générations les plus tardives doivent avoir la chance d'habiter l'édifice auquel a travaillé une longue lignée de devanciers³ ». Deux cents ans plus tard, Reinhart Koselleck verra dans cette énigme le scandale du sacrifice du présent au profit de l'avenir⁴, sur lequel se fonde la philosophie de l'histoire. Un tel sacrifice est-il acceptable, pour les générations présentes ? Et, quand même il serait consenti (et des générations de militants y ont effectivement consenti durant les deux derniers siècles), est-il justifié, tant philosophiquement que politiquement ? Ces questions excèdent notre recherche, mais la perplexité de Kant nous autorise à penser qu'un doute subsistait chez lui, l'empêchant de considérer le « plan caché de la nature » comme une certitude.

Pour autant, l'hypothèse d'un principe total d'explication constitue-t-elle une trahison à son criticisme, qu'il aurait enfermé dans un système totalisant ? Pour Max Horkheimer la réponse est affirmative, dans la mesure où Kant - incarnant selon lui « l'esprit bourgeois » - a certes poussé jusqu'au bout son analyse, ce qui l'a conduit à une méfiance sceptique à l'égard de la théorie en général, mais a cédé « à la foi naïve en des principes rigides et filandreux⁵ » qui l'ont amené à « limiter ses préoccupations critiques à l'égard de sa propre discipline⁶ », autrement dit à trahir sa méthode au profit d'un système garantissant le succès de son projet moral. Mais, pour Hannah

¹ KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, op. cit., Huitième proposition, p. 28.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Id.*, Troisième proposition, p. 14.

⁴ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 10 : « [La critique] a dû chercher un appui [- l'histoire -] qui la renvoie à un demain au nom duquel elle a pu avec bonne conscience négliger l'aujourd'hui. »

⁵ HORKHEIMER, Max, *Théorie critique*, op. cit., p. 156.

⁶ *Ibid.*, p. 157.

Arendt, la réponse est plus nuancée. Selon elle, « si Kant n'est pas exempt de responsabilités dans le fait que sa philosophie critique a presque aussitôt été comprise comme un autre « système » et attaquée ensuite en tant que telle par la nouvelle génération, quand se fut perdu l'esprit des Lumières qui l'avait inspiré¹», la faute en revient essentiellement à ses lecteurs, parmi lesquels Hegel et Marx, qui auraient délaissé le « penser critique » (dont elle rappelle qu'il signifie « limitation et purification²») au profit de « la destruction, dans la pensée, de tout ce dont la critique se saisit », c'est-à-dire au profit du scepticisme. Ne supportant pas le « silence³» (en l'occurrence, l'incertitude) laissé par cette destruction, ils se seraient empressés d'édifier de nouveaux dogmes. Ainsi, les philosophes qui ont poursuivi le projet critique de Kant auraient commis la « grave erreur de croire que le penser critique se tient quelque part entre le dogmatisme et le scepticisme », alors qu'il est « en réalité le moyen de quitter cette alternative⁴». Ils auraient oublié que « la position critique s'élève à la fois contre l'un et l'autre » et que c'est uniquement par sa « modestie » qu'elle est « recommandable ».

Son analyse nous indique, si ce n'est un chemin précis, du moins une attitude critique qui permettrait peut-être de résister à la pente totalisante de la raison. Cette attitude, distincte de celle de Foucault (qui consiste, comme nous l'avons vu, en une « indocilité réfléchie⁵»), repose sur trois qualités. La première est *la modestie*, qui doit prémunir contre toute velléité d'atteindre *la vérité* (en faisant reconnaître que « les hommes, bien qu'ils aient une notion, une idée de la vérité afin de réguler leurs processus mentaux, ne sont pas capables, en tant qu'êtres finis, de *la vérité*⁶»). Une reconnaissance qui ne doit pas empêcher « d'entreprendre des recherches sur les facultés humaines dont ils ont été dotés » et d'analyser « ce que nous pouvons *et* ce que nous ne pouvons pas connaître » (cette double quête étant au cœur de la *Critique de la raison pure*). La deuxième qualité est l'adoption d'une *défiance constante à l'égard de la certitude* et de toute pensée qui ne serait plus questionnée, y compris en ce qui concerne la finalité qu'elle s'assigne (« changer le monde », par exemple). Une défiance qui s'avère nécessaire pour maintenir le mouvement de la critique, qui doit inlassablement questionner et dépasser ses résultats. Ces deux qualités pourraient permettre d'opposer à la pensée totalisante (qui vise à éliminer l'incertitude et dont l'usage déraisonnable peut aboutir aux pires irrationalités) le courage d'une pensée qui se confronte à la contingence des affaires humaines.

¹ ARENDT, Hannah, *Juger, op. cit.*, p. 62.

² *Ibid.* Et, pouvons-nous ajouter, éducation de la raison, dont le pouvoir n'est jamais donné mais s'acquiert et s'entretient par l'exercice patient et difficile (cf. KANT, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, Introduction, p. 5 : L'homme dispose d'une raison qui lui permet de découvrir par lui-même des vérités. Mais cette raison doit être éduquée : tel est le sens d'éclairer).

³ ARENDT, Hannah, *L'Humaine Condition, op. cit.*, « La tradition à l'âge moderne », *op. cit.*, p. 614.

⁴ ARENDT, Hannah, *Juger, op. cit.*, p. 58.

⁵ FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.* p. 39.

⁶ ARENDT, Hannah, *Juger, op. cit.*, p.58.

Le courage : telle est donc la troisième qualité nécessaire à l'attitude critique, qui pourrait résulter des deux premières. Une qualité rare, qu'Hannah Arendt a reconnu chez Lessing, dont elle rappelle qu'il a constamment refusé de « soumettre sa pensée aux résultats » et qu'il a même « renoncé explicitement à désirer des résultats, dans la mesure où ceux-ci pouvaient signifier la solution finale des problèmes que sa pensée se posait à elle-même¹ ». Un courage dont nous avons déjà vu qu'il était le point de départ de la démarche critique (« *Sapere aude !*, Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! ») et qui suppose de toujours confronter le concept à l'expérience (autrement dit, de « garder à l'esprit ce que le monde *devrait être* tout en ne perdant jamais de vue ce qu'il *est*²»). Un courage qui suppose aussi, selon Hannah Arendt, de confronter les résultats de sa pensée à celle des autres. En effet, ce qui motivait Lessing n'était pas tant, selon elle, la vérité que « l'anticipation d'un parler avec les autres », l'anticipation d'un débat qui ferait résonner la pluralité des voix humaines. En ce sens, le penser critique de Lessing était essentiellement polémique. Ajoutons qu'il était aussi performatif, dans la mesure où il contribuait à faire surgir un « monde commun » dont Hannah Arendt rappelle que, sans cela - sans ce constant débat – il ne resterait pas humain³.

Modeste, incertaine et courageuse, la critique doit donc rester une pensée en mouvement – participant de ce que le jeune Marx désignait comme un « mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses⁴ » -, une pensée ouverte à la contradiction et à articulée à la réalité. Nous tenons là un fil important, qu'il nous faudra dérouler lorsque le temps sera venu de réfléchir à la manière dont la critique pourrait redevenir, en ce début de XXI^e siècle, un mode de pensée fertile et performatif. Mais nous devons, avant cela, poursuivre notre analyse et tenter de comprendre pourquoi c'est peut-être davantage l'avènement d'un monde moral que celui d'un monde commun qui a préoccupé la critique des Lumières à nos jours, et en quoi cette visée pourrait renfermer d'autres pièges pour la critique.

1.2. Les pièges de la visée normative

Nous avons identifié la pente totalisante de la pensée, qui se caractérise par la recherche d'un principe total d'explication (c'est l'impasse de la pétrification théorique) et par la mise en cohérence d'une réalité où tout se tient et se fige (c'est l'écueil de l'esprit de système). Et nous avons vu que cette pente menaçait continuellement la critique de sclérose, en substituant la

¹ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 18.

² NEIMAN, Susan, *Grandir*, *op. cit.*, p. 151.

³ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 34 : « Le monde commun reste inhumain tant que les hommes n'en débattent pas constamment. »

⁴ MARX, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 321.

pensée dogmatique ou « l'idéo-logie » - cette logique des idées devenue camisole de la pensée - au mouvement incertain et infini de la réflexion. Or, cette pente, cette inclination à « viser la totalité », recèle une autre menace : celle de transformer la critique en censure. C'est ce qu'il se passe lorsque la quête d'un ordre théorique est doublée par celle d'une mise en ordre morale du monde. Autrement dit, lorsque la volonté de mise en cohérence n'est pas seulement un effort de rationalisation du monde - dont il s'agit d'exalter la rationalité et même de « trouver des raisons¹» -, mais aussi une tentative d'éradication de « l'irrationalité » du monde - mal, chaos, arbitraire, etc. -, qu'il s'agit de faire disparaître, si ce n'est dans le présent, du moins à l'avenir.

L'historien et philosophe Bronislaw Baczko (1924-2016) a identifié cette tentation dans les Lumières françaises, pour lesquelles les malheurs du genre humain, et même le mal, physique et moral, sont apparus selon lui comme « un scandale intellectuel et social²» qu'il s'agissait d'atténuer, voire de faire disparaître en réduisant, grâce à l'essor de l'esprit et le progrès des sciences et des arts, « l'écart entre les promesses du bonheur et la fatalité du mal³». C'est également cette tentation de mise en ordre morale du monde - ou, plus précisément, la condamnation morale du désordre du monde, et la conviction de lui voir succéder un monde moralement juste et conforme à la raison – qu'observe Reinhart Koselleck lorsqu'il constate le glissement moral de la critique au XVIII^e siècle. Le problème qui retient son attention n'étant pas, comme pour Bronislaw Baczko, celui du « scandale » intellectuel et social du mal et du projet critique d'y remédier, mais celui de *la visée morale contenue dans la méthode critique* elle-même. Une méthode qui repose sur une hypothèse - celle de l'autonomie morale des individus, dont la conviction libre (le for intérieur, la conscience) se voit promue au rôle d'instance de contrôle du devoir d'obéissance⁴ -, et qui est tendue par un postulat - celui d'une histoire orientée vers le progrès, qui aurait autorisé les philosophes des Lumières à considérer la sécularisation du salut comme un « plan d'avenir⁵»).

Les deux analyses appellent développements et discussions. Mais nous pouvons d'ores et déjà signaler leur résonance avec deux manifestations actuelles de la crise de la critique : d'une part, l'injonction au Bien émise par la pensée positive, et de l'autre, la généralisation de la « Petite éthique ». L'injonction au Bien, c'est-à-dire la quête de positivité et de pureté qui s'exprime dans certains mouvements éco-féministes, antiracistes ou encore LGBTQI+ et, au-delà, dans une sorte

¹ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997, p. 41 : « Penser le monde comme un ordre et en exalter la rationalité, est une chose ; trouver des raisons à la présence du mal dans un tel monde, en est une autre, autrement difficile et délicate. »

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Id.*, p. 24.

⁴ KOSSELECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 31 : « Dans la mesure où l'individu prenait part au monde de la politique, la conscience devenait instance de contrôle du devoir d'obéissance. »

⁵ *Ibid.*, p. 10 : « [Le salut] devient le plan d'avenir, moralement juste et conforme à la Raison. »

de proscription générale de la négativité existentielle (comme altérité, offense, douleur, etc.). Et la « Petite éthique », c'est-à-dire une éthique de la civilité fondée sur une discipline individuelle visant « l'absence de torts infligés et l'égal respect des préférences¹ » et faisant de ces visées les principes à l'aune desquels devraient se juger et se régler les affaires humaines.

Nous avons déjà observé que ces deux phénomènes, qui coexistent parfois au sein de certains mouvements critiques contemporains², témoignaient d'une moralisation de la politique. Mais nous les avons interprétés jusqu'à présent comme le résultat de processus externes à la critique (dissolution pour l'une, captation pour l'autre). Or, il est possible qu'ils soient également causés par des dynamiques internes, des « pentes moralisantes » inscrites originellement dans le projet mais aussi, peut-être, dans la méthode propres à la critique.

Le scandale du mal

Le 1^{er} novembre 1755 survint à Lisbonne un tremblement de terre suivi d'un tsunami et d'incendies qui détruisirent la ville dans sa quasi-totalité, faisant des milliers de victimes parmi les habitants de la ville. Dans les mois et les années qui suivirent, un « malaise métaphysique et moral³ » s'est emparé de l'Europe où des centaines de publications, brochures et pamphlets consacrés à la catastrophe ont été publiés, parmi lesquels le célèbre poème de Voltaire, « Sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome Tout est bien⁴ » :

*O Malheureux mortels ! ô Terre déplorable !
O de tous les fléaux assemblage effroyable !
D'inutiles douleurs éternel entretien !
Philosophes trompés, qui criez, Tout est bien,
Accourez : contemplez ces ruines affreuses,
Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
Ces femmes, ces enfants, l'un sur l'autre entassés,
Sous ces marbres rompus ces membres dispersés [...].*

En étudiant l'œuvre et la correspondance de Voltaire, Bronislaw Baczko constate que l'émotion provoquée par l'événement change sa perception du mal⁵, et transforme en leitmotiv ces mots de son poème : « le mal est sur la terre⁶ ». Comme si, le futur auteur de *Candide* (1759)⁷ ayant

¹ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, op. cit., p. 10.

² C'est sans doute le cas de courants critiques se rattachant à ce que l'on peut désigner comme le *wokisme*, qui s'appuie sur une « culture de la victimisation » qui voit l'offense comme un délit devant être puni pour combattre les maux structurels des sociétés occidentales, tels le patriarcat ou le racisme (cf. VALENTIN, Pierre, *L'idéologie Woke, 1. Anatomie du wokisme*, op. cit., p. 19).

³ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, op. cit., p. 22.

⁴ VOLTAIRE, « Sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome Tout est bien », 1755, BNF Galica : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5727289v/f10.item>

⁵ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, op. cit., p. 20 : « Sa perception du mal change, comme sa manière d'en parler. »

⁶ VOLTAIRE, « Sur le désastre de Lisbonne », op. cit. : « *Éléments, Animaux, Humains, tout est en guerre/ Il le faut avouer, le mal est sur la terre:/ Son principe secret ne nous est pas connu./ De l'Auteur de tout bien le mal est-il venu ?* ».

⁷ VOLTAIRE, *Candide, ou l'optimisme*, 1759, dans *Romans et contes*, Paris, Gallimard, coll. La pléiade, 1979, p. 145-247.

découvert la fatalité du mal, il n'avait pu dès lors considérer qu'avec scepticisme le « meilleur des mondes possibles » Leibnizien¹. Comme s'il avait pris conscience, à plus de soixante ans, que le monde conçu comme un tout rationnel - ce monde ordonné « dans lequel la raison humaine se reconnaît et où l'homme est partout chez lui », ce « bel édifice élevé par les meilleurs esprits du siècle » et auquel il avait lui-même apporté une importante contribution -, comme si ce monde s'était effondré sous ses yeux et menaçait de sombrer « dans l'abîme et l'absurde²».

Défié dans sa raison et blessé dans sa conscience, Voltaire (et avec lui les penseurs des Lumières) s'est donc trouvé face à un problème intellectuel et moral qui impliquait à la fois la nature, l'homme et Dieu, et dont les questions n'ont ensuite cessé de hanter les philosophes et les théoriciens critiques au cours des siècles suivants. La nature est-elle moralement indifférente ou recèle-t-elle des normes qui en font une instance de jugement sur le bien et le mal, le vrai et le faux ? Et l'homme, qui en fait partie, est-il engagé dans un processus de progrès ou doit-il au contraire se résigner à une existence absurde ? Et si « le mal est sur la terre », comment le Dieu rationnel des Lumières peut-il en répondre ? En s'interrogeant ainsi, Voltaire a interpellé, et même « secoué la Providence³», appliquant à Dieu (et non seulement au Souverain) l'attitude critique qui consiste à s'ériger en juge moral au nom d'une conscience offensée⁴. Ce faisant, il a fait scandale - puisqu'il s'est placé vis-à-vis de Dieu en position de procureur, demandant explications et justifications : « *De l'Auteur de tout bien le mal est-il venu ?*⁵ » -, mais surtout, il a amplifié le trouble intellectuel et la « crise générale des valeurs⁶» qui ont succédé au drame.

Pour autant, Voltaire est-il vraiment sorti « guéri de la théodicée de Leibniz⁷», comme l'a affirmé Theodor Adorno deux cents ans plus tard ? Il semblerait plutôt, ainsi que le suggère Bronislaw Baczko, que sa grande originalité ait été justement de ne pas avoir cherché à « guérir » du malaise intellectuel provoqué par le scandale du mal, mais plutôt d'avoir laissé s'installer une crise existentielle et morale à laquelle il n'a jamais prétendu mettre un terme. Brièvement tenté par le manichéisme, il a maintenu finalement une tension permanente entre « l'exigence abstraite de rationalité et le désarroi face à la fatalité du mal⁸», sans tomber dans le piège qui consistait à vouloir l'éradiquer, mais sans tomber non plus dans une forme de nihilisme. C'est

¹ LEIBNIZ, Gottfried, Wilhelm, *Essai de théodicée*, 1710, trad. J. Brunshwig, Paris, Flammarion, GF, 1999. Leibniz présente Dieu comme un « optimiseur » de la collection des possibilités originales du monde. Puisqu'il est bon et tout-puissant et puisqu'il a choisi ce monde parmi toutes les possibilités, tout est bien : ce monde est le meilleur de tous les mondes possibles.

² BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, op. cit., p. 24-25.

³ PORRET, Michel (dir.), *Sens des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2007, « Secouer la Providence », par B. Baczko, p. 127-141.

⁴ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 145 : « La crise se transforme en tribunal moral dont les lois sont gravées dans les cœurs des critiques bourgeois. »

⁵ VOLTAIRE, « Sur le désastre de Lisbonne », op. cit.

⁶ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, op. cit., p. 24.

⁷ ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, 1966, trad. H-G. Holl, Paris, Petite Bilio Payot, 2016, p. 361.

⁸ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, op. cit., p. 53.

ainsi que, tout en s'arc-boutant « à l'idée d'un monde comportant en lui l'exigence de sa propre rationalité, comme si c'était le gage des progrès de la raison dans les affaires humaines¹ » - et donc, sans se départir de la promesse de bonheur humain (« *Un jour tout sera bien, voilà notre espérance ; Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion*² » écrit-il à la fin de son poème), Voltaire ne s'en est remis ni à la philosophie de l'histoire ni à l'idée d'un « dieu machiniste » pour s'assurer de la finalité morale du monde. Il en a plutôt appelé, selon Bronislaw Baczko, à « se méfier des ambitions démesurées des systèmes métaphysiques rationalistes ainsi que de la vertigineuse spéculation théologique » et à accepter « la finitude de l'homme et les limitations propres à la condition humaine³ ». Autrement dit, se ralliant au « compromis » qui s'imposait à lui « aussi bien qu'en théorie, sur le plan éthique⁴ », Voltaire a résolu de ne pas prétendre « changer le monde » - en l'ordonnant conformément à la morale -, sans pour autant le « laisser aller comme il va⁵ » (ce qui aurait signifié renoncer au projet transformatif de la critique) : il « ne n'a pas rêvé d'une société juste, mais d'une bonne justice ; non pas d'une communauté heureuse, mais d'une vie en commun moins malheureuse et plus prospère ; non pas d'une société transparente et rationnelle, mais d'un État assurant la tolérance et protégeant les arts et les sciences⁶ ».

En d'autres termes, Voltaire a rallié cette critique que nous avons appelée « correctrice » et dont nous avons pointé les limites actuelles. Ce ralliement – ce compromis - et les écueils auxquels il a vocation à échapper doivent-ils nous conduire à revoir notre jugement sur cette forme modérée de critique ? C'est une question que nous devons garder à l'esprit.

Toujours est-il que, si la réflexion sur le mal constitue l'un des points de convergence des Lumières⁷ (et donc l'un des terrains de la pensée critique telle qu'elle s'est déployée jusqu'à nos jours), le moins que l'on puisse dire est que la réponse de Voltaire, complexe et nuancée, ne fut ni unique et unanimement suivie. Au contraire, les Lumières n'ont cessé de se distinguer par la multiplicité des réponses apportées au problème du mal, et les philosophes critiques qui leur ont succédé ont continué à poser ces questions à nouveaux frais. Ainsi, aux questions du malheur, de la souffrance et du chaos qui préoccupaient les penseurs du XVIII^e siècle ont succédé, par exemple, celles de la misère et de l'injustice sociale (XIX^e siècle), puis celle des meurtres en masse rendus possibles par les progrès de la technique (XX^e siècle). En ce début de XXI^e siècle, et sans

¹ *Ibid.*, p. 75.

² VOLTAIRE, « Sur le désastre de Lisbonne », *op. cit.*

³ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, *op. cit.*, p. 39-41.

⁴ CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, *op. cit.*, p. 164 : « Voltaire se rallie donc ici à un compromis. Un compromis qui s'impose, aussi bien qu'en théorie, sur le plan éthique. »

⁵ VOLTAIRE, *Le Monde comme il va*, 1748, dans *Romans et contes*, *op. cit.*, p. 39-54. A la fin du conte, l'ange Iturriel « résolut de ne pas même songer à corriger Persépolis, et de laisser aller le monde comme il va. Car, dit-il, si tout n'est pas bien, tout est passable. »

⁶ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, *op. cit.*, p. 88.

⁷ *Ibid.*, p. 381 : « L'originalité des Lumières comme moment culturel spécifique ressortit assurément à leur réflexion sur le mal. »

que les questions posées aux siècles précédents aient perdu leur pertinence, le mal apparaît peut-être davantage sous la forme du retournement du progrès en catastrophe (notamment écologique) ou des rapports de domination dans les sociétés démocratiques (patriarcat, racisme, etc.). À tous ces « scandales », philosophes et théoriciens critiques ont tenté d'apporter et continuent de proposer des analyses et des réponses diverses. Mais peut-être peut-on malgré tout déceler dans leur démarche une tendance commune, d'ailleurs présente aussi chez Voltaire, qui consiste à s'ériger en juge moral au nom d'une conscience offensée ? Une tendance qui pourrait receler un piège redoutable pour les penseurs qui n'auraient pas le génie de Voltaire : celui de perdre la critique dans la censure.

Le poids de la conscience

Au nom de quoi la conscience offensée donne-t-elle un droit à s'ériger en juge moral ? Telle est la question qui traverse *Le Règne de la critique* (1979) de Koselleck, et qui surgit encore à l'heure actuelle, face à certains mouvements critiques dont les partisans n'hésitent pas à recourir à la dénonciation publique et à l'accusation *ad hominem*¹. Pour essayer d'y répondre, et surtout pour tenter d'identifier les problèmes internes à la critique qu'elle soulève, commençons par observer ce trait caractéristique de l'esprit critique tel qu'il apparaît avec les Lumières, qui est *le sentiment de responsabilité personnelle* devant l'ordre et la marche du monde.

Car l'autorisation et l'encouragement donnés au sujet à penser par lui-même ne vont pas, dès le XVIII^e siècle, sans une contrepartie sous la forme d'un devoir : celui de se sentir concerné personnellement par le monde tel qu'il est et tel qu'il advient. C'est ainsi qu'Antoine Lilti interprète le « Tout nous regarde » proclamé par Voltaire dans ses *Remarques sur l'histoire* (1742)², qui peut certes s'entendre comme « tout fait histoire, dès lors qu'on sait l'intégrer à une réflexion critique et réflexive sur le présent », mais aussi comme « tout ce qui se passe » - qu'il s'agisse, pour ce qui concerne Voltaire, du tremblement de terre de Lisbonne ou du sort des esclaves d'Amérique, par exemple – « tout ce qui se passe nous regarde ». Un « Tout nous regarde » qui fait du sujet autonome non pas seulement le « bénéficiaire » d'un ordre du monde en cours et à venir, mais aussi un acteur du monde et de ses changements³ et qui, par conséquent, doit pouvoir en répondre. Voltaire aurait-il souscrit à cette interprétation ? Gageons,

¹ Ainsi en est-il par exemple des mouvements féministes #metoo ou #balance, et plus largement des mouvements qui s'appuient sur les travaux des *cultural studies* menées dans les universités américaines, et sur une stratégie visant à « éliminer » (*cancel*) leurs opposants (cf. VALENTIN, Pierre, *L'idéologie Woke, 1. Anatomie du wokisme*, op. cit.).

² VOLTAIRE, *Remarques sur l'histoire*, 1742, dans *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, 1957, p. 44 : « Voilà l'histoire qu'il faut que tout homme sache [...]. Tout nous regarde, tout est fait pour nous [...] ». Cité dans LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières*, op. cit., p. 22-29.

³ LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières*, op. cit., p. 28 : « Tout nous regarde, car tout nous concerne : nous ne sommes pas seulement les bénéficiaires de ce nouvel ordre du monde [...], nous sommes aussi les acteurs de ce changement [...] »

avec Antoine Lilti, qu'il l'avait peut-être « pressentie¹», et concédons que c'est de ce sens qu'ont hérité les théoriciens critiques qui ont suivi les Lumières, et qu'hérite aujourd'hui encore quiconque pratique la critique (et même peut-être au-delà, l'ensemble des membres des sociétés occidentales, dont nous avons vu qu'ils se prêtaient particulièrement bien au « procédé de responsabilisation » mis en œuvre par les dirigeants politiques et économiques pour déplacer sur les citoyens et les consommateurs leur responsabilité, en particulier en matière environnementale). Or, il se pourrait que ce sentiment de responsabilité devant l'ordre du monde, que ce « Tout nous regarde, tout nous oblige²», ait introduit dans la critique cette « pointe de mauvaise conscience³» qui contribue depuis à faire de la conscience humaine – son intériorité subjective - le lieu d'un « tribunal moral⁴» tendant, selon Reinhart Koselleck, à soumettre la politique à son jugement.

Que voulons-nous dire ? D'abord, qu'en faisant de la mauvaise conscience un attribut constitutif de l'attitude critique (que l'on pourrait alors décrire comme *une ouverture inquiète* sur le monde) et même un élément à part entière de la méthode critique (consistant à prendre appui, dans la pensée, sur les vertus heuristiques d'un malaise intérieur⁵), les philosophes des Lumières et leurs successeurs ont renforcé l'autorité et le crédit de la conscience subjective (relativement, notamment, à ceux de l'Église et de l'État). Ce phénomène a pu accentuer le mouvement, décrit par Reinhart Koselleck, de retranchement de la conscience du domaine politique (et particulièrement de l'influence de l'État) - mouvement propre aux Lumières dont il montre que l'aboutissement consiste à l'édiction de lois morales autonomes, distinctes aussi bien des lois divines que des lois civiles⁶. En d'autres termes, la reconnaissance de la mauvaise conscience, ce sentiment personnel de responsabilité devant la marche du monde (« tout nous regarde, tout nous oblige »), comme constitutive de la critique a pu contribuer à instituer la conscience subjective, qu'elle soit offensée ou tout simplement « vigilante⁷», comme juge moral dont les lois pouvaient prétendre concurrencer, voire contredire les lois politiques.

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Id.*

³ *Id.*, p. 28.

⁴ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, p. 86.

⁵ Peut-être pourrait-on d'ailleurs voir dans « l'heuristique de la peur » préconisée par Hans Jonas (JONAS, Hans, *Pour une éthique du futur*, 1992, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Rivages poche, Petite bibliothèque, 2015) un prolongement de cette « mauvaise conscience » attachée à la critique depuis l'époque des Lumières ?

⁶ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, p. 44 : « Les lois morales, Locke le montre empiriquement, naissent du for intérieur de la conscience humaine que Hobbes avait retranché du domaine d'influence de l'État. »

⁷ C'est toujours à cette conscience subjective que font référence aujourd'hui les adeptes de mouvements de revendication identitaires se décrivant comme « vigilants » (*woke*).

Mais ne retrouvons-nous pas ici l'attitude critique que Michel Foucault identifiait il y a quarante ans comme une vertu¹ tendue par un « impératif plus général encore que celui d'écartier les erreurs² », et qu'il désignait comme « l'art de n'être pas tellement gouverné³ », un art qui peut se comprendre comme celui d'édicter, depuis son intériorité subjective, des lois morales autonomes distinctes des lois politiques ? Une vertu qu'il reconnaissait à Kant, mais dont il considérait qu'elle avait été délaissée par l'*Aufklärung* au profit de la seule méthode critique comme recherche de la vérité par l'exercice libre et public de la raison. De ce qui précède, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle il se pourrait, au contraire, que l'alliance de cette « attitude » à la « méthode » critique - c'est-à-dire l'adjonction de l'autorité de la conscience individuelle à celle de la raison, qui permettrait d'aboutir à l'« indocilité réfléchie⁴ » que préconise le philosophe pour penser « la réversibilité et le renversement possible » du nexus savoir-pouvoir⁵ -, il se pourrait, non seulement que cette alliance n'ait en fait jamais véritablement été perdue par la critique, mais aussi qu'elle menace constamment la critique de glisser vers une forme de censure morale. Autrement dit, l'alliance raison-conscience (et donc, méthode-attitude) pourrait renfermer, en prétendant réunir vérité et morale, une dérive normative pour la critique. C'est ce que suggère Reinhart Koselleck lorsqu'il s'inquiète de la « communauté de la critique et de la censure » présente selon lui dans « le jugement [critique], qui d'un côté divise le monde en empires du bien et du mal ou du vrai et du faux, mais en même temps fait des citoyens, dans l'exercice de cette distinction et en vertu de celle-ci, l'instance suprême⁶ ».

Et pourtant, n'avons-nous pas justement identifié la normativité comme l'une des caractéristiques de la critique ? Et n'est-ce pas l'apanage de la pensée critique moderne que de fixer ses propres normes et de chercher « ses propres garanties⁷ » pour déterminer les critères de validité des idées comme des valeurs ? Mais dans ce cas, au nom de quoi la conscience subjective peut-elle prétendre devenir le lieu d'où pourraient surgir ces « garanties » et être formulées ces nouvelles normes ? Et, quand même nous reconnaitrions l'autorité de la conscience subjective au même titre que celle de la raison, comment s'assurer qu'elle permette véritablement à la critique de générer ses propres normes, et non qu'elle prête assistance ou légitime des normes latentes dans la société, servant ainsi l'ordre établi ? Autrement dit, comment la critique, qui est toujours émise depuis une réalité subjective donnée, peut-elle prétendre, au prétexte qu'elle

¹ FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 35 : « Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. Et d'une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c'était de l'attitude critique comme vertu en général. »

² *Ibid.* p. 34-35.

³ *Id.* p. 37.

⁴ *Id.* p. 39.

⁵ *Id.* p. 57.

⁶ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, p. 47.

⁷ HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 8.

s'appuie sur la raison-conscience, émettre des jugements et fabriquer des normes qui, d'une part ne seraient pas arbitraires, et d'autre part ne conforteraient pas cette réalité¹ ?

Cette question fait écho aux réflexions formulées par Max Horkheimer dans les années 1930, au sujet de la dépendance des savants à l'égard des structures économiques et sociales depuis lesquelles ils s'expriment, et de l'aspiration critique à s'en extraire. Nous avons vu qu'il distinguait les théoriciens traditionnels (qui, pensant en fonction de jugements socialement disponibles, contribuent par leur production à maintenir l'ordre dominant) des théoriciens critiques, qui doivent déterminer « ce qu'ils doivent faire et à quoi ils doivent servir (autrement dit, fixer leurs propres normes). Mais comment les théoriciens critiques peuvent-ils s'extraire de l'emprise idéologique de la réalité sociale et proposer depuis l'extérieur de nouvelles normes justifiées et acceptables ? Sans répondre tout à fait à cette question, Max Horkheimer propose trois principes de mise en œuvre de la théorie critique : d'abord, s'assigner une fin – transformer l'organisation sociale de manière pour la rendre « conforme à la raison et aux intérêts de la collectivité » (c'est-à-dire, débarrassée des « scandales » de la misère et de l'injustice) –, ensuite prendre appui, pour l'atteindre, sur deux moyens : l'unité du prolétariat, d'une part, et l'expérience (plutôt que sur les idées abstraites) qui permet de saisir « la situation en un moment donné », d'autre part. Sans discuter pour l'instant du contenu de ces principes, arrêtons-nous sur le problème important que soulève leur formulation. Un problème que nous avons déjà commencé à identifier au cours de notre réflexion, et qui tient au caractère téléologique de la critique.

La charge téléologique

Chez Max Horkheimer, la dimension téléologique de la critique ne semble pas faire de doute : pour lui, la critique a pour finalité la mise en ordre théorique et morale du monde - c'est-à-dire la « coïncidence entre la pensée et le réel, l'entendement et la sensibilité, les besoins de l'homme et leur satisfaction » (coïncidence qui se manifeste selon lui « à l'ère bourgeoise comme purement fortuite », et qui doit donc être « remplacée à l'avenir par le rapport entre des objectifs conformes à la raison et leur réalisation²»). Et elle doit se donner des moyens de l'atteindre - moyens qui résident pour lui dans l'unité du prolétariat et dans la prise en compte de l'expérience. Il précise même qu'« une volonté appliquée à la réorganisation globale de la société est déjà consciemment active et efficace dans l'élaboration de la théorie et de la praxis qui doivent mener vers cet objectif ».

¹ HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 24 : « Comment peut-on, à partir de la modernité, construire une figure intérieure idéale qui ne se contente pas d'imiter les multiples formes historiques sous lesquelles la modernité est apparue, ni de s'imposer à ces formes d'un point de vue extérieur ? »

² *Ibid.*, p. 51.

Ce faisant, il formule le projet critique transformatif tel qu'il apparaît au moins depuis les *Thèses sur Feuerbach* énoncées par Marx, et dont les présupposés sont : 1/ la croyance en une possible mise en rationalité intellectuelle et morale du monde dont il s'agit d'éradiquer, par l'alliance raison-conscience, la présence de l'irrationalité (malheur, chaos, arbitraire, injustice, ou toute autre forme de non-coïncidence « entre la pensée et le réel, l'entendement et la sensibilité, les besoins de l'homme et leur satisfaction »), et 2/ la conviction (si ce n'est la certitude) que le monde est déjà lourd de ce « rêve¹ » amené à se réaliser à l'avenir, et que la tâche du théoricien critique consiste à accélérer cette transformation par divers moyens. Ainsi, à l'instar des francs-maçons que Reinhart Koselleck qualifie de « naïfs et d'utopistes² » et qu'il distingue de Lessing (à qui il concède la lucidité politique d'avoir compris qu'« il y a des maux sans lesquels même le citoyen le plus heureux ne saurait être³ »), les partisans du projet critique marxiste tel que le présente Max Horkheimer ne veulent rien moins que supprimer les « maux moraux » nés notamment des différences entre les hommes, et « écarter le désordre⁴ » des affaires humaines. Or, en substituant la morale (qui détermine catégoriquement « ce qui doit être »), à la politique (qui met en jeu l'incessant débat sur « ce qui doit être », mené par des hommes et des femmes pluriels et imparfaits), ils confondent l'action et la fabrication.

Au bout du compte, la visée normative pourrait tendre à la critique le même piège que la pente totalisante de la pensée : en instillant une orientation téléologique à la critique, elle peut conduire ceux qui la pratiquent à substituer à l'action (ou *praxis*) - qui est selon Hannah Arendt le mode d'agir propre au politique -, la fabrication (ou *poësis*) qui, elle, relève de ce qu'elle nomme « l'œuvre⁵ ». Un piège qui ne provient pas cette fois de la pétrification théorique (et de l'impatience de la critique à maîtriser et résoudre le chaos de problèmes qu'elle a mis au jour et à arrêter son mouvement au profit d'un système explicatif capable de donner du sens et de la cohérence à l'action humaine comprise comme un processus dans lequel les moyens servent des fins orientables et prédictibles), mais un piège qui surgit du refus des maux moraux de la terre, et

¹ MARX, Karl, *Œuvres III, Philosophie, op. cit.*, « Lettre à Arnold Ruge », septembre 1843, p. 342-346, p. 345 : « Il apparaîtra alors que le monde possède depuis longtemps le rêve d'une chose dont il lui suffit de posséder la conscience pour le posséder réellement. »

² KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique, op. cit.*, p. 72. L'auteur étudie dans le livre le rôle joué par la franc-maçonnerie à l'époque des Lumières, en particulier la fonction politique qu'eut le secret maçonnique (cf. *Ibid.*, chapitre II, IV, p. 70-82).

³ *Ibid.*, p. 72. Selon l'auteur (dont la compréhension de Lessing est proche de celle de Hannah Arendt), Lessing aurait reconnu les « maux moraux » comme inhérents à « la différence qui subsiste entre les hommes, à leurs limitations, à leurs séparations », autrement dit à la pluralité humaine, constitutive de la réalité historique. Ce faisant, il se serait révélé un grand penseur politique.

⁴ *Id.*, p. 91.

⁵ L'œuvre (*work*), c'est-à-dire l'activité par laquelle les êtres humains engendrent pratiquement le monde objectif en produisant des *artefacts* - outils, habitations, machines, etc. - et par lesquels ils s'offrent un séjour plus durable et plus stable qu'eux-mêmes. Une activité qu'Hannah Arendt distingue du travail (*labour*), qui correspond au processus biologique du corps humain, et de l'action, qu'elle associe à la parole, et qui désigne pour elle l'activité proprement politique de l'humanité, dans la mesure où elle tient compte de la condition humaine de pluralité (cf. ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*).

de la prétention à ériger des principes inconditionnels de la vie collective et de l'action capables d'en éloigner définitivement les hommes et les femmes.

Comme la pente totalisante de la raison qui prétend mettre un ordre théorique dans le monde, c'est par le recours à l'histoire que la visée normative - qui prétend mettre un ordre moral dans le monde - dote la critique d'une charge téléologique. Mais, alors que la première introduit un « principe total d'explication » (tel le « progrès ») inscrit dans « les lois de l'histoire » (et donc, sur lequel l'homme n'a pas de prise), la deuxième semble postuler la possibilité d'une intervention humaine dans la finalité de l'histoire. Ainsi, plus littéralement encore que la pente totalisante, la visée normative de la critique pourrait appliquer à l'histoire le concept de « processus de fabrication », c'est-à-dire l'idée d'un mouvement qui a un commencement défini puisque décidé par l'homme) et une fin qu'il peut fixer d'avance¹ (par l'homme). Ce faisant, elle pourrait contribuer à légitimer ce que Hannah Arendt nomme « le cadre conceptuel moyens-fins²», c'est-à-dire le cadre propre à la pensée utilitaire ou instrumentale selon laquelle l'action humaine est tendue par des fins (telle l'avènement d'une société sans classe, ou au contraire celui d'une société libérale mondialisée) qui justifient qu'elle use des moyens nécessaires pour l'atteindre (tout but atteint pouvant, dès lors, devenir un moyen en vue d'un autre but posé sur le chemin qui mène à la fin). Plus trivialement, elle contribue à légitimer la pensée selon laquelle « on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs³».

Quel sens donner à cette métaphore ? En quoi éclaire-t-elle la question de l'articulation entre la fin et les moyens, et quel piège indique-t-elle à la critique performative qui entend articuler théorie et pratique ? C'est ce que nous allons tenter d'élucider. Mais avant cela, rappelons que nous avons déjà identifié ce cadre conceptuel et la pensée utilitaire qui en procède, et que nous avons noté qu'il jouait un rôle déterminant dans la constitution et dans l'emprise du milieu mental et culturel propre à l'ordre capitaliste actuel (et donc, dans le désarmement de la critique). Ce que nous comprenons désormais, c'est que ce cadre conceptuel pourrait, non pas seulement être imposé extérieurement à la critique par l'idéologie capitaliste, mais aussi surgir de la critique elle-même, ou plus précisément d'un exercice peu précautionneux de la critique qui, cédant aux pentes totalisantes de la raison et aux visées normatives de la conscience, se rallierait au projet délirant de maîtriser l'ordre du monde et d'y faire régner le

¹ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne », *op. cit.*, p. 643 : « La fabrication se distingue de l'action en ce qu'elle a un commencement défini et une fin qui peut être fixée d'avance. »

² *Ibid.*, p. 661-662 : « Le mal réside dans la nature du cadre conceptuel moyens-fins [...]. »

³ ARENDT, Hannah, *La philosophie de l'existence et autres essais*, (*Essays in Understanding*, 1930-1954), 1994, trad. coll., Paris, Payot, 2000, « Les œufs se rebiffent », 1951, trad. A. Damour, p. 177-194.

Bien. Le problème n'étant pas seulement que cette « évasion¹ » de la critique dans un processus de fabrication contribue à sa dissolution, mais que cette confusion entre l'action et la fabrication risque d'avoir pour conséquence, en faisant disparaître la spécificité de l'action politique, de faire disparaître la liberté qui, comme « spontanéité » et capacité à « commencer quelque chose de nouveau² », est justement, selon Hannah Arendt, ce qui rompt le processus de fabrication. Autant dire que l'hégémonie du cadre conceptuel moyens-fins pourrait, tout en témoignant du succès du projet critique (sous une forme dévoyée), signer sa défaite absolue.

Le mal, la liberté et le monde commun

Car la liberté, rappelons-le, est au cœur du projet critique tel que Kant l'a originellement énoncé. Pour lui, nous l'avons vu, la critique n'est pas seulement une activité théorique mais une activité pratique, un exercice de liberté consistant, pour chacun, à se confronter et à endurer l'inconnu et l'inconnaissable (c'est le sens du « *Sapere aude !* »). Dès lors, si pour lui la pratique de la critique fait de l'homme, en tant qu'il exerce sa raison, le créateur de « son monde³ », et si la loi morale est bien la *finalité* de la raison⁴, Kant ne fait en aucun cas de l'homme un démiurge qui, en façonnant le monde, devrait éradiquer le mal de la terre.

Au contraire, le mal recèle pour lui une « grandeur négative⁵ » : il n'est pas une simple absence ou privation du bien, mais un motif antagoniste qui se dresse face au motif que constitue la loi morale. Autrement dit, le mal *éprouve* la loi morale et, l'éprouvant, il donne à l'homme la liberté d'agir ou de ne pas agir conformément à elle. Par conséquent, il préserve l'indétermination principielle de la liberté. C'est en ce sens, selon Myriam Revault d'Allonnes, qu'il faut comprendre la radicalité du mal pour Kant : non pas comme « mal ordinaire » dont tout homme médiocre peut être capable dans certaines conditions (ainsi qu'a pu le laisser entendre Hannah Arendt, en mettant au jour la « banalité⁶ » d'Eichmann), mais comme possibilité fondamentale pour l'homme de ne pas suivre la loi morale. En d'autres termes, le mal radical ne désigne ni le penchant diabolique de quelques hommes extraordinairement mal intentionnés, ni la faiblesse qui pourrait

¹ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne », *op. cit.*, p. 664 : « Le mobile de l'évasion moderne de la politique dans l'histoire est encore tout à fait clair. »

² *Ibid.*, « Qu'est-ce que la liberté ? », p. 718-742, p. 738. Hannah Arendt ravive dans ce texte le sens antique du concept de liberté.

³ KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, *op. cit.*, p. 84-85 : « L'homme est à l'origine de toutes ses représentations et de tous ses concepts, et doit être l'auteur unique de toutes ses actions. [...] L'homme pense spontanément avec son entendement et il se crée ainsi son monde. »

⁴ *Ibid.*, p. 69 : « Nous sommes des êtres soumis aux lois morales et destinés par notre raison à les observer. »

⁵ KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, 1782, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2016, Introduction de Monique Naar, p. 7-66, p. 17 : « Kant définit méthodiquement le mal comme *grandeur négative*, c'est-à-dire comme autre chose qu'absence de bien. »

⁶ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, 1963, trad. A. Guérin revue par M.-I. Brundy-de-Launay, p. 979-1306, p. 1296 : « C'est la pure absence de pensée – ce qui n'est pas la même chose que la stupidité – qui lui a permis de devenir un des plus grands criminels de son époque. Et si cela est « banal » et même comique, si, avec la meilleur volonté du monde, on ne parvient pas à découvrir en Eichmann la moindre profondeur diabolique ou démoniaque, on ne dit pas pour autant, loin de là, que cela est ordinaire. »

faire de tout homme ou de toute femme, déterminés par telle ou telle causalité, des agents du mal, mais un penchant de l'espèce humaine, un penchant *enraciné* dans le cœur des hommes qui « renvoie [à leur] pouvoir originaire de s'orienter vers le bien ou le mal¹», c'est-à-dire de suivre ou non les lois morales dictées par la raison. Un mal *radical*, donc, qui fonde et conditionne la liberté humaine - être libre signifiant alors faire un effort permanent pour atteindre le bien².

Mais le mal radical n'est pas seulement la condition de la liberté humaine. Il est aussi le ferment du rassemblement des hommes et des femmes dans une commune responsabilité face à lui (commune responsabilité qui se distingue du sentiment, identifié plus haut, de responsabilité personnelle née de la « mauvaise conscience » individuelle). Pour Kant en effet, ainsi que l'explique Myriam Revault d'Allonnes, « l'homme « mauvais » n'est pas celui qui *veut* le mal mais celui qui a une « tendance secrète à s'excepter » lui-même³ ». Aussi le « mal » de « l'homme mauvais » n'est-il pas tant la transgression ouverte à la loi – désobéissance ou rébellion, qui ne s'exceptent pas de la loi mais la défient – que *le mensonge*, ou encore la « conformité frauduleuse⁴ » à la loi. Autrement dit, une perversion, une falsification ou encore une « auto-tromperie » consistant à « subordonner le respect de la loi morale à l'amour de soi érigé en règle de la volonté⁵ ». Une imposture, effectivement banale et ordinaire - et qui n'a pas nécessairement besoin du contexte d'un régime totalitaire pour éclore - qu'Hannah Arendt a notamment perçue chez Eichmann. Et une imposture que l'on pourrait peut-être aussi déceler chez les adeptes d'une critique séparatiste qui placent au cœur de leurs théories et de leurs revendications la reconnaissance d'une identité exceptionnelle⁶ au nom de laquelle ils se croient autorisés à s'excepter de la loi (en ayant recours au cyber-harcèlement, à la diffamation ou à l'injure publique, par exemple) ? Quoi qu'il en soit, comprenons que l'aspiration critique à éradiquer le mal et à faire advenir un monde moral pourrait, au bout du compte, menacer le monde commun en mettant en cause la liberté humaine et en annihilant la fonction politique du mal comme agent d'une commune responsabilité humaine face à lui.

Mais la reconnaissance du mal radical n'est-elle pas contradictoire avec l'idée kantienne d'un « plan caché de la nature » qui guiderait le processus de l'histoire et garantirait le progrès humain ? Ce serait oublier que Kant articule le mal, non seulement à la liberté, mais aussi à

¹ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil, 1995, « Kant et l'idée du mal radical », p. 41-72, p. 43. Cf. KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 114 : « Ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait par *lui-même*, l'un comme l'autre doit être l'effet de son libre arbitre ; ce ne pourrait sans cela lui être imputé et il ne pourrait par suite être ni bon ni mauvais *moralement*. »

² KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., Introduction, p. 34-35.

³ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Ce que l'homme fait à l'homme*, op. cit., p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵ *Id.*, p. 47.

⁶ Par exemple, en tant que blanc (à l'instar des suprématistes blancs du mouvement *Alt-right* américain), ou en tant que personne « racisée », *queer*, handicapée, ou « victime » de toute norme sociale ressentie comme oppressante.

l'espérance. Si le mal préserve l'indétermination principielle de la liberté, il n'anéantit pas la visée morale comme finalité de la raison. En d'autres termes, si pour Kant, l'homme n'est ni bon ni mauvais naturellement, il a néanmoins été créé pour le bien. Pour autant, il se garde bien de confondre la *visée* (ou la tâche) et l'*accomplissement*¹ (ou l'œuvre) : si le bien est la finalité de l'humanité, cela ne signifie pas qu'elle doive nécessairement se réaliser². Au contraire, Kant prend soin de maintenir la distance irrémédiable entre l'œuvre et la tâche, entre « ce qui devrait être » et le chemin qui doit être parcouru pour s'en approcher – tâche politique qui suppose l'organisation institutionnelle d'êtres raisonnables mus par « l'insociable sociabilité³ », et qui ne requiert pas plus l'évangélisme des citoyens qu'elle ne justifie le recours au despotisme envisagé comme rempart au mal. Il veille, autrement dit, à ne jamais recouvrir la politique par la morale, conscient que « la politique est l'occasion de la réalisation du mal quand elle prétend se substituer au règne des fins et se faire, à travers une dogmatique de la rédemption, la *réalisation* du bien⁴ ».

Aussi revient-il à Kant d'avoir analysé « avec la plus grande lucidité les renversements auxquels s'expose le politique moralisant ainsi que les égarements d'une politique qui se veut théologie sécularisée⁵ ». Si ce constat permet d'écarter l'hypothèse d'un vice originel de la critique, il soulève cette question, qui relève de l'histoire des idées (qui excède donc notre recherche) : pourquoi, au cours des siècles suivants, les philosophes et théoriciens critiques ont-ils perdu cette lucidité ? Et celle-ci, à laquelle nous allons tenter de répondre : comment pratiquer la critique de manière à éviter le piège, qui peut se résumer comme la tentation de mettre une « solution finale⁶ » aux problèmes des affaires humaines, que lui tend sa visée normative ?

Les œufs, l'omelette et la contingence

Nous avons vu que le problème du mal, qui défie la raison et blesse la conscience, est essentiel à la critique. Il ajoute au projet théorique de la critique consistant à rationaliser le monde une intention morale : celle d'y établir le Bien. Cette intention a, pour la critique, au moins deux conséquences. La première est d'entériner, dans sa pratique, l'importance de la conscience subjective (à travers la « mauvaise conscience », ce sentiment de responsabilité personnelle face

¹ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Ce que l'homme fait à l'homme*, op. cit., p. 61.

² Ajoutons que l'espérance ne saurait, selon Kant, être réalisée par un individu isolé : ce n'est que dans la mesure où les hommes s'associent dans une totalité organisée et progressent, de génération en génération, qu'elle peut se réaliser (cf. *Ibid.*, p. 62).

³ KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, op. cit., Quatrième proposition, p. 15 : « L'insociable sociabilité des hommes » (ou encore leur « antagonisme dans la société ») est pour Kant « le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses propositions. »

⁴ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Ce que l'homme fait à l'homme*, op. cit., p. 64. Cf. KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit. : « Malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution à des fins éthiques ! Car, non seulement, il établirait ainsi le contraire d'une telle constitution, mais il minerait sa constitution politique et l'exposerait à l'insécurité. »

⁵ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Ce que l'homme fait à l'homme*, op. cit.

⁶ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », op. cit., p. 18.

au mal du monde). Articulée à l'exercice de la raison, la conscience subjective, qu'elle soit offensée ou vigilante, dote la critique d'une portée normative qui, sans nécessairement être illégitime ou transformer la critique en censure, soulève des questions telles que « comment prémunir le jugement critique contre l'arbitraire ? » ou « comment prétendre forger un tel jugement extérieurement à la réalité sociale ? ».

Ces questions n'appelant pas de réponse simple, elles peuvent inciter certains théoriciens à charger la critique d'une dimension téléologique. C'est la deuxième conséquence de son intention morale. Si cette charge téléologique peut être compatible, comme c'est le cas chez Kant, avec l'idée de liberté, elle peut aussi s'avérer fatale à l'articulation de la critique à la politique, dont la tâche est d'organiser la pluralité humaine dans la contingence et non de réaliser le bien en prétendant ériger des principes inconditionnels de la vie collective.

Finalement, la menace la plus profonde que pourrait renfermer l'intention morale de la critique est sans doute de contribuer à faire triompher le cadre conceptuel moyens-fins propre à la pensée utilitaire. Ce qui pourrait avoir pour conséquence, outre de conforter l'ordre capitaliste néolibéral (ainsi que nous l'avons vu plus haut), de faire perdre tout sens à l'action et donc, à la critique comme praxis. En effet, un tel cadre suppose l'action humaine tendue vers une fin, et considère tout but atteint par l'action comme un moyen en vue d'un autre but. Or, si « tout but atteint aujourd'hui » peut devenir « le moyen d'un meilleur lendemain¹ », alors s'enclenche selon Hannah Arendt un mouvement infini au nom duquel les plus grands sacrifices peuvent être sans cesse exigés (y compris l'exécution de crimes). Autrement dit, le cadre conceptuel moyens-fins contient le principe du *sacrifice des moyens au nom de la fin* (par exemple, celui des générations actuelles au nom de celles de demain, ou de la vérité au nom du bien), principe vulgarisé par l'adage selon lequel « on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs », qui n'a cessé de justifier, depuis la Révolution française, les violences qui ont traversé le monde moderne.

Dès les premières pages de son *Journal de pensée* (1950-1973), Hannah Arendt pointe ce qu'elle ne cessera de présenter comme le grand problème politique et éthique de son temps : « une fois que quelqu'un a décidé : on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs, il est devenu inaccessible à ses amis car il a d'ores et déjà décidé de ne plus en avoir, il les a déjà tous sacrifiés. Ce ne sont que des œufs² ». Elle exprime alors sous la forme de notes tranchantes ce qu'elle

¹ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne », *op. cit.*, p. 661-662 : « Le mal réside dans le cadre conceptuel moyens-fins, qui partout où il est appliqué change immédiatement tout but atteint en moyen d'une fin nouvelle, et, pour ainsi dire, en détruit par là le sens, jusqu'à ce qu'au milieu de l'interrogation utilitaire apparemment sans fin : « À quoi sert... ? », au milieu de la progression apparemment sans fin où le but d'aujourd'hui devient le moyen d'un meilleur lendemain, apparaisse l'unique question à laquelle aucune pensée utilitaire ne peut jamais répondre : « Et quelle est l'utilité de l'utilité ? » comme le formula un jour succinctement Lessing. »

² ARENDT, Hannah, *Journal de pensée 1*, 1950-1954, 2002, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005, p. 24. Elle reviendra souvent par la suite, notamment à l'occasion d'une interview par Günter Gaus, en 1964, sur le fait que ce ne fut pas en se découvrant des ennemis mais en perdant ses amis qu'elle prit conscience, dans les années 1920, de la gravité de la situation politique en Allemagne.

développera par la suite à maintes reprises, à savoir que le cadre conceptuel moyens-fins autorise quiconque à considérer ce qui l'entoure (objets, idées, personnes, « nature », etc.) comme un instrument, c'est-à-dire un moyen : un œuf qui peut être cassé en vue d'une fin (changer de régime politique, générer du profit, faire régner le bien, etc.).

L'année suivante, elle rédige un article intitulé « Les œufs se rebiffent¹ » (1951) où elle explique que cette métaphore, devenue selon elle un puissant « préjugé politique, largement répandu et profondément ancré dans notre époque² », peut permettre de comprendre qu'il ait été si difficile, pour les militants des partis communistes (et en particulier pour les membres du parti bolchévique russe) – militants la plupart du temps nourris de philosophie et de théorie critique –, qu'il ait été si difficile pour eux d'opposer une « résistance morale aux pratiques totalitaires³ » et aux crimes commis par leur parti au nom de l'histoire. Pour elle, le danger ne vient pas tant de la ferveur idéaliste (qu'elle considère plus « agaçante » que dangereuse), que de sa transformation en « cause », dont la réalisation réside toujours dans le futur, et qui justifie le recours, dans le présent, à « quantité de moyens peu respectables ». C'est pourquoi la transformation du projet démocratique en « cause » - elle écrit au début de la guerre froide⁴ - constitue selon elle une menace pour la démocratie elle-même : « la société démocratique en tant que réalité vivante est menacée dès l'instant où la démocratie devient une « cause », car toute action alors est susceptible d'être jugée [...] en termes de fins ultimes, et non en fonction de leurs mérites propres⁵ ».

Ce que visait Hannah Arendt au moment où elle écrivait ces lignes était aussi bien le conservatisme - ce mouvement nostalgique qu'elle voyait réapparaître, et qui cherchait « une sorte de paradis idéologiquement défini, appartenant à un passé arbitrairement choisi⁶ » - que le libéralisme⁷, lorsqu'il se raidissait idéologiquement sous la forme d'un dogme et politiquement sous celle d'une cause. Ni l'un ni l'autre n'étaient, selon elle, en mesure de constituer un rempart à de nouvelles formes de totalitarismes dont elle avait conjecturé, dans *Les Origines du totalitarisme* (1949), qu'elles pourraient surgir à nouveau⁸. Ils ne le pouvaient pas, parce que leurs

¹ ARENDT, Hannah, *La philosophie de l'existence et autres essais*, op. cit., « Les œufs se rebiffent », op. cit.

² *Ibid.*, p. 186.

³ *Id.*, p. 185.

⁴ Au moment où Hannah Arendt écrit ce texte, les États-Unis s'engagent dans la guerre de Corée et le sénateur Joseph McCarthy entre sur le devant de la scène politique américaine. Ce dernier donnera son nom au maccarthysme, cette « chasse aux sorcières » qui soumit plusieurs millions d'Américains - agents, militants ou sympathisants communistes - à des enquêtes judiciaires et policières jusqu'en 1954.

⁵ ARENDT, Hannah, « Les œufs se rebiffent », op. cit., p. 189.

⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁷ *Id.*, p. 191-192 : « En tant qu'idéologie, le conservatisme, comme le libéralisme, a eu tout le temps et les occasions nécessaires pour révéler son incapacité à résister au dynamisme supérieur des idéologies totalitaires [...] »

⁸ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 812 : « Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgissent chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme. »

adeptes ne s'étaient pas départis du cadre conceptuel moyens-fins, c'est-à-dire d'une conception du monde en termes utilitaires d'où pouvait germer à nouveau la pensée totalitaire¹.

Avons-nous besoin de relever la clairvoyance et le courage de son analyse, à peine cinq ans après la défaite de l'Allemagne nazie, alors que le pays où elle s'était exilée depuis dix ans entrait dans une guerre froide qui allait opposer durant un demi-siècle le bloc libéral (démocratique) au bloc communiste ? « Il est beaucoup plus difficile de ne pas perdre la tête à notre époque, dans des périodes de calme et de normalité, que de garder son calme durant la panique des catastrophes² », écrit-elle encore dans l'article. Hannah Arendt n'a pas perdu la tête et pourrait nous aider à ne pas perdre la nôtre, alors que les démocraties occidentales vivent encore dans un calme et une normalité relatifs, mais que des idéaux critiques sont plus que jamais transformés en « causes », c'est-à-dire en « omelettes » pour la réalisation desquelles leurs adeptes semblent résolus à « casser des œufs³ ».

Et, au-delà, peut-être peut-elle nous aider à nous orienter dans la pratique de la critique et à éviter les pièges qu'elle recèle intrinsèquement, qui la rendent d'autant plus vulnérable à l'assimilation par l'ordre dominant ? Car, ce qu'expose Hannah Arendt pourrait être finalement l'écueil fondamental sur lequel la critique à visée transformative a constamment buté depuis trois cents ans, à savoir l'irresponsabilité politique et la faiblesse éthique du sacrifice de « ce qui est » au nom de « ce qui doit être » ? En identifiant dans le cadre conceptuel moyens-fins l'origine des fausses routes de la critique – et ce, qu'elle se laisse griser par l'ivresse totalisante de la pensée ou par la prétention purifiante de son intention morale –, elle pourrait indiquer la voie d'une critique qui ambitionnerait encore, malgré les échecs passés et les pièges potentiels, de mettre à l'épreuve et de transformer l'ordre du monde de ce début de XXI^e siècle. Une voie qui, en empêchant la critique d'être congruente avec ce qu'elle critique, lui permettrait de retrouver son efficacité. Une voie qui suppose de renoncer au rêve d'ériger l'action politique en activité technique, en processus de fabrication tendu vers son accomplissement. Une voie, autrement dit, qui laisserait place à l'imprévisibilité propre à l'action humaine en reconnaissant « le caractère fortuit », c'est-à-dire la contingence « dans laquelle baigne la réalité⁴ » - la contingence étant justement le propre des choses qui peuvent « être ou ne pas être » mais aussi « être autrement »

¹ Bien évidemment, Hannah Arendt ne prétendait pas que les néo-conservateurs ou les libéraux étaient des partisans du totalitarisme. Elle mettait en garde contre le « germe totalitaire » que contient toujours l'interprétation qui tend à faire de toute chose un simple matériau à l'usage de l'accomplissement d'une fin.

² ARENDT, Hannah, *La philosophie de l'existence et autres essais*, op. cit., « Les œufs se rebiffent », op. cit., p. 191.

³ Remarquons par exemple que nombre de militants féministes, antiracistes, *queer*, etc., affiliés à ce que leurs adversaires nomment le « wokisme », se revendiquent expressément comme utilitaristes. Cf. VALENTIN, Pierre, *L'idéologie Woke, 1. Anatomie du wokisme*, op. cit., p. 17 : « De son propre aveu, la pensée *woke* manie des concepts pour les effets qu'ils vont *produire* plus que pour leur pertinence *en soi*. [...] La chose réellement importante sera de faire avancer la cause globale. »

⁴ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 670 : « Ce que les masses refusent de reconnaître, c'est le caractère fortuit dans lequel baigne la réalité. »

(ou encore, « se produire » ou « ne pas se produire », mais aussi « changer¹ ») -, ce qui pourrait, au bout du compte, apparaître comme la condition de possibilité de la critique transformative.

En renonçant à se fixer une finalité entendue comme un accomplissement (la lutte pour une « cause »), et en écartant l'idée qu'un ordre arithmétique ou moral puisse un jour triompher de la contingence des affaires humaines, la critique pourrait-elle retrouver le sens de l'action et donc, son pouvoir transformatif ? Avant d'aborder cette question, examinons un dernier écueil inhérent à l'exercice de la critique. Un écueil lié cette fois à un usage dévoyé du soupçon, cette attention méfiante aux choses et aux discours en laquelle la critique a vu un remède au dogmatisme et à la superstition, mais qui pourrait, à trop forte dose, se révéler un poison.

1.3. Les poisons du soupçon

Le soupçon, ce rapport inquisiteur à toute chose - rapport à la fois curieux et circonspect - est essentiel à l'esprit critique qui soumet à l'examen et à l'épreuve les phénomènes, les idées et les catégories de pensée (religion, autorité, famille, travail, etc.) dont elle entend décrire les modalités et déterminer la valeur (la vérité ou la fausseté, mais aussi la moralité, l'authenticité, la beauté, etc.). Ce doute méthodique, cette mise en cause systématique de la réalité (en laquelle il s'agit de traquer l'illusion, l'hypocrisie, le mensonge ou l'injustice) caractérisait déjà l'éthos critique² des philosophes de l'Antiquité. Redécouvert par ceux de la modernité, qui le dirigèrent contre le dogmatisme religieux et contre l'autorité des croyances traditionnelles, c'est toujours cette mentalité et cette manière d'être qui guident et animent la critique actuelle.

Mais il a pris, depuis que règne la modernité, des formes et un sens nouveaux. Comme si, en se généralisant, ce rapport soupçonneux au monde s'était à la fois radicalisé et édulcoré. Comme si, ayant gagné en systématisme – en s'étendant à toutes les personnes douées de raison (et non plus seulement aux philosophes) et en s'appliquant à tous les aspects de la vie (aussi bien privée que publique) -, il avait perdu en profondeur et en performativité, témoignant désormais davantage d'un rapport problématique (si ce n'est pathologique) que d'un rapport problématisé au monde. Car, si nous vivons plus que jamais à l'« ère du soupçon³ », il semble que la mise à l'épreuve de la réalité et des savoirs (ou, pour reprendre l'analyse de Michel Foucault, la mise à l'épreuve des « nexus savoir-pouvoir⁴ ») conduise désormais moins à dévoiler les mystifications,

¹ LALANDE, André (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, Quadrige, 1926, entrée « contingence », p. 181-182.

² NARBONNE, Jean-Marc, *Antiquité critique et modernité*, op. cit., p. 90 : « De cette *dé-hierarchisation* généralisée naquit en Grèce cet *éthos-critique* inédit dans l'histoire, la différence ou l'écart par rapport aux autres cultures ne se mesurant pas en stock de connaissances mais en *manière d'être* ou en *mentalité*. »

³ SARRAUTE, Nathalie, *L'ère du soupçon, essais sur le roman*, Paris, Gallimard, 1956.

⁴ FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », op. cit., p. 57.

à combattre les superstitions, à dissiper les préjugés et à opposer à l'appareil gouvernemental un « mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité¹», qu'à diffuser dans la société un incessant et épuisant sentiment de défiance à l'égard de tout « ce qui est ». Mais aussi à tout ce qui se raconte.

En effet, les lecteurs (qui sont aussi des « spectateurs ») du XXI^e siècle continuent, comme l'avait perçu Nathalie Sarraute (1900-1999) il y a plus de cinquante ans, à se méfier de la fiction, au point qu'ils pourraient préférer désormais à « la molle consistance et [à] la fadeur des nourritures remâchées [propres aux] œuvres d'imagination²» l'authenticité (espérée) du témoignage ou du documentaire³. Mais ils manifestent également, comme citoyens qui s'engagent, consomment, échangent des contenus sur les réseaux sociaux, etc., un « état d'esprit singulièrement sophistiqué⁴» qui les conduit à se méfier aussi de la réalité : aussi bien des faits, qui peuvent demeurer suspects même après avoir été vérifiés⁵, que des récits et des discours (politiques, publicitaires, marketing, etc.), en lesquels ils ne cessent – parfois, à l'invitation des médias qui les diffusent - de décrypter les « éléments de langage », de décortiquer la « rhétorique » ou de pointer les contradictions.

Ce constat peut sembler contradictoire avec le phénomène de dissolution de la critique que nous avons nommé « l'emprise du récit monolithique », et qui se traduit notamment par une indifférenciation des discours dont nous avons vu qu'elle faisait progressivement disparaître de l'espace public l'expression des doutes et des nuances propres à la réflexion et à la distinction critiques. Mais il se pourrait qu'il en soit plutôt l'autre face, et que cette constante exhortation au soupçon relève, au bout du compte, d'une marchandisation de même nature que celle que nous avons identifiée à propos des discours. Une marchandisation qui, dans ce cas, ne concerne pas les discours à proprement parler (dont nous avons vu qu'ils s'échangeaient indifféremment sur un grand « marché du récit »), mais la quête d'authenticité que leur attachent les récepteurs les plus retors (et soucieux de vérifier si les discours, mais aussi les œuvres, les faits, les produits, etc., sont, ou non, « en toc »). Comme si l'ordre capitaliste ne se contentait pas de *dévier* la quête d'authenticité propre à la critique artiste pour la replier sur une vie gentrifiée, mais *utilisait* aussi pour en faire un élément de différenciation de l'offre de nouveaux biens - tels des médias,

¹ *Ibid.* p. 39.

² SARRAUTE, Nathalie, *L'ère du soupçon*, *op. cit.*, p. 65.

³ « Littérature : quand le témoignage tue la fiction », *Le Figaro*, 23 janvier 2020 ; « Le succès des documentaires sur Netflix : on a l'ambition d'en produire de plus en plus », *La Nouvelle république*, 17 novembre 2020.

⁴ SARRAUTE, Nathalie, *L'ère du soupçon*, *op. cit.*, p. 62.

⁵ Au moyen du « *fact-checking* » (« vérification des faits »), technique journalistique consistant à vérifier en temps instantané la véracité des faits et l'exactitude des chiffres présentés dans les médias par des personnalités politiques et des experts, et à évaluer le niveau d'objectivité des médias eux-mêmes dans leur traitement de l'information. Cette technique est apparue dans les années 1990, en réponse à la diffusion de plus en plus fréquente de *fake news* (informations fallacieuses). Elle n'empêche pas l'essor du complotisme dans les démocraties occidentales.

émissions et autres produits culturels qui se présentent comme critiques ou contestataires¹ -, dont la valeur réside précisément dans la rupture avec le récit monolithique. Il se pourrait, autrement dit, que, simultanément à la dilution de la faculté distinctive de la critique dans la profusion indifférenciée des discours et le confort de la vie gentrifiée ait lieu un autre phénomène, qui consiste à marchandiser le rapport soupçonneux aux choses et aux discours propre à l'éthos critique. Un phénomène qui pourrait participer de ce que Luc Boltanski et Ève Chiapello nomment « une nouvelle ère du soupçon²».

Dès lors, le soupçon - ce rapport inquiet au monde, qui n'est pas sans proximité avec le malaise intérieur que nous avons nommé « la mauvaise conscience » - pourrait, tout en n'ayant peut-être jamais été aussi partagé qu'à l'heure actuelle, s'avérer incapable de mettre l'existant en crise et de libérer la puissance déstabilisatrice de la critique. Il pourrait avoir perdu sa capacité à pointer les failles présentes dans « ce qui est » et « qui se tient », et ce faisant, à entrouvrir les brèches à l'intérieur desquelles la critique aurait pu donner ses coups de marteau. Nous tenterons de vérifier cette hypothèse dans ce qui suit. Précisons néanmoins que, si la marchandisation du soupçon a certainement contribué à l'affaiblissement de la critique, il semble douteux qu'elle en soit la cause, et plus probable que des dévoiements intrinsèques au soupçon aient préalablement créé un terrain favorable. Des dévoiements dont l'origine pourrait se trouver, comme pour ceux de la raison et de la visée normative de la critique, dans le besoin de certitude propre à l'esprit humain, et dans la difficulté à endurer ce que Hannah Arendt nomme le « pathos de l'étonnement³», dont le soupçon peut être considéré comme l'expression tourmentée.

Car endurer le soupçon (comme l'étonnement) signifie éprouver la crise qui accompagne la déstabilisation des connaissances et des préjugés sur lesquels peut se fixer un monde stable. Cela n'est pas donné à tout le monde. Cette difficulté pourrait expliquer que le soupçon se soit généralisé à notre époque sous deux formes corrompues et finalement contraires à la critique : une forme « paranoïaque » qui transforme la mise à l'épreuve de la réalité en une exigence de transparence, d'une part, et une forme « démolisseuse » qui fait glisser le soupçon du scepticisme au nihilisme, de l'autre. À ces deux dérives, nous voudrions opposer une approche *ouverte* du soupçon, qui, tout en éprouvant le réel, saurait aussi en être dupe.

¹ Et au-delà, les produits et services qui se présentent comme « alternatifs » au modèle productif dominant (produits bios, produits et services « socialement responsables », etc.).

² BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 599 : Par cette expression, les auteurs visent plus largement le phénomène qui consiste à « marchandiser les différences », c'est-à-dire à proposer « l'offre de nouveaux biens dont la valeur réside précisément dans leur écart originel à la sphère marchande », que cet écart se situe dans la valorisation du soupçon, dans la revendication de modes de production alternatifs, ou tout simplement dans un packaging subversif (cf. annexe 7).

³ ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., « Socrate », p. 51-94, p. 91 : « La différence du philosophe d'avec ses concitoyens ne lui vient pas de ce qu'il détient une vérité particulière à laquelle la multitude n'aurait pas accès, mais de ce qu'il reste toujours prêt à endurer le pathos de l'étonnement et par là évite le dogmatisme des détenteurs de pures opinions. »

Des Lumières à la transparence

Dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Sens des Lumières* (2007), l'historien Michel Porret rappelle que l'expression « Siècle des Lumières » s'est imposée en France à la fin des années 1950 pour désigner « le programme laïque des philosophes et des savants qui travaillaient, selon le mot de Descartes, « à la seule lumière naturelle »¹ » (qu'il opposait à celle de la religion, éclairant un monde régi par des lois divines). Aussi les Lumières se définissent-elles d'abord, selon lui, par cet empirisme scientifique qui prend appui sur le doute méthodique, ce soupçon méticuleux à partir duquel peut se déployer l'esprit critique capable « d'éclairer la science, de purger la religion et l'obscurantisme, et de libérer la philosophie de la métaphysique² ».

Et, en effet, c'est bien le soupçon qui est présenté par les auteurs de *L'Encyclopédie* (1751) comme le remède à la « crédulité », cette « faiblesse d'esprit par laquelle on est porté à donner son assentiment, soit à des propositions, soit à des faits, avant que d'en avoir pesé les preuves » (et qui peut s'avérer « le vice le plus favorable au mensonge³ » et à l'obscurantisme). Encore ont-ils pris soin de d'articuler ce *pathos* du soupçon, non seulement à l'exercice de la raison, mais aussi à « l'enquête » et à la « vérification par l'expérience⁴ » - autrement dit, à la méthode critique proprement dite. Ce qui leur permet de distinguer le « doute méthodique des sages » non seulement de la crédulité des ignorants, mais aussi de « l'incrédulité décidée » des « demi-savants⁵ ». Aussi, l'usage du soupçon requis par la critique apparaît-il aux philosophes des Lumières, de même que l'exercice de la raison, comme particulièrement délicat et nécessitant de grandes précautions. Tout l'art du penseur critique consistant à s'y livrer « à pas tremblants⁶ ».

Pourtant, les Lumières ayant toujours été plurielles et ambivalentes, l'infinie prudence recommandée par les auteurs de *L'Encyclopédie* n'a, dès le départ, pas été partagée par tous. Ainsi, alors que triomphait l'empirisme scientifique cher à Diderot et à ses acolytes apparaissaient par exemple des « basses Lumières » dont le moins que l'on puisse dire est qu'elles n'avançaient pas à pas tremblants. En effet, la moindre rumeur suffisait aux pamphlétaires et aux chansonniers pour lancer leurs attaques contre le Clergé ou la Royauté, dans des placards et des libelles où « le caractère scabreux [n'avait] d'égal que la violence verbale ». Un manque de scrupule qui ne les a

¹ PORRET, Michel (dir.), *Sens des Lumières, op. cit.*, « Enseigner les Lumières », par M. Porret, p. 167-179.

² *Ibid.*, p. 168.

³ D'ALEMBERT, DIDEROT (dir.), *L'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751, tome 1, Paris, GF Flammarion, 1993, article « crédulité », p. 321-322.

⁴ *Ibid.*, article « critique », p. 322-326, p. 324 : « Les faits purement physique composent l'histoire naturelle, et la vérité s'en démontre de deux manière : ou en répétant les observations et les expériences : ou en pesant les témoignages, si l'on n'est pas à portée de les vérifier. »

⁵ *Id.* : « La crédulité est le partage des ignorants ; l'incrédulité décidée, celui des demi-savants ; le doute méthodique, celui des sages. »

⁶ *Id.*, p. 325 : « Le critique est un pilote habile que son art seul conduit [à la vérité] : si toutefois il est permis d'appeler *art* une suite de tentatives incertaines et de rencontres fortuites où l'on ne marche qu'à pas tremblants. »

pas empêchés de jouer un rôle déterminant dans la Révolution française¹. Faut-il voir dans l'existence actuelle d'une « basse critique » qui a substitué Facebook et Twitter aux libelles (et dont le mouvement des Gilets jaunes peut apparaître comme une manifestation) une survivance de ces basses Lumières ? Et faut-il y voir le signe d'une vitalité de la critique et de la persistance de l'esprit des Lumières ? Ou bien, l'ambiguïté idéologique - en particulier la place accordée par cette « basse critique » à la théorie du complot² - doivent-elle nous orienter vers une analyse moins optimiste ? Et, plus largement, faut-il craindre que l'exaltation contemporaine d'un soupçon à la fois généralisé et dépouillé de son articulation à l'enquête et à la vérification des faits – emballement dont le succès du complotisme, cette lecture « policière » des faits d'actualité, qui vise à doter la réalité de la certitude d'un projet concerté secrètement³ -, faut-il craindre que l'exaltation actuelle d'un doute sans méthode fasse perdre au soupçon ses vertus heuristiques et que, plutôt que l'instrument d'une autonomie mentale, elle le transforme en celui d'un « nihilisme cognitif⁴ » ?

Mais surtout, de quoi un tel glissement témoigne-t-il ? Est-il simplement le fait d'agents peu scrupuleux ou révèle-t-il plus profondément la difficulté des membres des sociétés contemporaines à endurer véritablement le soupçon, à la fois comme pathos qui confronte à l'« inquiétante étrangeté⁵ » du réel, et comme tournure d'esprit qui empêche de « prétendre atteindre des résultats qui rendraient superflue toute pensée plus poussée⁶ » ?

Au fond, c'est peut-être à la disparition du souci de vérité attaché originellement au projet critique (comme projet philosophique à part entière) que renvoient ces questions. Comme si, déçus et déconcertés par « la faiblesse du vrai⁷ » - liée aussi bien à l'insuffisance de la vérité dans le domaine politique (où, non seulement il ne saurait y avoir de vérité unique, pas même scientifique, mais aussi où la capacité à mentir, c'est-à-dire à opposer la fiction à la réalité, est même une condition de l'action⁸), qu'à « la vulnérabilité des vérités de fait⁹ » (qui, reposant sur

¹ FURET, François, OUZOUF, Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, op. cit., t. 4 « Idées », p. 288-289 : Les auteurs rappellent que les basses Lumières ont sapé les fondements du régime par leurs libelles et pamphlets à scandale et que « les pamphlétaires et écrivains ratés » qui y ont participé ont ensuite formé une « intelligentsia frustrée et marginalisée » qui a constitué une réserve de cadres au moment de la révolution.

² Enquête menée par la Fondation Jean Jaurès : « Enquête complotisme 2019 : focus sur le mouvement des Gilets jaunes », 11 février 2019.

³ L'HEUILLET, Hélène, *Tu hairas ton prochain comme toi-même*, op. cit., p. 46 : « Le complotisme est une lecture policière de l'histoire : sous le pouvoir politique se trouvent des « services secrets » qui manipulent le monde. »

⁴ BRONNER, Gérald, *La démocratie des crédules*, Paris, Puf, 2013, p. 296 : « Le doute a des vertus heuristiques, c'est vrai, mais il peut aussi conduire, plutôt qu'à l'autonomie mentale, au nihilisme cognitif. »

⁵ FREUD, Sigmund, *Le Moïse de Michel-Ange et autres essais*, op. cit., « L'inquiétante étrangeté », op. cit.

⁶ ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit*, op. cit., p. 232.

⁷ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La faiblesse du vrai*, op. cit.

⁸ ARENDT, Hannah, *L'Humaine Condition*, op. cit., *La Crise de la culture*, op. cit., « Vérité et politique », p. 788-820 : Réfléchissant au conflit entre la vérité et la politique, Hannah Arendt expose notamment le lien qu'entretiennent capacité de mentir et liberté (la liberté consistant à pouvoir nier la réalité pour entreprendre quelque chose de nouveau).

⁹ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La faiblesse du vrai*, op. cit., « 3. La vérité du politique », p. 76-81.

des témoignages partagés par le biais du discours, sont elles aussi politiques, c'est-à-dire inscrites dans la pluralité humaine) -, comme si donc, déçus et déconcertés par la faiblesse du vrai, les héritiers du soupçon des Lumières avaient préféré au doute méthodique l'« incrédulité décidée » contre laquelle les auteurs de *L'Encyclopédie* avaient pourtant mis en garde. On pourrait objecter que le complotisme est encore un phénomène minoritaire. Il se trouve que, outre qu'il prend de l'ampleur (en particulier chez les jeunes¹), il n'est que la forme radicale d'une tendance plus large qui consiste non plus à vouloir « éclairer » le monde à la lumière naturelle, mais à vouloir le « faire parler² ». Autrement dit, une tendance à réclamer la transparence du monde.

Le besoin et même l'exigence de transparence se présente en effet à l'heure actuelle comme l'une des caractéristiques des démocraties occidentales³. Il se trouve qu'une telle exigence ne correspond pas à une quête de vérité, mais de maîtrise. Car, contrairement à la vérité, qui « n'est pas dévoilement qui détruit le mystère, mais révélation qui lui rend justice⁴ », la transparence ne vise pas la connaissance et encore moins la compréhension de l'objet, mais sa *neutralisation*, c'est-à-dire son nivellement et son lissage⁵. À la manière de ce que nous avons vu à propos l'injonction à la « mise en discours » du sexe et, au-delà, de tous désirs et aspirations propres à l'ordre du plein, la quête de transparence vise à effacer toute trace de négativité : en exigeant que le monde « parle » (et même, pour les complotistes, qu'il « avoue »), en réclamant que tout soit dit et montré, elle ne tend pas seulement à éliminer l'opacité (où peut se loger l'erreur, mais aussi le mensonge, la tricherie et même le complot), mais aussi « la part d'ombre » qui donne aux êtres - objets, personnes, institutions, pensées, etc. - et, par conséquent, à la réalité et au monde leur épaisseur (et parfois leur mystère). C'est ce que remarque Reinhart Koselleck lorsqu'il écrit que « le contenu du démasqué se dissout⁶ ». En d'autres termes, la transparence n'éclaire pas mais « laisse passer la lumière⁷ » : en promettant de démasquer le réel - c'est-à-dire, d'en obtenir constamment les aveux et, ce faisant, d'en charger continuellement le sens -, elle finit par le saturer. Ce qui fait de la « société de la transparence⁸ » une société positive, tout à fait compatible avec ce que nous avons déjà observé de l'ordre du plein.

¹ Cf. Étude de la Fondation Jean Jaurès parue en janvier 2018 : « Le conspirationisme dans l'opinion publique française », *op. cit.*

² D'ALEMBERT, DIDEROT (dir.), *L'Encyclopédie, op. cit.*, article « critique », p. 325 : « Ton métier est d'interroger la nature, non de la faire parler. »

³ ROBERT, Cécile, « La transparence comme nouvel horizon des démocraties européennes. Genèse et usage d'une injonction ambivalente », *Politique européenne*, 2018/3 n° 61, p. 8-43.

⁴ MOSÈS, Stéphane, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, 1992, Paris, Gallimard, 2006, p. 185. L'auteur cite Walter Benjamin : « La vérité n'est pas dévoilement qui détruit le mystère, mais révélation qui lui rend justice. »

⁵ HAN, Byung-Chul, *La société de la transparence*, 2013, trad. O. Mannoni, Paris, Puf, 2017, p. 7 : « Les choses deviennent transparentes lorsqu'elles se départissent de toute négativité, lorsqu'elles sont lissées et nivelées, lorsqu'elles s'intègrent sans résistance dans les flux sans pli du capital, de la communication et de l'information. »

⁶ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique, op. cit.*, p. 100 : « Les philosophes des Lumières démasquent, réduisent, ils ne voient pas pour autant que le contenu du démasqué se dissout. »

⁷ MARZANO, Michela, *Éloge de la confiance*, 2010, Paris, Fayard, coll. Pluriel, 2012, p. 116.

⁸ HAN, Byung-Chul, *La société de la transparence, op. cit.*

Mais, s'interroge la philosophe Michela Marzano, « si tout est « à voir » [- et à montrer, et à dire, et à entendre -], que reste-t-il à imaginer¹ ? Et comment avoir prise sur quelque chose ? Il se pourrait en effet que, derrière la mutation du soupçon en obsession de la transparence - c'est-à-dire en prétention à la maîtrise du chaos de la réalité (dont nous avons vu qu'elle était aussi à l'œuvre dans les dérives de la pensée et les pièges de la visée normative) - se cache, en fin de compte, une forme de paralysie et, par conséquent, une force stabilisatrice de l'ordre existant². Il semble que nous retrouvions là le phénomène d'*adhérence au réel* dont nous avons déjà vu qu'il était provoqué à la fois par la saturation du discours et du sens (qui empêche l'incorporation occasionnelle du monde à la réalité), et par l'appareil algorithmique (qui enferme le monde dans un réel, et le réel dans les faits, eux-mêmes réduits à une somme de données). En prétendant faire disparaître le malaise et l'inquiétude associés au soupçon, l'obsession de la transparence (ou le « transparentisme³», pour reprendre l'expression du logicien et mathématicien Jean-Yves Girard) pourrait donc, à son tour, conduire à une « essentialisation du réel⁴» sous la forme d'une série d'informations décriptables.

En définitive, le transparentisme pourrait mener un retournement complet de la fonction du soupçon. Déclenché par le doute quant à la véracité des propositions et des faits et la défiance vis-à-vis de toute forme d'obscurité, il exprime finalement « un *besoin de croire* en des Certitudes Dernières⁵» qui témoigne d'une religiosité potentiellement propice à un nouvel obscurantisme (dont le complotisme, mais aussi la foi aveugle dans les calculs algorithmiques, peuvent être vus comme des manifestations). Un retour à la case départ, en quelque sorte. À ceci près que cette religiosité-là ne recouvre pas de fonction de médiation symbolique de la réalité, puisque les choses transparentes, les « choses en verre, n'ont pas « d'aura »⁶».

Les impasses de la démystification

Le transparentisme érige un monde saturé de réalité et vidé de symbole : tout y étant dit et montré sous l'éclairage écrasant d'une lumière blanche, il n'y a plus rien à y interpréter. Mais il se pourrait que la destruction de la dimension symbolique du réel soit de toute façon inhérente à l'entreprise de démystification propre à la critique et consécutive à l'expérience du soupçon, qui impose foncièrement l'idée selon laquelle il faudrait « arrêter de se raconter des histoires ».

¹ MARZANO, Michela, *Éloge de la confiance*, op. cit., p. 117.

² HAN, Byung-Chul, *La société de la transparence*, op. cit., p. 18 : « L'obsession de la transparence stabilise le système avec efficacité. »

³ GIRARD, Jean-Yves, *Le fantôme de la transparence*, Paris, Allia, 2016, p. 49 : « Le transparentisme repose sur trois slogans subliminaux : on peut répondre à tout, on peut tout comparer, on peut tout prévoir. »

⁴ *Ibid.*, p. 24 : « Si la réalité est l'oubli du maillage, l'oubli de cet oubli nous mène au réalisme, c'est-à-dire à l'essentialisation du réel. »

⁵ *Id.*, p. 25 : « Si le transparentisme affiche une insolente santé, c'est à cause de sa connotation religieuse : il exprime un besoin de croire en des Certitudes Dernières. »

⁶ BENJAMIN, Walter, *Expérience et pauvreté*, op. cit., « Expérience et pauvreté », op. cit., p. 44 : « Les choses en verre n'ont pas d'« aura ». »

À commencer par les « histoires » religieuses : ces récits, dogmes, commandements et autres promesses de salut qui, pour les philosophes des Lumières, maintiennent les hommes et les femmes dans un état de tutelle dont le projet critique consiste précisément à les sortir. Au XIX^e siècle, le mot d'ordre se radicalise sous la plume de Feuerbach, puis de Marx qui proclame, dans l'introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), que « la critique de la religion est la condition de toute critique¹ ». Considérant en effet « la religion [comme] la soupape de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur [et] l'esprit d'un état de chose où il n'est point d'esprit » - autrement dit, considérant qu'elle est « l'opium du peuple² » qui, en lui promettant un bonheur illusoire et chimérique (c'est-à-dire, en lui « racontant des histoires ») l'empêche d'exiger un bonheur réel -, il fixe à la critique la tâche de démasquer cette « *forme sacrée* de l'aliénation de soi de l'homme³ » qui est, selon lui, « l'arôme spirituel » du monde existant. En d'autres termes, Marx fait de la critique du Ciel la condition préalable à la critique de la Terre, nouant indissociablement à la critique politique la critique du religieux.

Sans explorer les prolongements historiques et sociétaux d'un tel programme (du « désenchantement du monde⁴ » au « retour du religieux⁵ »), conjecturons que la critique du religieux a sans doute participé au déclin de ce que Walter Benjamin nomme « l'aura » du monde - une notion complexe, située à l'intersection de l'histoire, de la politique et de l'esthétique, et que l'on peut définir comme un « halo » ou encore un mystère qui entoure les choses. La « perte d'aura » étant une autre caractéristique du transparentisme puisque, selon Walter Benjamin, « un monde transparent est un monde où seules les traces subsistent, mais où l'aura a disparu⁶ ». Un monde, autrement dit, où toute chose, aussi lointaine soit-elle, paraît proche et laisse des *traces* dont nous pouvons nous emparer (c'est le cas des images qui défilent sur Instagram, par exemple), mais où « l'apparition du lointain, quelque proche que puisse être ce qui l'évoque », c'est-à-dire l'aura qui, elle, « se rend maîtresse de nous » (comme cela arrive encore parfois, au contact d'une œuvre d'art, d'une vieille photo ou d'un objet collectionné, par exemple), cette

¹ MARX, Karl, *Philosophie, op. cit., Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1843, Introduction, p. 89-108, p. 89.

² *Ibid.*, p. 90.

³ *Id.*, p. 91.

⁴ WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 117 : « Ainsi, dans l'histoire des religions, trouvait son point final ce vaste processus de « désenchantement » (*Entzauberung*) du monde qui avait débuté avec les prophéties du judaïsme ancien et qui, de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetait tous les moyens magiques d'atteindre un salut comme autant de superstitions et de sacrilèges ». Notons que l'auteur ne désigne pas un désenchantement consécutif à la critique moderne de la religion, mais provenant d'un mouvement ancien de rationalisation du religieux (réactivé par la Réforme). Plus tard, cette expression désignera pour lui la rationalisation du monde par la science et la technique (cf. WEBER, Max, *Le savant et le politique*, 1917-1919 trad. C. Colliot-Thélène, La Découverte, 2003, p. 83).

⁵ TOSEL, André, *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle*, Paris, Kimé, 2011. L'auteur analyse l'importance du phénomène religieux dans le monde actuel (vitalité de l'Islam, poussées d'intégrisme au sein des religions universelles, émergence de ce qu'il nomme « le marché des croyances absurdes », etc.) comme une réponse à l'hégémonie néolibérale et à sa conception univoque du monde.

⁶ BENJAMIN, Walter, *Le livre des passages, op. cit.*, p. 464 : « Trace et aura. La trace est l'apparition d'une proximité, quelque lointain que puisse être celui qui l'a laissée. L'aura est l'apparition d'un lointain, quelque proche que puisse être ce qui l'évoque. Avec la trace, nous nous emparons de la chose ; avec l'aura c'est elle qui se rend maîtresse de nous. »

aura-là tend à disparaître. Certes, ce n'est pas la critique du religieux mais l'intervention croissante de la technique¹ depuis l'époque moderne que le philosophe désigne comme responsable de cette disparition. Mais gageons que la critique du religieux a pu contribuer à ce mouvement qui procède de l'éclipse du « sacré » des objets ou, pour le dire autrement, de l'occultation d'une dimension immatérielle – sentimentale et mystérieuse - de la matière.

En ce sens, l'aura peut être comprise comme ce qui transforme l'image en icône et l'objet en fétiche². Mais elle peut aussi être interprétée comme un « halo narratif » - récit religieux, mais aussi fictionnel, biographique ou historique -, halo dont s'entourent parfois certains objets - dans certaines circonstances, et à condition notamment que ceux qui s'en saisissent soient disposés à se « raconter des histoires ».

Dans *Enrichissement, une critique de la marchandise* (2017), Luc Boltanski et Arnaud Esquerre mettent au jour un mécanisme propre au capitalisme contemporain, qui consiste à exploiter un « gisement qui n'est autre que celui du *passé*³ » en associant « des récits » à des choses non pas produites mais « déjà là ». Comme la marchandisation de l'authenticité propre à la « nouvelle ère du soupçon » dont nous avons constaté qu'elle coexistait avec l'emprise du récit monolithique, ce mécanisme pourrait n'être contradictoire qu'en apparence avec la perte d'aura. Il se pourrait même qu'il l'accélère, en détournant de sa fonction médiatrice le « halo narratif » qui reste encore attaché à de rares objets, au profit d'une fonction lucrative. Ainsi, outre la technique (qui, en rendant possible l'infinie reproductibilité de l'objet, le réduit à sa matérialité) et la critique du religieux (qui procède d'une mise en doute et à distance du sacré), la marchandisation du « halo narratif » pourrait être en train d'accélérer un mouvement plus global et fondamental à « l'ère du soupçon » qui consiste à faire disparaître toute forme de médiation narrative (récits mythologiques, textes sacrés, récits épiques), fictionnelle (littérature) et finalement symbolique (c'est-à-dire, liée au langage) avec le réel. Comme si, ayant « cessé de croire⁴ » aux textes sacrés, nous étions désormais condamnés à « cesser de croire les histoires » que racontent les êtres et les choses.

La coïncidence entre l'invention du concept moderne d'histoire et l'avènement d'une ère du soupçon pourrait conforter cette hypothèse. Dans son « exercice de pensée » consacré au

¹ Notamment la technique qui permet la reproductibilité de l'art, cf. BENJAMIN, Walter, *Œuvres III, op. cit.*, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », 1939, p. 279-316.

² Ce phénomène étant distinct du « caractère fétiche de la marchandise » théorisé par Marx (cf. MARX, Karl, *Le Capital, op. cit.*, chap. 4, p. 81-96), même si Walter Benjamin entretient une certaine ambiguïté sur le sujet.

³ BOLTANSKI, Luc, ESQUERRE, Arnaud, *Enrichissement, une critique de la marchandise*, NRF Gallimard, 2017, p. 11 : « Cette économie repose moins sur la production de choses nouvelles qu'elle n'entreprend d'enrichir des choses déjà là, surtout en les associant à des récits. »

⁴ SARRAUTE, Nathalie, *L'ère du soupçon, op. cit.*, p. 60 : « Non seulement le romancier ne croit plus guère à ses personnages, mais le lecteur, de son côté, n'arrive plus à y croire. »

concept d'histoire, Hannah Arendt rappelle en effet que l'histoire était conçue dans l'Antiquité comme le récit et la célébration « des actions glorieuses et prodigieuses des Grecs et des barbares », ayant pour but d'« assurer leur souvenir pour la postérité et, de la sorte, de faire briller leur gloire à travers les siècles¹». Autrement dit, l'histoire consistait en une mise en récit de « l'extraordinaire », qui avait pour fonction de faire durer et même d'immortaliser par la mémoire les actions des hommes qui, dès lors, « devenaient presque les égaux de la nature²». Il n'était alors pas question, dans cette approche de l'histoire, de recherche d'objectivité ou de vérification des faits : l'objectivité des faits se mêlait à l'interprétation et au jugement subjectif de l'historien, dans un récit qui traduisait « la *praxis* et la *poïesis*, l'action et la parole, dans cette espèce de *poïesis* ou de fabrication que devient finalement le mot écrit³». L'objectivité n'était pas absente de l'histoire telle que la concevaient les Anciens, mais elle résultait de « la contemplation sereine, passive et impersonnelle du miracle de l'être⁴» et non d'une enquête scientifique instruite par la défiance de l'historien à l'égard de « ce qui est » et de « ce qui fut ».

Or, c'est bien cette défiance, ce soupçon à l'égard de « la réalité d'un monde extérieur « objectivement » donné à la perception humaine comme objet inchangé et inchangeable⁵» qui s'impose à l'époque moderne et participe à la naissance d'une nouvelle idée de l'histoire. Encore une fois, ce scepticisme à l'égard du « donné » n'est pas une invention de la modernité (ce dont témoigne d'ailleurs le terme même de scepticisme⁶), mais la modernité le généralise et le radicalise - sous l'impulsion notamment des découvertes réalisées dans les sciences de la nature⁷ -, mettant en question aussi bien l'évidence donnée par les sens que la « vérité innée » de l'esprit et la « lumière intérieure de la raison » (c'est le sens du « *de omonibus dubitandum est* » de Descartes⁸). Ainsi, non seulement la modernité ne se fie plus au dévoilement de la réalité comme un phénomène extérieur à la sensation humaine – autrement dit, elle ne se fie plus au dévoilement propre au mythe (qu'il prenne la forme de la religion ou de l'histoire comme récit des exploits humains) -, mais elle ne se fie plus non plus à la sensation pour s'assurer de « ce qui est ». Si ce « soupçon fondamental » a inspiré « le gigantesque effort de Kant pour réexaminer les facultés humaines⁹», il a aussi placé nombre d'impasses sur le chemin de la pensée critique.

¹ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 626.

² *Ibid.*, p. 632.

³ *Id.*, p. 630.

⁴ *Id.*, p. 635.

⁵ *Id.*, p. 637.

⁶ Du grec σκεπτικός, *skeptikos*, « qui examine ».

⁷ Citons la théorie du mouvement de la terre et des planètes de Copernic (1473-1543) ; la démonstration de l'héliocentrisme par Galilée (1564-1642) ; ou encore la gravité et la mécanique par Isaac Newton (1643-1727).

⁸ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 638 : « Descartes formule sa règle parce que les découvertes alors récentes des sciences de la nature l'avaient convaincu que l'homme dans sa recherche de la vérité et du savoir ne peut se fier ni à l'expérience donnée par les sens, ni à la vérité innée de l'esprit, ni à la lumière intérieure de la raison. »

⁹ *Ibid.*, p. 640.

Outre le glissement (déjà observé) de la raison vers l'idéalisme et l'idéologie comme sources de certitude ; outre le risque, pour le penseur critique, de s'installer définitivement dans le scepticisme et de s'en tenir, selon les mots de Kant, à une « méfiance générale » empêchant de « s'établir définitivement sur une terre¹ » ; outre le danger d'un relativisme² qui ôte toute prétention transformatrice à la critique (les jugements, suspectés de « subjectivité », n'étant plus considérés que comme « une affaire de goût³ ») ; l'écueil essentiel du soupçon généralisé qui caractérise notre époque consiste, selon Hannah Arendt, dans le fait de pousser la pensée vers la recherche de la maîtrise, c'est-à-dire la compréhension du processus créateur – ce qui fait que les choses sont venues à être, plutôt que la seule compréhension de ce qu'elles sont (à quoi s'en étaient tenus les grecs) – et finalement, vers la technologie comme processus mécanique permettant de maîtriser un environnement incertain. C'est ainsi que l'histoire émergea selon elle comme « quelque chose qu'elle n'avait jamais été auparavant. Elle n'était plus composée par les actions et les souffrances des hommes, et elle ne racontait plus l'histoire des événements touchant les diverses vies des hommes : elle devint un processus fait par l'homme [...]»⁴.

Nous avons déjà observé les pièges que recèle pour la critique cette conception de l'histoire comme processus de fabrication (c'est-à-dire, comme « résultat inévitable de l'action humaine⁵ »). En donnant aux philosophes et aux théoriciens critiques la certitude que leur plan va se réaliser, elle conforte la pente totalisante de l'esprit ; et en contribuant à légitimer le cadre conceptuel moyens-fins, elle tend à faire disparaître la liberté propre à l'action humaine. Ajoutons qu'elle pourrait aussi consacrer le triomphe d'une pensée d'incrédules, c'est-à-dire le triomphe d'une pensée obsédée par une chose : ne pas croire. Ni à la réalité telle qu'elle apparaît, ni aux faits tels qu'ils sont relatés, ni aux discours échangés par les hommes et les femmes dans l'espace public. Les incroyables ne voulant pas tant comprendre (ou même savoir) que « ne pas être trompés⁶ », pour reprendre les mots de Nietzsche (1844-1900). C'est-à-dire qu'ils veulent la « vérité à tout prix⁷ ». Y compris au prix de la pensée critique elle-même. Car, qu'est-ce que la

¹ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., préface de la première édition, op. cit., p. 6 : « [...] les sceptiques, espèces de nomades qui ont horreur de s'établir définitivement sur une terre [...] ». Kant revient sur l'impasse du scepticisme à la fin de la *Critique* (cf. « De l'impossibilité où est la raison pure en désaccord avec elle-même de trouver la paix dans le scepticisme », p. 518-524), où il s'en prend notamment à David Hume (1711-1776) qu'il juge s'être arrêté à la deuxième étape de l'exercice de la raison - deuxième étape qui consiste en un dépassement du dogmatisme, mais qui ne peut être selon lui qu'une « halte pour la raison humaine » (p. 519) -, sans avoir atteint la troisième étape, qui consiste à soumettre à l'examen la raison elle-même.

² STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières*, op. cit., p. 30 : « La relativité des valeurs constitue un aspect capital de la critique des Lumières et les ravages que fera ce concept seront considérables. C'est bien cette autre modernité qui engendre la catastrophe européenne du XX^e siècle. »

³ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire », op. cit., p. 637 : « Tous les jugements qui ne sont pas inspirés par un principe moral (considéré comme démodé) ou qui ne sont pas dictés par quelque intérêt personnel sont considérés comme une affaire de « goût », et cela dans un sens un peu différent de celui qu'on a en tête quand on dit que c'est une affaire de goût de préférer la bouillabaisse à la soupe aux pois. »

⁴ *Ibid.*, p. 641.

⁵ *Id.*, p. 645.

⁶ NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, 1887, trad. P. Wolting, Paris, GF Flammarion, 2007, §344, p. 285 : « Cette volonté inconditionnée de vérité : qu'est-elle ? Est-ce la volonté de ne pas être trompé ? ». Nietzsche caractérise ainsi ce qu'il nomme la « croyance à la science » (p. 286).

⁷ *Ibid.*, p. 286 : « La croyance à la science, qui existe incontestablement aujourd'hui, [triomphe] en dépit du fait que l'inutilité et le danger de

recherche de la « vérité à tout prix » si ce n'est une croyance inconditionnée et quasi religieuse ? « Que sav[ons]-[nous] par avance du caractère de l'existence pour pouvoir décider si le plus grand avantage se trouve du côté de l'inconditionnellement méfiant ou de l'inconditionnellement confiant ? », demande ainsi Nietzsche, affirmant que les deux sont nécessaires : « beaucoup de confiance et beaucoup de méfiance » ; non seulement la vérité mais aussi la non-vérité, c'est-à-dire l'erreur, la tromperie, la dissimulation et l'apparence – car « il y a apparence !¹ » - que la « vie vise », et qui la constituent tout aussi bien que la vérité.

Il ne s'agit pas de relativiser les valeurs ni de nier l'importance de quête de vérité dans la démarche critique (à l'instar des philosophes anti-Lumières et notamment de Herder, dont l'« historisme », c'est-à-dire l'idée de l'individualité irréductible des cultures et des peuples, conduit à une « fragmentation du genre humain²»), pas plus qu'il ne s'agit d'excuser et encore moins de faire l'éloge de l'erreur. Il s'agit de pointer deux choses. D'une part, l'importance de ce que Hannah Arendt a appelé « la leçon de Lessing », qui consiste à « ne jamais se sentir contraint par la vérité, qu'elle soit imposée par les raisonnements d'autrui ou par les siens propres³». Autrement dit, l'importance de ne jamais considérer que la vérité pourrait rendre « superflue toute pensée plus poussée », et l'importance de maintenir constamment le mouvement de la pensée. D'autre part, le caractère mortifère propre à ce que Nietzsche nomme « la croyance à la science », à laquelle nous pouvons rattacher la croyance à l'histoire entendue comme processus de fabrication (et donc, privée de sa dimension dramatique, c'est-à-dire contingente), et dont nous conjecturons qu'elle peut provenir aussi de la terreur inspirée par le pathos du soupçon. Pour Nietzsche, la « volonté de vérité », que nous comprenons comme volonté de certitude, pourrait en effet receler une « secrète volonté de mort » dans la mesure où elle érigerait « un autre monde que celui de la vie⁴ », un monde sans erreur, sans tromperie, sans dissimulation et sans apparence qui serait un monde sans vie. Encore une fois, il ne s'agit pas de se contenter d'un monde fallacieux ou illusoire, mais de laisser une place dans le monde à la contingence, à l'incertitude, à l'inconnaissable et au mystère.

Peut-être Nietzsche a-t-il décelé l'une des défaites les plus cinglantes de la critique victorieuse ? Une défaite qui ne prend pas tant la forme d'une fausse route (celle des délires de l'idéalisme et du jusqu'au-boutisme de la visée normative) que d'une fausse destination : celle

la « volonté de vérité », de la « vérité à tout prix », lui sont constamment démontrées. »

¹ *Id.*, p. 286-287 : « [...] s'il devait y avoir apparence – et il y a apparence ! - [...] la vie vise à l'apparence, je veux dire à l'erreur, la tromperie, la dissimulation, l'aveuglement [...]. »

² STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières*, op. cit., p. 53.

³ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », op. cit., p. 36.

⁴ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, op. cit., p. 287 : « Il n'y a pas de doute possible, le véridique, dans ce sens audacieux et ultime que présuppose la croyance à la science, affirme en cela un autre monde que celui de la vie [...]. »

d'une finalité qui va au-delà de la vie - un « autre monde » débarrassé de la vie. Finalement, c'est peut-être ce risque-là - le risque de désirer un monde sans vie, qui n'est autre que celui du nihilisme - qui pourrait s'avérer le poison le plus pernicieux du soupçon ?

« Les non dupes errent »

Certes, le nihilisme est « un risque inséparable de la pensée elle-même¹», et plus encore de la pensée critique, qui prétend s'extraire des conventions et établir une rupture entre les faits et les valeurs - ou les « idéologies » (au sens marxien du terme) - qui sous-tendent l'ordre des choses. Hannah Arendt le rappelle dans *La Vie de l'esprit* (1977) : « tout examen critique doit traverser une phase de négation, au moins hypothétique, des valeurs et opinions courantes, en passant au crible leurs assomptions tacites et leurs implications² ». C'est précisément au cours de cette phase de négation que surgit le risque du nihilisme, lorsque l'examineur critique en vient à « en vouloir à tout ce qui est donné³ », et lorsque ce ressentiment le dispose à radicaliser la négation, finissant par faire de la destruction une fin en soi et non une étape de la pensée.

L'avantage d'un tel programme est que, comme la réification idéologique, comme l'aspiration à la purification du monde, comme l'acception téléologique de l'histoire et de l'action humaine et comme le transparentisme et les exigences de démystification du réel, il prétend parvenir à des résultats définitifs, des résultats qui rendent superflue toute pensée plus poussée. Et, lorsque le nihilisme s'exprime à travers des mouvements terroristes - tels l'anarchisme au début du XX^e siècle, ou le djihadisme aujourd'hui⁴ -, il prétend même parvenir à des *actes* qui rendent superflue toute pensée et, au bout du compte, toute *parole* plus poussée. Car, tel pourrait être finalement, selon la philosophe et psychanalyste Hélène L'Heuillet, le ressort essentiel du nihilisme : « récuser le langage » et désavouer la parole, « qu'il s'agisse du sens éthique de la parole (de la promesse aux simples rendez-vous) ou de l'échange linguistique sans lequel il n'existe pas plus de rapport à l'autre que de rapport à soi⁵ ».

Voilà où pourrait mener la pensée des incrédules, la pensée de celles et ceux « à qui on ne la raconte pas » et qui, ne voulant pas « être trompés », peuvent finir par préférer détruire « le monde de la vie » que d'y trouver l'erreur, la tromperie, la dissimulation ou l'apparence. Peut-

¹ ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit*, op. cit., p. 231 : « Ce qu'on appelle couramment « nihilisme » [...] est en réalité un risque inséparable de la pensée elle-même. [...] Ce n'est que l'autre face de la convention ; son credo est fait de la négation des valeurs dites positives auxquelles il demeure lié. »

² *Ibid.*

³ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., « En guise de conclusion », p. 860-874, p. 872 : « Le premier résultat désastreux de l'accès de l'homme à la maturité est que l'homme moderne a fini par en vouloir à tout ce qui est donné. [...] Un tel ressentiment est la base psychologique du nihilisme contemporain. »

⁴ L'HEUILLET, Hélène, « Le nihilisme, nouveau malheur dans la culture », *La revue lacanienne* 2016/1 (n° 17), p. 98-105.

⁵ *Ibid.*

être cette pensée est-elle ce qui réunit, au-delà de leurs différences, les adeptes des courants radicaux qui composent à l'heure actuelle ce que nous avons pointé comme une « basse critique », et qui s'étend de la critique séparatiste à l'anti-critique réactionnaire (dont le djihadisme, qui ne dirige certes pas le soupçon vers la religion, mais vers « le monde de la vie » où est traqué l'impur et l'impie, peut se comprendre comme la forme la plus extrême) ? Dès lors, plus que l'opposition - manifestement improductive, tant perdurent les courants de pensée apparentés à la basse critique -, d'une critique rationnelle à une critique non rationnelle¹, c'est peut-être celle d'une critique crédule à une critique incrédule (ou d'une critique « dupe » à une critique « non dupe ») qui permettrait d'éviter les pièges qui tapissent le chemin de la critique ?

Que peut signifier pratiquer une critique « dupe » ? Il ne s'agit évidemment pas de revendiquer une forme de naïveté au nom de laquelle la critique se passerait de l'examen des « mythes » et des « credo² » propres à l'ordre néolibéral actuel, pas plus que de prescrire une nouvelle religiosité (qu'elle signifie un retour à la foi en Dieu, ou l'exploration d'une spiritualité plus vague³), ni même d'explorer le potentiel subversif de pensées dites « alternatives », ouvertes par exemple aux pratiques chamaniques, à la magie ou à la sorcellerie⁴. Il s'agit simplement de refuser le pas de trop que fait la critique quand, poussant à son terme la logique du soupçon, elle s'en prend à la « structure » qui sous-tend l'existence.

Dans le cours inaugural du séminaire XXI intitulé « *Les non-dupes errent* » (1973-1974)⁵, Jacques Lacan (1901-1981) avance que le réel a la forme d'un nœud. Un nœud composé de trois dimensions, trois « ronds de ficelle » enlacés les uns aux autres de telle manière que « si vous en coupez un, les deux autres ne sont pas liés, ils peuvent rien que d'être trois... avant ce trois les deux restant séparés ». Les ronds de ficelle représentent respectivement le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire. Ils forment la trinité du réel (qui donc, est trois). Notons tout de suite que le réel ainsi défini – c'est-à-dire la structure, qui fonde le langage et sous-tend l'existence - pourrait

¹ Un clivage conforté notamment en France par le gouvernement Macron, qui a lancé, en octobre 2021, la commission « Les Lumières à l'ère numérique » (dite « commission Bronner »), chargée de faire des propositions dans les champs de l'éducation, de la régulation, de la lutte contre les « diffuseurs de haine » et de la désinformation. Ajoutons que ce clivage est également défendu par certains intellectuels et journalistes français, dont un petit groupe (Christophe Barbier, Raphaël Enthoven, Caroline Fourest, etc.) a créé, en octobre 2021, l'hebdomadaire *Franc-Tireur* dont la manchette proclame : « La raison est un combat ».

² GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 13 : « Tel qu'il s'est déroulé jusqu'ici, le processus de modernisation a produit ses propres mythes, entretenu un nouveau « credo » soustrait à l'examen argumenté et à la critique rationnelle. »

³ À l'instar du courant *New Age* né dans les années 1960 aux États-Unis, et dont l'agencement syncrétique de pratiques et de croyances connaît un regain de popularité (via la pratique du Yoga, notamment), en France et dans la plupart des sociétés occidentales (cf. « Doit-on s'inquiéter de la résurgence de pratiques New Age », *France Culture*, 27 juillet 2021).

⁴ La « sorcière » étant devenue l'une des figures de l'éco-féminisme en France (cf. par exemple le succès en librairie du livre CHOLLET, Mona, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, op. cit., auquel la candidate à la primaire d'EELV, Sandrine Rousseau, a fait référence dans une interview à *Charlie Hebdo*, le 25 août 2021 : « Le monde crève de trop de rationalité, de décisions prises par les ingénieurs. Je préfère des femmes qui jettent des sorts plutôt que des hommes qui construisent des EPR »).

⁵ LACAN, Jacques, Séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, 1972-1973, séance inaugurale du 13 novembre 1973 : <https://radiolacan.com/fr/podcast/seminaire-xxi-les-non-dupes-errent-cours-inaugurale/2>. Le titre résonne avec le concept de Nom-du-père élaboré dans les années 1950-1960, qui renvoie au signifiant de la fonction paternelle (ou encore, à la « métaphore paternelle », au « père symbolique »), et ancre le symbolisme dans le langage (le meurtre du père, décrit par Freud comme un acte mythique inscrit dans l'inconscient, se comprend comme fonction symbolique : l'Œdipe est langage).

contenir à nouveau les possibles du monde (dont avons déploré la privation, consécutive à l'emprise du récit monolithique), possibles que nous pourrions situer au niveau du « coinçage » entre le Réel (qui résiste), le Symbolique (qui est le registre du langage, du signifiant), et l'Imaginaire (qui donne le sens, par l'interprétation). Précisons que, pour Lacan, ce ne sont pas les possibles du monde mais *l'inconscient* qui se situe dans le coinçage. Mais peut-être le monde tel que nous avons commencé à le définir - comme le « fond » contenant tout ce qui peut arriver ou encore comme la réalité augmentée d'une réserve de possibles - peut-être ce monde a-t-il à voir avec l'inconscient ? Laissons ouverte la question, et faisons place pour l'instant aux intuitions que font naître les mots de Lacan.

Le point auquel il en arrive, dans la séance inaugurale de son séminaire, est celui-ci : « il faut être dupe, c'est-à-dire coller, coller à la structure ». Autrement dit, *il faut adhérer, être dupe de la structure, de la trinité du réel*. Ce n'est même qu'en adhérant, ce n'est qu'en étant dupe du réel – c'est-à-dire, non pas en adhérant au réel comme « réalité privée de monde » (à laquelle nous avons vu que nous conduisait l'appareil algorithmique), mais en adhérant au réel comme trinité, comme nœud Réel-Symbolique-Imaginaire -, ce n'est qu'en collant à la structure que nous éviterons l'erreur (*error*) et l'errance (*iterare*) de la pensée (et notamment de la pensée critique, dont nous savons désormais qu'elle y est particulièrement disposée). Voilà peut-être indiquée la méprise fondamentale de la critique qui prétend aller jusqu'au bout du soupçon : en étant non-dupe « du père, de l'inconscient, du réel¹», en refusant de coller à la structure, elle prend le risque, non seulement de se perdre dans l'ivresse d'un idéalisme qui peut conduire à désirer un monde sans vie, mais aussi de rompre avec les dimensions constitutives du réel que sont le Symbolique et l'Imagination, et donc de rompre avec le langage et l'interprétation, faute desquels il est à craindre qu'il soit aussi impossible de changer le monde que d'empêcher qu'il se défasse.

Parce que changer le monde ou empêcher qu'il se défasse supposent d'y être, et même d'*en être*, en collant à la structure, précisément. Nous réfléchissons, dans la deuxième partie de ce travail, en prenant appui notamment sur les travaux d'Edmund Husserl et d'Hannah Arendt, à ce que signifie le fait de prendre part au « dialogue sans fin avec l'essence du monde²», qui est la condition de l'existence et qui suppose de comprendre que « nous sommes du monde, et pas simplement au monde³». Pour l'instant, posons simplement cette hypothèse : ce qui peut empêcher le nihilisme, qui est l'écueil fondamental de la critique, n'est pas la certitude née de la

¹ NOMINÉ, Bernard, « Dupe du père, dupe de l'inconscient, dupe du réel », *EPFCL-France*, « Champ lacanien », 2013/2, n°14, p. 75-81.

² ARENDT, Hannah, *La philosophie de l'existence, op. cit.*, « Compréhension et politique », 1954, p. 195-217, p. 216.

³ ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit, op. cit.*, p. 41 : « Mais en fait, nous sommes du monde, et pas simplement au monde ; nous aussi sommes des apparences, avec nos arrivées et nos départs, nos apparitions et nos disparitions ; et, bien que venus de nulle part, nous nous présentons équipés de pied en cap pour faire face à tout ce qui nous apparaît et prendre part au jeu du monde. »

rationalité mais *la référence au monde* – le fait de l’habiter et d’y prendre part, en étant dupe de ce qui se montre et qui se donne, dupe de la trinité du réel. Cela suppose que l’agent critique se reconnaisse comme un sujet parlant qui, se livrant à la parole, accueille le monde qui se donne (et dans lequel il est « pris »). Faire référence au monde ne signifiant pas confondre le monde avec « la nature objective », ni oublier que la nature objective procède, comme le rappelle Edmund Husserl, d’une « approximation systématique¹» réalisée par la pensée occidentale (ce qui lui a permis, en dégageant ses « lois », de réaliser d’immenses progrès scientifiques et techniques), mais signifiant au contraire surmonter le naturalisme - qui fait de la nature un objet extérieur à l’esprit - et l’objectivisme - qui se réfère aux lois de la nature et de l’histoire - pour coller à la représentation du monde, coller à l’« environnement vital²» (*die Lebensumwelt*), cesser de « tourner naïvement l’esprit vers le dehors » et le faire « revenir à soi³» et au monde.

Nous verrons qu’une telle démarche – une démarche phénoménologique - suppose notamment, pour Husserl, de tenir compte de l’indétermination d’un « horizon ouvert » du monde, c’est-à-dire du « halo » qui entoure les objets, cet « ensemble ouvert et infini de possibilités indéterminées qui ne sont pas elles-mêmes actuellement perçues » mais qui impliquent « d’être déterminés dans des expériences possibles⁴». Peut-être tenons-nous ici la source du concept d’« aura » cher à Walter Benjamin, que nous pouvons alors interpréter comme « potentialité de souvenirs » - Husserl précisant qu’« à chaque perception appartient toujours un halo de perceptions passées qu’il faut concevoir comme une potentialité de souvenirs susceptibles d’être rappelés⁵ » -, mais aussi (ce qu’il n’évoque pas explicitement) comme « potentialités futures », c’est-à-dire comme réserve de possibles contenues dans les choses et nécessitant, pour ne pas être « perdues », l’intervention d’un « sujet percevant » qui soit à la fois critique et dupe, suffisamment distant du monde (ou « désintéressé⁶») pour en décrire les phénomènes de manière adéquate, et suffisamment « dans » ou « intéressé » par le monde pour rendre justice à ses « horizons d’intentionnalité⁷ » ?

¹ HUSSERL, Edmund, *La crise de l’humanité européenne et la philosophie*, Conférence faite à Vienne le 7 mai 1935 sous le titre « la philosophie dans la crise de l’humanité européenne », trad. P. Ricœur, Paris, Aubier, 1977, p. 17.

² *Ibid.*, p. 85 : « Le savant qui étudie la nature ne réalise pas clairement que le fondement permanent de son travail subjectif de pensée c’est l’environnement vital (*die Lebensumwelt*). C’est lui qui est constamment présupposé comme le terrain, le champ de travail sur lequel seul ses questions, ses méthodes de pensée prennent sens. »

³ *Id.*, p. 95 : « C’est seulement quand l’esprit, cessant de se tourner naïvement vers le dehors, revient à soi et demeure chez soi et purement chez soi, qu’il peut se suffire à soi. »

⁴ HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1931), trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1947, rééd. 2014, p. 49.

⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁶ *Id.*, p. 68. « Au-dessus du moi naïvement intéressé au monde s’établira en spectateur désintéressé le moi phénoménologique. »

⁷ *Id.*, p. 85.

Parvenus à ce stade de la réflexion, nous cernons mieux les mécanismes de dévoiements internes à la critique, et nous commençons à entrevoir les chemins d'une pratique renouvelée de la critique qui, en y échappant, pourrait espérer se voir dotée d'un pouvoir transformatif. Ainsi, nous avons non seulement identifié la périlleuse pente totalisante de la pensée, mais aussi l'attitude critique qui permettrait de l'éviter – une attitude alliant modestie, défiance à l'égard de la certitude, et courage (celui de se confronter à la contingence des affaires humaines sans céder à la tentation de la cohérence). Nous avons également compris que le cadre conceptuel moyens-fins risquait, en légitimant la sacrifice du présent (« ce qui est ») au profit du futur (« ce qui devrait être »), de faire sombrer la critique dans l'irresponsabilité politique et la faiblesse éthique. Ce qui nous a permis d'esquisser la piste d'une critique qui retrouverait le sens de l'action en reconnaissant la contingence propre aux affaires humaines. Enfin, nous avons compris que le soupçon, cette disposition essentielle à l'ethos critique, pouvait, lorsqu'il perdait son articulation à la méthode, receler des menaces telles que le transparentisme ou l'incrédulité généralisée, qui peuvent mener au nihilisme, c'est-à-dire à la négation du monde de la vie. Et face à ce péril - peut-être le plus grand de la critique ? -, nous avons posé l'hypothèse d'une critique dupe, capable de se mettre à distance de l'ordre des choses sans pour autant prétendre s'extraire du monde. Une critique qui pourrait puiser dans la phénoménologie de quoi retrouver dans la réalité la « réserve des possibles » que contient le monde.

Nous voilà presque prêts à aborder la deuxième partie de ce travail, et à nous demander comment pratiquer une critique qui tiendrait compte du monde comme « environnement de l'action » et qui serait capable de faire tenir ensemble critique sociale, critique artiste et critique écologique, pour espérer, par son « mouvement réel¹ », transformer l'état actuel des choses (caractérisé notamment par la disparition progressive des conditions biologiques de survie de l'humanité). Mais nous devons encore, avant cela, explorer l'autre manifestation de ce que nous avons nommé « les défaites de la critique victorieuse », qui ne tient pas cette fois aux dévoiements propres à la méthode et au projet de la critique, mais au *brouillage de ses horizons conceptuels* - le progrès, la révolution et l'émancipation par le travail - qui apparaissent, en ce début de XXI^e siècle comme épuisés à force d'avoir été brandis, revendiqués et trahis.

¹ MARX, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 321 : « Pour nous, le communisme n'est pas un *état de choses* qu'il convient d'établir, un *idéal* auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses. »

2. Les horizons troublés de la critique

« Pour l'individu postmoderne, plus de point de convergence finale ni de fin de l'histoire, son ultime horizon n'est plus la transformation du monde, mais seulement l'espoir de s'y faire encore une place¹ » écrivent le philosophe et psychanalyste Miguel Benasayag et l'historien et journaliste Bastien Cany, dans les premières pages du livre qu'ils consacrent à ce qu'il nomment *Les Nouvelles figures de l'agir* (2021). Prenant acte, dans le sillage de Jean-François Lyotard (1924-1998)², de la disparition des « grands récits téléologiques de la modernité », ils se demandent comment « apprendre à vivre et à agir sans connaître la fin de l'histoire et sans la promesse d'une solution qui nous attendrait au bout du chemin³ » ? Si nous partageons avec eux le diagnostic selon lequel la complexité actuelle du monde rend inopérants les schémas de pensée téléologiques hérités de la modernité - qu'il s'agisse d'approches dualistes (du type nature vs culture, ou sujet vs objet) ou de grands principes censés être acceptés par tous, tels l'humanisme ou l'universalisme -, et si nous pensons comme eux que seule une critique qui en serait libérée pourrait désormais s'avérer performative, peut-être vont-ils un peu vite en besogne lorsqu'ils les déclarent disparus ? Car il se pourrait plutôt que les catégories de progrès, de révolution et d'émancipation qui dessinent, depuis le XIX^e siècle, les « horizons » téléologiques à l'aune desquels la critique a déployé son projet ne soient pas tant marqués par la disparition que par le « trouble⁴ », c'est-à-dire le brouillage, la confusion et la déformation.

Qu'entendons-nous par « horizons » ? En premier lieu, les perspectives historiques de la critique, que recouvre la notion d'« horizon d'attente⁵ » articulée par Reinhart Koselleck à celle de « champ d'expérience ». Autrement dit, la « visée » sur laquelle la critique n'a cessé de « faire le point » et de se référer pour « mettre du jeu » entre la réalité et ce qu'elle devait être (et ainsi, faire surgir de la réalité les possibles du monde). Autant dire des *points d'appui normatifs* qui, s'ils ont recelé bien des pièges – parmi lesquels celui de la doter d'une (illusoire) garantie de réussite sous la forme d'une nécessité naturelle ou historique -, ont eu le mérite de fournir à la critique un cadre et une orientation à partir desquels elle a pu fonder et justifier ses diagnostics. En outre,

¹ BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir. Penser et s'engager depuis le vivant*, La Découverte, Paris, 2021, p. 33.

² LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, éditions de Minuit, 1979.

³ BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, op. cit., p. 5.

⁴ Nous empruntons le concept de trouble à Judith Butler, qui l'emprunte elle-même au vocabulaire psychiatrique anglo-saxon, (cf. BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, 1990, 1999, trad. C. Kraus, Paris, La Découverte, 2006).

⁵ KOSELLECK, Reinhart, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, 1979, trad. J. Hoock, M-C. Hoock, Paris, éditions EHESS, 2016. Cherchant à comprendre la manière dont chaque époque a articulé les dimensions temporelles du passé, du présent et du futur, l'historien distingue le « champ d'expérience » dans lequel ce qui s'est passé est présent et remémoré, et « l'horizon d'attente » en fonction duquel les agents agissent. Il constate qu'avec la modernité, le champ d'expérience s'est restreint et l'horizon d'attente s'est dilaté.

qu'ils aient été conçus comme des processus résultant de lois ou simplement comme des catégories sociologiques de pensée (c'est-à-dire, comme des représentations collectives dotant des groupes d'individus d'une façon commune de résonner et d'appréhender le monde), ces horizons ont unifié la critique autour d'un langage commun.

Il se trouve que, sans avoir disparu, ces horizons entendus comme points d'appui, comme finalités et comme langage unificateur de la critique ont bien été troublés. D'abord par la théorie critique elle-même, dont le mouvement déconstructiviste propre à ce que l'on nomme outre-Atlantique la *French Theory* a fini, selon Renaud Garcia, par condamner toute tentative critique qui chercherait encore à orienter le combat politique et social en fonction de notions partagées¹ : non seulement en fonctions d'horizons tels que le progrès, la révolution et l'émancipation, mais aussi en fonction d'idéaux communs (tels la dignité, la justice ou même la vérité). Ensuite, par l'usage parfois abusif qu'en ont fait celles et ceux qui s'en réclamaient - hommes et femmes politiques, militants, citoyens, dirigeants et managers dits « éclairés », syndicalistes, travailleurs, etc. – qui, par manque de prudence ou par stratégie, ont fini par tordre la signification des concepts qu'ils adoptaient. Enfin, ces horizons ont été perturbés par l'histoire qui, sans les invalider tout à fait, en a progressivement modifié le sens et la portée. Ainsi, que ce soit par déconstruction, par épuisement ou par évolution de sens, les horizons de la critique ont été brouillés. Avec quelles conséquences pour la critique ? C'est ce qu'il faut tenter de déterminer.

Mais les horizons de la critique peuvent également être compris dans un sens proche de celui d'horizon phénoménologique. Par analogie avec l'« horizon ouvert » du monde qui entoure les choses selon le philosophe Edmund Husserl² (1859-1936), les horizons de la critique peuvent s'entendre comme des « halos », des ensembles de possibilités qui « ouvrent » le monde autant qu'ils le « bornent » en « s'emparant à l'avance de l'inconnu³ » et, ce faisant, en le ramenant au connu : celui d'une idée, mais aussi d'une idéologie ou d'une utopie, déjà formulées mais toujours ouvertes, et à l'aune desquelles « ce qui arrive » peut être interprété. Autrement dit, les horizons de la critique peuvent aussi être compris comme ce qui, « articulant norme et inachèvement⁴ », permet de percevoir le monde non pas seulement comme un objet immédiat d'expériences, mais

¹ GARCIA, Renaud, *Le désert de la critique*, op. cit., p. 22 : « En définitif, le motif de déconstruction [...] finit par condamner toute tentative critique qui chercherait encore à orienter le combat politique et social en fonction de notions comme la dignité humaine, la justice ou la vérité. »

² HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 49 : « [...] l'objet possède, pour le sujet percevant, un ensemble ouvert et infini de possibilités indéterminées qui ne sont pas elles-mêmes actuellement perçues. »

³ MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 1997, p. 306 : « [...] L'horizon s'empare par avance de l'inconnu, de l'inexpérimenté et du non-regardé en les supposant toujours déjà compatibles, compressibles et homogènes et déjà expérimenté, déjà regardé et déjà intériorisé par intuition. »

⁴ FOESSEL, Michaël, « Le monde : norme ou donné ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, 113^e année, n°1, janvier-mars 2019, p. 10 : « Le terme qui, chez Husserl comme du reste chez Kant, articule norme et inachèvement sans recourir à la pluralité des mondes est celui d'« horizon ». »

comme un objet de pensée¹ renvoyant « indéfiniment l'actuel au virtuel, le proche au lointain et la donnée perceptive à ce qui la borde tout en structurant son apparaître² ». Bien sûr, il s'agit là d'une torsion réalisée sur la notion phénoménologique d'horizon – qui, lui, est unique, illimité et non qualifié, et qui a pour fonction de permettre que s'exerce la visée intentionnelle d'objet³. Nos « horizons de la critique », quant à eux, sont multiples et qualifiés – horizons du progrès, de la révolution et de l'émancipation – et médiatisent le rapport critique au monde, c'est-à-dire qu'ils fournissent des clés d'interprétation qui permettent de dépasser l'expérimentation de la réalité pour recevoir le monde de façon critique (c'est-à-dire, non seulement accueillir ce qui arrive et qui se donne, mais aussi l'interpréter et, possiblement, le transformer).

Entendus ainsi, les horizons de la critique apparaissent comme essentiels à sa performativité. À moins, au contraire, qu'ils la brident, en bornant l'interprétation du monde ? Dès lors, leur brouillage menace-t-il la critique d'égarement et d'impuissance, ou crée-t-il au contraire la possibilité d'un autre rapport critique au monde ?

C'est ce que nous allons tenter d'élucider. En sachant que les trois horizons de la critique que nous avons isolés n'épuisent pas l'horizon du monde. Mais en admettant qu'ils l'ont rempli et peut-être même saturé au cours des XIX^e et XX^e siècles. Deux siècles durant lesquels les rapports de production et les rapports sociaux ont été envisagés - que l'on se réclame ou non de la critique - à travers le prisme de leurs grands « récits », et durant lesquels le monde a été comme chargé d'une triple promesse d'amélioration, de changement et de libération, qui dépassait son expérience. Force est de constater que ce n'est plus le cas : le progrès s'étant retourné en catastrophe, la révolution s'étant repliée sur la transition, et le travail émancipateur étant confondu avec l'indépendance des travailleurs, le monde reflète aujourd'hui un autre éclat.

2.1. Du progrès à la catastrophe

Le progrès est le grand horizon de la modernité. Si l'idée d'une évolution de groupes humains vers la civilisation n'est pas absente de la pensée des Anciens⁴, l'idée de progrès, elle, n'est apparue qu'au moment où la modernité a rompu avec le rapport cyclique au temps. Car,

¹ HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 49 : « Au-delà de ce noyau [- celui de la présence vivante du moi à lui-même : *ego cogito* -] ne s'étend qu'un horizon indéterminé, d'une généralité vague, horizon de ce qui, en réalité, n'est pas objet immédiat d'expériences, mais seulement objet de pensée qui, nécessairement, l'accompagne. ».

² FOESSEL, Michaël, « Le monde : norme ou donné ? », op. cit., p. 11.

³ MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, op. cit., p. 305 : « [...] aucune visée intentionnelle d'objet, de signification ou d'essence ne peut s'exercer hors d'un horizon. ».

⁴ RAYNAUD, Philippe, RIALS, Stéphane, dir., *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Puf, coll. Quadrige, 1996, article « progrès », p. 580-584, p. 581 : « Les Grecs [...] savent qu'ils ont une histoire et que le temps leur a apporté ce qui fait leur supériorité sur les autres peuples, à savoir ce que nous appelons la civilisation, qui les a arrachés à la vie sauvage pour leur permettre de vivre dans des cités. »

énonçant « une loi reliant les faits observés dans l'histoire¹», l'idée de progrès suppose un temps linéaire dans lequel elle introduit une tension vers l'avenir qui se voit chargé d'une promesse orientant la destinée de l'humanité. Premier « grand récit téléologique de la modernité », l'idée de progrès est intimement associée à sa conception de l'histoire. Elle est le facteur qui permet d'introduire, dans l'incertitude et la contingence des affaires humaines, la promesse et même la garantie d'un « mouvement en avant² » : un mouvement vers le mieux.

Avec les Lumières, le progrès s'installe comme horizon de la critique³. Il faut l'entendre alors comme « esprit de progrès », c'est-à-dire comme tendance morale de l'humanité⁴ reposant sur la raison (capable, en se débarrassant des entraves opposées par l'ignorance, la superstition, le fanatisme et le despotisme, d'assurer le bonheur de l'humanité). Mais avec le XIX^e siècle, ce qui n'était qu'une hypothèse théorique va s'affirmer et se populariser, au point de s'installer dans la conscience commune sous une forme scientifique et technique (les « merveilles du progrès ») et sous une forme politico-sociale (le « parti du progrès », les « hommes de progrès »). L'idée populaire de progrès, qui s'affiche sur les magasins et les pavillons des Expositions universelles, trouve alors sa légitimation théorique chez les philosophes de l'époque, en particulier chez Hegel qui l'élève au rang de nécessité historique⁵. C'est sous cette forme-là qu'elle s'est ensuite déployée - exaltée par la classe dirigeante d'une société industrielle triomphante, mais aussi portée, au-delà de cette classe, par la plupart des penseurs et des acteurs politiques et économiques, y compris à gauche⁶ -, et s'installant depuis comme l'horizon téléologique de la critique aussi bien que des défenseurs de l'ordre établi.

Le consensus attaché à l'idée progrès a-t-il affaibli la critique qui, coincée dans un monde à la fois ouvert et borné par le même horizon que celui des conservateurs, a été empêchée de trouver une extériorité d'où le contester ? C'est une hypothèse à envisager. Remarquons malgré tout que des voix se sont élevées, au XIX^e siècle, pour contester cette hégémonie. Outre les penseurs précocement sensibles à la question écologique⁷, qui décelèrent les menaces que faisait peser son horizon sur le rapport de l'homme à la nature, citons Nietzsche, pour qui le progrès

¹ *Id.*, p. 580 : « L'idée de progrès a [...] une prétention scientifique : elle énonce une loi reliant les faits observés dans l'histoire humaine. »

² D'ALEMBERT, DIDEROT (dir.), *L'Encyclopédie, op. cit.*, t. 2, art. « progrès », p. 284 : « Mouvement en avant ; le *progrès* du soleil dans l'écliptique [...]. Il se prend aussi au figuré, et l'on dit *faire des progrès* rapides dans un art, une science. »

³ CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières, op. cit.*, p. 41 : « Il n'est guère de siècle qui ait été aussi intimement pénétré et enthousiasmé de l'idée du progrès que le siècle des Lumières. »

⁴ KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés, op. cit.*, Deuxième section, p. 93-112.

⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire, op. cit.*, p. 102 : « Le changement abstrait, en général, qui opère dans l'histoire a déjà, depuis longtemps et de manière générale, été saisi de telle sorte qu'il comporte un progrès vers le mieux, vers le plus parfait. ». « Ce principe fait du changement [vers le mieux] lui-même quelque chose de l'ordre de la loi. »

⁶ AUDIER, Serge, *L'âge productiviste, op. cit.* : L'auteur montre notamment que l'idéologie productiviste, sous-tendue par les idées de progrès technique et de prospérité, a été partagée de droite à gauche de l'échiquier politique.

⁷ *Ibid.* : Citons Charles Fourier, Karl Polanyi ou encore George Sand parmi les penseurs évoqués par Serge Audier au fil de sa généalogie intellectuelle de la pensée écologique.

était l'apparence trompeuse de ce qui n'était qu'un « laboratoire d'expérience où certaines choses réussissent, dispersées à travers tous les temps, et où énormément d'autres choses échouent, où manquent tout ordre, toute logique, toute liaison et tout engagement¹ ». Ou encore Charles Baudelaire (1821-1867) qui s'éleva, lors de l'Exposition universelle de 1855 notamment, contre « cette idée grotesque qui [avait] fleuri sur le terrain pourri de la fatuité moderne² ».

C'est justement en étudiant l'œuvre de Baudelaire que Walter Benjamin a compris - près de cent ans plus tard, en 1938, alors que le XX^e siècle avait déjà donné, avec la première guerre mondiale et la montée du nazisme, la mesure de sa barbarie -, c'est en méditant sur Baudelaire qu'il a eu l'intuition du lien qui unissait progrès et catastrophe. « Il faut fonder le concept de progrès sur l'idée de catastrophe », écrit-il ainsi dans ses fragments sur Baudelaire, « que les choses continuent à « aller ainsi », voilà la catastrophe. Ce n'est pas ce qui va advenir, mais l'état de choses donné à chaque instant³ ». Huit décennies plus tard, alors que les totalitarismes, les génocides, l'arme atomique et désormais la crise écologique ont effectivement installé la catastrophe dans l'horizon du monde, le rapprochement paraît aller de soi : progrès et catastrophe apparaissent bien comme les deux faces d'une même médaille, et le temps d'une « vision triomphale et souvent naïve d'un progrès indissociablement scientifique, technique, moral et politique⁴ » n'est plus.

Mais ce n'est pas seulement ce rapprochement entre progrès et catastrophe – après tout, déjà sous-entendu dans la critique rousseauiste de la civilisation⁵, et pointé par de nombreux penseurs après la première guerre mondiale⁶ - qui donne à l'avertissement de Walter Benjamin une dimension visionnaire. C'est aussi l'idée paradoxale selon laquelle la catastrophe - dont le sens originel est celui d'un accident naturel, d'un bouleversement soudain, brutal et éphémère⁷ - serait devenu un événement historique durable (qui continue à « aller ainsi »), si ce n'est éternel. Or, c'est bien ce « catastrophisme ambiant » dont nous faisons l'expérience en ce

¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Fragments posthumes*, 1888-1889. Nietzsche oppose au progrès le concept d'« éternel retour » (cf. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, op. cit., §341, p. 279-280).

² BAUDELAIRE, Charles, *Écrits sur l'art*, « Sur l'Exposition universelle de 1855 » : « Il est encore une erreur fort à la mode, de laquelle je veux me garder comme de l'enfer. — Je veux parler de l'idée du progrès. Ce fanal obscur, invention du philosophisme actuel, breveté sans garantie de la Nature ou de la Divinité, cette lanterne moderne jette des ténèbres sur tous les objets de la connaissance ; la liberté s'évanouit, le châtement disparaît. [...] Cette idée grotesque, qui a fleuri sur le terrain pourri de la fatuité moderne, a déchargé chacun de son devoir, délivré toute âme de sa responsabilité, dégage la volonté de tous les liens que lui imposait l'amour du beau : et les races amoindries, si cette navrante folie dure longtemps, s'endormiront sur l'oreiller de la fatalité dans le sommeil radoteur de la décrépitude. Cette infatuation est le diagnostic d'une décadence déjà trop visible. »

³ BENJAMIN, Walter, *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, op. cit., p. 209-251, fragment 35, p. 242.

⁴ AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, op. cit., p. 129. Telle fut la vision glorifiée par la III^e République, notamment.

⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, 1749, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2001. C'est, plus précisément, le lien entre civilisation et injustice que met au jour Jean-Jacques Rousseau (l'humanité ayant selon lui abandonné la liberté et l'égalité naturelle au profit des inégalités conventionnelles).

⁶ Citons par exemple Sigmund Freud qui constate que « les créations de l'homme sont aisées à détruire et la science et la technique qui les ont édifiées peuvent aussi servir leur anéantissement » (cf. FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 9).

⁷ « Catastrophe » vient du grec *kata-strephô* (κατά στρέφω) qui signifie « retournement, bouleversement ».

premier quart de XXI^e siècle où les accidents dramatiques (pics de chaleur, épidémies, etc.) et les alertes se succèdent indéfiniment, sans jamais, semble-t-il, réussir à provoquer de rupture avec la continuité temporelle. Comme si, emportés par la force d'inertie du mouvement qui nous projetait « en avant » et qui nous projette désormais « dans le mur », nous étions incapables de rompre avec cette logique du progrès/catastrophe.

La clairvoyance de Walter Benjamin a été de suggérer que le principal obstacle qui empêchait la critique d'avoir une efficacité sur la situation présente était le rapport au temps dans lequel l'idéologie du progrès retournée en catastrophe la maintenait enfermée¹. Le problème n'étant finalement peut-être pas tant l'idéal de progrès en lui-même que son enfermement téléologique (qu'elle prenne une forme optimiste ou pessimiste). Mais il a aussi pressenti que, si la catastrophe réussissait à retrouver sa temporalité propre – celle du surgissement brutal et fugitif –, alors elle apparaîtrait peut-être non plus seulement comme une inévitable déficience du progrès, mais aussi comme ce qui pouvait rompre le temps linéaire où la critique était enfermée. Autrement dit, si le retournement du progrès en catastrophe avait jusqu'à présent maintenu la critique dans l'illusion désarmante d'un rapport linéaire au temps et à l'histoire, peut-être pouvait-il aussi, à certaines conditions, permettre d'y ouvrir des brèches ? Dès lors, si la catastrophe apparaissait comme un retournement tragique du progrès historique, peut-être pouvait-elle aussi se comprendre comme « l'interruption critique d'une évolution menant droit au désastre² » ?

Cette hypothèse pourrait nous permettre d'approfondir notre réflexion sur l'articulation entre la critique et la crise. Gardons-la à l'esprit au moment d'explorer l'horizon du progrès, cet horizon troublé de la critique qui a vu « l'esprit de progrès » qui animait les Lumières se figer dans une eschatologie assurant une fin heureuse à l'humanité, avant de se retourner et de se perdre aujourd'hui dans un catastrophisme ambiant qui emprisonne l'actuel dans l'urgence. Un double trouble qui pourrait signer la mort du progrès comme point d'appui normatif de la critique. À moins que n'en émerge au bout du compte une idée renouvelée du progrès, comme mouvement discontinu et ouvert à la contingence ?

Un progrès prisonnier du régime moderne d'historicité

L'idée de progrès, qui voue l'humanité à quitter ses mœurs barbares pour s'organiser en sociétés policées, est le « véritable schème de la pensée historique au XVIII^e siècle³», qui s'appuie

¹ LÖWY, Michael, *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, Edition de l'éclat, 2019, p. 35 : « Walter Benjamin occupe une position unique dans l'histoire de la pensée révolutionnaire moderne, en tant que le premier marxiste à avoir rompu radicalement avec l'idéologie du progrès. »

² *Ibid.*, p. 37.

³ LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières*, *op. cit.*, p. 20. Précisons toutefois que les Lumières ne furent, là encore, pas univoques. Rappelons notamment les réserves de Rousseau qui, tout en adhérant à l'idée de perfectibilité de la nature humaine, conteste la valeur pratique de la

sur « la conviction que des progrès cumulatifs sont possibles et qu'ils dépendent d'un effort collectif d'émancipation intellectuelle¹ ». Ainsi, progrès moral, émancipation intellectuelle et autonomie forment non seulement *le projet* mais aussi *l'esprit* qui anime les Lumières et ancre la foi des philosophes dans leur mouvement irréductible. Tel fut donc l'horizon premier de la critique, qui put dès lors se déployer dans le climat exaltant produit par l'espoir (mais non la certitude) qu'avaient ses agents dans le succès final de leur entreprise.

L'œuvre de Kant a éminemment contribué à forger cet espoir. Dans la deuxième section du *Conflit des facultés* (1798) notamment, il examine la possibilité, pour « la totalité des hommes, unis sur la terre en société et répartis en peuples divers » de s'inscrire dans une « histoire morale » qui les destinerait à « progresser constamment vers le mieux ». Prudent, il précise qu'il ne s'agit pas de fonder une « histoire *a priori* » en découvrant des lois naturelles qui permettraient d'augurer un avenir prophétique de l'humanité – il rejette d'ailleurs toute forme de prédiction historique, qu'il s'agisse de considérer le genre humain en perpétuelle régression (ce qui pourrait s'apparenter à ce que nous nommons catastrophisme, et qu'il qualifie de « terrorisme moral² »), en constante progression (ce qui serait selon lui une « espérance vaine³ ») ou encore en éternelle stagnation (dans une sorte de jeu à somme nulle qui ferait alterner « le bien et le mal par progrès et recul », ce qu'il écarte comme une absurdité) -, mais plutôt d'identifier, sans que l'expérience puisse en donner la certitude, une possible « aptitude » de l'espèce humaine à être « cause du progrès vers le mieux⁴ ». En d'autres termes, ce qu'il cherche n'est pas une force supérieure qui destinerait de l'extérieur le genre humain à s'élever vers le bien, mais *un mouvement intérieur libre*, propre à chaque être humain, qui conduirait chacun à « se tourner vers le mieux » (et ce, sans qu'aucune garantie qu'il le fasse ne soit donnée). Ce mouvement résultant de l'exercice de la raison (dont la loi morale est la finalité) et étant consubstantiel à la pratique de la critique.

Chez Kant, l'orientation prospective est constamment soumise à l'épreuve de l'expérience : il doit y avoir une expérience qui en indique la possibilité, qui révèle une disposition ou une aptitude à être la cause d'un progrès vers le mieux. Cette expérience, il croit la déceler dans la Révolution française, en laquelle il voit le « signe historique » de « la tendance de l'humanité considérée [...] non suivant les individus [...] mais suivant les divisions qu'on y rencontre en peuples et en États⁵ » à s'orienter vers le mieux. Ce signe ne réside pas selon lui dans l'événement

civilisation, à l'origine selon lui des inégalités sociales (cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, Gallimard, coll. Folio Essais, 1985).

¹ LILT, Antoine, *L'héritage des Lumières*, op. cit., p. 21.

² KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, op. cit., p. 96.

³ *Ibid.*, p. 97.

⁴ *Id.*, p. 99.

⁵ *Id.*, p. 100.

lui-même (qui, fidèle à un sens prédéterminé de l'histoire, aurait annoncé l'arrivée de temps meilleurs), mais dans la communion spirituelle de ses « spectateurs » qui, observant l'événement dont ils ont été les contemporains (et pas directement les acteurs), ont partagé une « sympathie d'aspiration », un « intérêt universel et désintéressé » dont la manifestation enthousiaste (et parfois risquée) témoignait selon lui d'une « disposition morale du genre humain¹ ». Observant cette faculté à l'œuvre, il y a vu le signe de la perspective morale de la civilisation. Entendu ainsi, le progrès se manifeste donc comme une tendance partagée - et non comme un but visé, encore moins comme un achèvement attendu -, comme un mouvement sans garantie (puisque son effectivité dépend de la liberté de chacun de se conformer ou non à sa tendance morale), ou encore comme *une tâche collective* réalisée par des générations successives de spectateurs qui, se conformant à leur disposition morale et exerçant leur raison, pourraient parvenir peu à peu à imposer le triomphe du droit².

Mais ce n'est plus ce sens que recouvre le progrès tel que nous l'entendons aujourd'hui. Car l'idée de progrès s'est vue, au XIX^e siècle, chargée de la promesse de son accomplissement, tant spirituel que matériel. Autrement dit, le progrès tel qu'il avait été prudemment délimité par Kant comme une tendance morale abritée par chaque être humain et dont l'achèvement dépendait de la conduite de générations successives d'hommes et de femmes, s'est vu revêtir, quelques décennies après lui, d'une dimension eschatologique : il est devenu l'affirmation d'une fin de l'histoire. Bien entendu, ce glissement n'est pas sans conséquence sur la critique.

Avant de les cerner, vérifions si cette torsion est vraiment propre au XIX^e siècle, ou si elle était déjà contenue en germe dans la conception du progrès qu'avaient Kant et les penseurs des Lumières. Nous avons évoqué plus haut la part de responsabilité de Kant dans l'introduction d'une dimension téléologique dans la philosophie politique moderne. Mais nous avons aussi signalé sa grande prudence et sa distance à l'égard de toute loi – naturelle ou historique - qui permettrait d'augurer un avenir prophétique de l'humanité. Pour lui, comme pour la plupart des philosophes des Lumières, le progrès restait un espoir à l'horizon duquel devait se déployer la critique et non une « théorie qui annoncerait fièrement les avancées de la raison³ ». Et ce n'est qu'au XIX^e siècle que les systèmes de Saint-Simon (1760-1825), Hegel⁴ (1770-1831), Auguste

¹ *Id.*, p. 101.

² *Id.*, p. 101-103 : Le droit d'un peuple étant pour Kant la cause morale qu'il se donne, en se dotant d'une constitution politique propre à éviter par principe une guerre offensive (donc, conforme aux principes de justice et de paix).

³ LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières*, *op. cit.*, p. 264 : « Il n'est nullement question ici d'une théorie du progrès qui annoncerait fièrement les avancées inexorables de la raison. Contrairement aux idées reçues, une telle conception, propre aux philosophies de l'histoire du XIX^e siècle, est étrangère aux auteurs du XVIII^e siècle. »

⁴ HEGEL, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*

Comte¹ (1798-1857), Marx² (1818-1883) ou encore Herbert Spencer³ (1820-1903), rompent expressément avec cette vision pour faire du progrès une nécessité historique⁴. Ils y parviennent en introduisant notamment le principe d'un mouvement dialectique de l'histoire, dans lequel le moment négatif (mort d'une forme historique dépassée, violence de la lutte, etc.) est la condition d'un moment positif ultérieur et supérieur. Pour Hegel par exemple, la violence et les « sacrifices les plus monstrueux⁵ » qui surgissent dans l'histoire, de même que « le besoin, l'instinct, l'inclination et la passion de l'homme⁶ » qui déclenchent les événements historiques, sont les « moyens » dont use « l'idée de liberté » (qui est l'« ultime fin de l'esprit ») pour parvenir à sa réalisation⁷. Introduisant le principe d'une ruse de l'histoire qui, faisant coïncider les intérêts particuliers et « la volonté de l'esprit du monde⁸ », conduirait à son terme le « plan de la Providence » et mènerait le monde à sa fin ultime, absolue et rationnelle⁹, il instaure alors une vision de l'histoire et du progrès comme théodicée (où le divin est à entendre comme manifestation de l'esprit en général¹⁰).

Pourtant, nous avons vu que Reinhart Koselleck faisait remonter aux Lumières l'avènement d'une « philosophie bourgeoise de de l'histoire » qui transposait « l'eschatologie chrétienne dans une histoire du progrès¹¹ ». Se pourrait-il alors que le glissement de l'esprit de progrès vers sa promesse ait été provoqué, avant même les théories du progrès des philosophes du XIX^e siècle, par le « régime d'historicité » propre à la modernité qui vit naître les Lumières, et dans lequel la critique serait toujours enfermée ?

Dans *Chronos, l'occident aux prises avec le temps* (2020), l'historien François Hartog s'interroge sur cet « objet social¹² » qu'est notre présent. Il mobilise pour cela le concept de « régime d'historicité¹³ » qui lui permet de distinguer diverses « expériences du temps » en

¹ COMTE, Auguste, *Premiers cours de philosophie positive*, 1830-1842, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 2017.

² MARX, Karl, *Le manifeste du Parti communiste*, op. cit. p. 34 : Pour Marx et Engels, le mouvement de progrès initié par la bourgeoisie (via l'essor de la grande industrie) constitue la condition de l'avènement du communisme dans la mesure où « le développement de la grande industrie sape sous les pieds de la bourgeoisie le terrain même sur lequel elle a bâti son système de production et d'appropriation. La bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Son déclin et la victoire du prolétariat sont également inévitables. »

³ TORT, Patrick, *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », 1996.

⁴ Précisons que la nécessité historique ne se confond pas avec la nécessité naturelle et qu'elle ne désigne jamais tout à fait, chez les auteurs cités, une fatalité. Mais nous n'explorerons pas ici leurs visions du progrès, nous intéressant surtout à la torsion qu'ils ont appliqué à l'idée de progrès qui, d'« esprit », est devenue « promesse ».

⁵ HEGEL, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁷ *Id.*, p. 50.

⁸ *Id.*, p. 65.

⁹ *Id.*, p. 39 : « Une Providence, et certes la Providence divine, préside aux événements du monde. ». « La Providence divine est la sagesse douée d'une puissance infinie, sagesse qui rend effective ses fins, c'est-à-dire la fin ultime du monde, absolue et rationnelle [...]. »

¹⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit.

¹¹ KOSSELECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 9.

¹² HARTOG, François, *Chronos. L'occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, coll. bibliothèque des histoires, 2020, p. 10 : « [Le présent] est-il un pur surgissement ? Non, dans la mesure où il ne vient pas de nulle part et n'est pas fait de rien, il est un objet social [...]. »

¹³ HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Points-Seuil, 2012.

Occident¹, du temps cyclique des Grecs au présentisme actuel, en passant par l'ordre chrétien du temps et ce qu'il nomme sa « désarticulation² » au moment de l'émergence du temps moderne. Pour les caractériser, il fait appel aux termes grecs de *Kairos* – le « moment opportun » qui rompt avec la continuité spatiale et temporelle, que l'on peut rapprocher du sens que nous donnons actuellement à la crise³), de *Krisis* (qui apporte la dimension du jugement, et implique donc un dénouement de la crise) - *Kairos* et *Krisis* pouvant alors s'associer dans le « moment décisif » -, et de *Chronos*, tendu vers l'avenir. Selon lui, le régime chrétien d'historicité – qui se tient entre les deux bornes de l'Incarnation (la naissance de Jésus) et la Parousie (le retour glorieux du Christ à la fin des temps) - se définit par un « présentisme apocalyptique » durant lequel « *Chronos* est, pour ainsi dire, préempté et destitué par *Krisis* et *Kairos*⁴ ». Mais, avec la modernité, c'est un nouveau régime d'historicité qui s'impose : *Chronos* échappant à l'emprise de *Kairos*, le futurisme remplace le présentisme, et l'on passe « du temps long de la Nature au temps des hommes dont le principal ressort est la perfectibilité⁵ ». On passe, autrement dit, à un temps linéaire où *Chronos* opère seul et où « la marche de l'humanité, guidée par celle la raison, a devant elle un avenir ouvert⁶ », rationnellement scrutable et calculable⁷.

C'est bien ce rapport linéaire, finaliste et prédictif au temps, où l'homme « tire parti du temps » (et donc, où le progrès n'advient plus seulement « dans le temps » mais « à travers lui⁸ »), qui a caractérisé aux XIX^e et XX^e siècles l'horizon de la critique. Or, cette inscription dans un temps linéaire et le sens du progrès qui en procède - comme *promesse* et non plus comme esprit - pourraient avoir doublement désarmé la critique : en la déresponsabilisant d'une part, et en l'empêchant de rompre avec un régime d'historicité favorable à l'ordre dominant, de l'autre. Ils ont déresponsabilisé la critique, parce qu'en induisant l'idée qu'une force supérieure destinerait - de l'extérieur - le genre humain à s'élever vers le bien, ils ont pu conforter certains théoriciens et militants dans une forme d'attentisme ou d'historicisme paresseux consistant à attendre religieusement qu'advienne « la fin de l'histoire ». Tel fut, selon Walter Benjamin, l'attitude de nombre de marxistes qui donnèrent au concept de « matérialisme historique⁹ » un sens

¹ Cette étude pourrait être complétée par l'étude des régimes d'historicité d'autres civilisations. Pour un rapide passage en revue de ces expériences du temps extra-occidentales, nous renvoyons aux pages 213-219 du livre de Quentin Deluermoz et Pierre Singaravélou : DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, 2016, Paris, Points-Seuil, 2019.

² HARTOG, François, *Chronos*, *op. cit.*, p. 204 : « Pour ce qui est du temps, la grande transformation qui a mené à l'émergence du temps moderne a pour condition la désarticulation du régime chrétien d'historicité. »

³ Précisons que nous nous éloignons, ce faisant, du sens qu'Aristote donnait au *Kairos* comme « bon moment pour agir », qu'il articulait au concept de *phronèsis* (« sagacité » ou « prudence »), dont il faisait vertu politique essentielle (cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004).

⁴ HARTOG, François, *Chronos*, *op. cit.*, p. 80.

⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁶ *Id.*, p. 218.

⁷ *Id.*, p. 213 : « Le futur lui-même devient rationnellement scrutable et calculable. Le temps ne devrait plus être insaisissable ou inscrutable. »

⁸ *Id.*, p. 225. Il cite KOSELLECK, Reinhart, *Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, éditions de l'EHESS, 1990, p. 331.

⁹ BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 427-428 : L'auteur évoque l'image d'un automate jouant aux échecs et gagnant à

théologique qui leur promettait le succès futur de leur projet révolutionnaire. Prolongeant cette observation, Jürgen Habermas constate, cinquante ans plus tard, que « le progrès n'a pas seulement servi à séculariser des espérances eschatologiques et à ouvrir l'horizon d'attente dans un sens utopique » (ce qui était bien la fonction attendue de l'esprit de progrès cher aux philosophes des Lumières), mais qu'« en apprivoisant l'histoire par des constructions téléologiques, ce concept a aussi servi à occulter une fois de plus l'avenir en tant que *source* d'inquiétude¹». Ainsi, en se figeant comme loi historique, le progrès pourrait avoir éliminé de l'avenir toute possibilité de rupture et de (re)commencement (par définition imprévisible).

Nous retrouvons, derrière ce constat, la question du lien entre la critique et l'inquiétude, ou encore l'inconfort, la crise et même la catastrophe, question dont nous comprenons qu'elle surgit du problème d'une temporalité réduite à *Chronos* (et donc, privée de *Kairos* et de *Krisis* qui pourraient en rompre le déroulement prédictible). Ce qui nous conduit au deuxième piège que recèle le sens du progrès propre au régime moderne d'historicité, et qui est celui de l'inertie.

En effet, ce n'est peut-être un paradoxe qu'en apparence : l'horizon téléologique du progrès, tout en donnant l'impression d'un constant mouvement vers le mieux, pourrait enfermer les potentialités du futur dans un éternel déjà-là. Comme si, une fois l'idée de progrès devenue la promesse de son accomplissement, la critique se retrouvait coincée dans une salle d'attente². Ce phénomène pourrait éclairer notre « crise sans fin », inscrite dans le temps *Chronos* devenu un moyen de « domestiquer l'événement³», aussi bien que la difficulté, propre à notre époque, à laisser entrer le monde dans une réalité saturée. Fondamentalement conservateur, ce phénomène conforte au bout du compte l'ordre établi en empêchant sa déstabilisation. Ce constat pourrait d'ailleurs expliquer l'attachement au progrès des partisans de l'ordre néolibéral qui se réclament encore, de nos jours, du « progressisme » ou du « camp du progrès⁴».

Mais voilà : même si beaucoup s'y cramponnent encore, cet horizon-là disparaît. Il était celui de la critique au XIX^e siècle. Il se troublait déjà au XX^e siècle, alors que la catastrophe se manifestait comme l'envers du progrès industriel et technique. Et c'est aujourd'hui, alors que le progrès économique, technique, social et politique se révèle à la fois illusoire et non viable, la catastrophe qui prend sa place dans l'horizon de la critique.

tous coups, dans lequel serait caché un « nain bossu » qui l'actionnerait. « La marionnette appelée « matérialisme historique » est conçue pour gagner à tous coups », tandis que le nain bossu n'est autre que « la théologie, dont on sait qu'elle est aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir. »

¹ HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 15.

² Je dois cette comparaison à Miguel Benasayag.

³ HARTOG, François, *Chronos*, op. cit., p. 241 : « Pleinement inscrite dans le temps chronos, l'analyse de la crise est, en tout cas, un moyen d'appréhender et de domestiquer l'événement. »

⁴ Cela a été le cas, par exemple, du gouvernement Macron en France, de 2017 à 2021.

L'horizon de la catastrophe : une urgence paralysante

Il ne s'agit pas d'affirmer que la catastrophe écologique à laquelle fait face l'humanité invalide l'idée de progrès en tant que telle (à l'instar, par exemple, de certains théoriciens et militants écologistes qui associent le projet d'émancipation individuelle et collective à celui de domination de « la Nature » par l'humanité). Pas plus qu'il ne s'agit de trancher le débat - politiquement légitime et même nécessaire - qui oppose les partisans d'une écologie dite « progressiste » (compatible avec la croissance économique, l'accès des masses à la consommation et le développement social du plus grand nombre, et fondée sur l'innovation technologique) aux partisans d'une écologie dite « frugale » (impliquant décroissance et déconsommation, et reposant sur un changement drastique d'aspirations, de modes de production, de comportements et finalement de société). Ce que nous posons ici n'est pas l'invalidation de l'idée de progrès mais sa dissipation en tant qu'horizon de la critique.

Qu'on le regrette ou qu'on s'en réjouisse, le progrès compris comme marche en avant de l'humanité vers le mieux, ce récit et cette catégorie de pensée qui, dotant la critique de points d'appui normatifs et d'un langage commun, avait balisé ses diagnostics et facilité la réception de ses discours, disparaît. Et avec lui, le « halo » qui a porté pendant près de deux siècles l'interprétation critique du monde. S'il subsiste encore, telle une persistance rétinienne, aux yeux de certains, le progrès n'accompagne presque plus, en ce début de XXI^e siècle, l'apparaître du monde, puisque c'est aujourd'hui la catastrophe qui emplit l'horizon de la critique.

Ce glissement a débuté au début du XX^e siècle s'est achevé à son milieu, sous l'effet de deux événements sans précédent : Auschwitz et Hiroshima. Pour François Hartog, ces « deux noms » ont été, au moins pour l'Occident, les emblèmes de « la brisure de *Chronos*¹ ». À partir de ce moment-là, le régime moderne d'historicité a été contesté et même « déchiré » : face à de telles barbaries engendrées par la civilisation, il n'était plus possible de croire en un progrès linéaire de l'humanité. Or, à ces événements dramatiques s'est ensuite ajoutée la menace durable d'une destruction planétaire, liée d'une part à l'installation du danger atomique dans le temps long (celui de la guerre froide, suivi des tensions internationales du monde multipolaire actuel), et d'autre part à la crise écologique et à ses incessantes manifestations catastrophiques (fonte des pôles, mégafeux, canicules, inondations, épidémies, disparition d'espèces, etc.).

Pour autant, la brisure de *Chronos* ne signifie pas que *Kairos* ait repris ses droits, ouvrant l'avenir à de nouveaux possibles. Au contraire, l'horizon de la catastrophe semble plutôt se

¹ HARTOG, François, *Chronos*, *op. cit.*, p. 261 : « Deux noms devinrent emblématiques de cette brisure de *Chronos* : Auschwitz et Hiroshima. »

caractériser par une « eschatologie à rebours¹», une « tyrannie de l'urgence²» où l'immédiat tient lieu de destination finale de l'humanité. Car, à l'horizon de la catastrophe, il n'y a pas une seconde à perdre. Il n'est plus question, pour la critique, de savoir attendre et « donner du temps au temps » en guettant le moment propice à une transformation de l'ordre des choses (un *Kairos* articulé à *Krisis* qui, contrairement au *timing*, ne forcerait pas les circonstances³). Mais il n'est pas question non plus de renouer avec le « présentisme apocalyptique » propre au régime chrétien d'historicité, puisque ce n'est pas la promesse du salut à la fin des temps qu'annonce la catastrophe, mais l'assurance qu'une urgence succèdera à une autre, condamnant l'humanité (et avec elle, la critique) à avoir sans cesse un temps de retard, à être constamment dépassée, obsolète. C'est ce constat d'« obsolescence de l'homme » qu'avait posé Günther Anders dès les années 1950 lorsque, mesurant « l'écart prométhéen entre l'homme et le monde qu'il produit⁴» - un monde constitué d'artefacts (arme atomique et usines nucléaires, auxquelles on peut ajouter aujourd'hui calculateurs quantiques ou réseaux sociaux), dont les usages et les conséquences, en particulier écologiques, nous dépassent tous -, il a mis au jour l'inquiétante « a-synchronicité » qui caractérise plus que jamais notre rapport actuel au temps.

Prise dans les filets de l'urgence, la critique pourrait s'avérer aujourd'hui prisonnière de l'instant. En témoignent d'ailleurs certains courants de la gauche dite radicale, tel le « Comité invisible », ce collectif d'auteurs anonymes dont le manifeste s'intitule significativement *Maintenant* (2017)⁵. Le problème est que cette focalisation sur l'instant pourrait s'avérer aussi conservatrice que la téléologie attachée au régime moderne d'historicité, dans la mesure où elle aussi est porteuse d'une certitude qui empêche le nouveau d'arriver. Non plus la certitude de l'accomplissement du projet de la critique, mais celle de son irrattrapable retard sur la marche catastrophique du monde. Comme si « la douce certitude du pire⁶ » s'était glissée à la place de celle des « lendemains qui chantent ». Dès lors, la prophétie de la catastrophe (qui « détruit » le temps) s'avère, tout autant que le pronostic du progrès (qui lui, « produit » le temps⁷), incapable d'ouvrir les brèches où pourrait se loger l'interruption d'une évolution menant au désastre. Et la substitution de l'horizon de la catastrophe à celui du progrès, bien qu'elle ait permis de rompre avec la linéarité lénifiante de *Chronos*, n'a pas libéré *Kairos* : l'horizon de la catastrophe demeure

¹ *Ibid.*, p. 280 : « De l'urgence, l'historien Alphonse Dupront disait justement qu'elle était une « eschatologie à rebours », dans la mesure où l'immédiat tient lieu d'*eschaton*, où, dit autrement, il n'est d'autre perspective que celle de l'instant. »

² *Id.*, p. 281 : « S'installe alors une tyrannie de l'urgence, qui a pour horizon la catastrophe (annoncée). »

³ L'HEUILLET, Hélène, *Éloge du retard*, Paris, Albin Michel, 2020, p. 145 : « Pour saisir le « bon moment », que les Grecs nommaient le *kairos*, il faut instaurer en soi un rapport au temps qui permette de résister à la pression. Saisir le bon moment, c'est toujours attendre. [...] Le *kairos* est tout le contraire du *timing*. Le *timing* est le forçage des circonstances. »

⁴ ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, t.1, op. cit. p. 31.

⁵ Comité Invisible, *Maintenant*, Paris, La fabrique éditions, 2017.

⁶ BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, op. cit., p. 6.

⁷ KOSELLECK, Reinhart, *Le Futur passé*, op. cit.

un horizon fermé. Et la critique, constamment en retard sur le tour catastrophique du monde, semble vouée à se débattre et s'agiter dans un présent saturé d'urgence qui l'immobilise.

C'est cette troublante a-synchronicité entre le temps perçu de la catastrophe – qui, tel un progrès à rebours, paraît accélérer sans cesse sa course folle vers « la fin du monde » – et celui de la réaction critique (aussi bien d'ailleurs que la réaction politique) – à contretemps et comme incapable de sortir d'une stupéfiante inertie –, que chacun peut observer, par exemple, au sujet de l'écologie. En effet, il existe désormais un consensus, fondé des connaissances scientifiques autant que sur l'expérience de chacun (celle des canicules estivales, par exemple), relatif à la gravité du défi environnemental et à l'urgence de le traiter. Pourtant, aucune action politique à la hauteur des enjeux ne semble pouvoir être déclenchée. Comme si la logique du savoir et celle de l'action – dont nous avons déjà constaté qu'elles n'étaient pas homogènes – étaient d'autant plus distinctes que le savoir se prétend porteur d'une injonction à l'action.

Par conséquent, la notion d'« urgence » écologique se révèle particulièrement contre-productive¹. Et il se pourrait même que l'« urgentisme » propre à notre époque² – qui, empêchant que soit attendu et guetté le « bon moment », fait obstacle à la projection dans le futur que requièrent la révolution, l'émancipation ou même la réforme³ –, il se pourrait que ce régime d'historicité associé à l'horizon de la catastrophe condamne la critique à se contenter de *l'émeute*, cette « utopie dé-temporalisée qui se joue et se rejoue uniquement dans l'ici et maintenant⁴ » (dont le mouvement des Gilets jaunes a pu être en France une récente illustration⁵), ou à s'enfermer dans le *trauma* (l'angoisse de la fin du monde, le stress de la discrimination, le choc du harcèlement, etc.) voué, faute d'une appropriation et d'un raisonnement rendus possible par « l'abri d'un temps subjectif⁶ » qui sépare sa survenue de son expression publique, à se rejouer sans cesse. Autant de manières pour la critique de rester, finalement, coincée dans le réel.

Ces réflexions pourraient éclairer le « moment hypercritique » dont nous avons conjecturé en introduction qu'il caractérisait notre époque. Ce moment actuel où nombre de celles et ceux qui pratiquent la critique – théoriciens, militants, citoyens « inquiets » ou « éveillés » –, semblent penser et agir comme s'ils étaient personnellement responsables des maux du monde, et comme

¹ L'HEUILLET, Hélène, *Éloge du retard*, op. cit., p. 148 : « La logique du savoir et celle de l'action ne sont pas homogènes : le savoir n'est cause d'aucun pouvoir. Il faut autre chose. Il faut s'installer dans le temps. C'est la raison pour laquelle la notion d'« urgence » écologique s'avère contre-productive. »

² Précisons que François Hartog estime que nous sommes entrés dans un autre régime d'historicité, lié notamment à notre « condition numérique ». Un régime où « Chronos se trouve clivé entre un temps si court [- celui des microprocesseurs -] qu'il disparaît presque, et un temps si long [- l'Anthropocène -] qu'il échappe à toute représentation » (cf. HARTOG, François, *Chronos*, op. cit., p. 300 et 301).

³ *Ibid.*, p. 282 : « Révolution, émancipation, réforme, voilà trois mots qui, assurément, ne relèvent pas du présentisme. »

⁴ *Id.*, p. 284.

⁵ HUËT, Romain, *Le vertige de l'émeute. De la Zad aux Gilets jaunes*, Paris, Puf, 2019.

⁶ L'HEUILLET, Hélène, *Éloge du retard*, op. cit., p. 58.

s'ils avaient la charge de résoudre, durant le temps bref de leur vie biologique, les problèmes que des générations d'hommes et de femmes avaient tenté de résoudre avant eux. Comme si, l'horizon de la catastrophe s'étant substitué à celui du progrès, l'hypothèse kantienne du sacrifice requis par les générations successives au profit des générations futures - ce sacrifice du présent au profit de l'avenir dont nous avons vu qu'il n'allait pas sans poser de sérieux problèmes éthiques - était invalidée, et remplacée par une injonction à « agir maintenant », qui n'est pas moins suspecte du point de vue éthique. Car, avec une telle injonction, c'est le temps de la théorie - qui « ralentit » la pratique pour y injecter de la rationalité, des idées, de l'imagination, des perspectives et justement, une éthique - qui se voit déprécié et sacrifié. C'est précisément ce qu'identifie le philosophe Timothy Morton, lorsqu'il dénonce, dans *La Pensée écologique* (2010), ce qu'il nomme « les chimères sur le fait d'« agir maintenant » », qui nuisent selon lui au travail de celles et ceux qui ont « pour mission de ralentir, de se servir de la raison pour découvrir tout ce que [la crise écologique] signifie¹ ». En définitive, l'horizon de la catastrophe pourrait être en train de donner le primat, dans la critique, à la pratique au détriment de la théorie. Et peut-être même de justifier la rupture de la critique avec le champ théorique (ce qui, bien sûr, ne peut être sans conséquence sur le pouvoir de la critique).

Cette tentation aujourd'hui ravivée a traversé l'histoire de la critique. En 1969, Theodor Adorno, à qui ses étudiants reprochaient de ne pas soutenir leur mouvement et de s'en tenir à une critique théorique du monde, rappelait ainsi que, si la théorie coupée de la pratique était en effet impuissante, une praxis prétendant se passer de théorie était, quant à elle, arbitraire². Déplorant que l'époque contemporaine (et, en fait, l'Amérique contemporaine) fasse de la pratique – empirisme, entreprise, action concrète - un « animal sacré », il énonçait notamment que seule la théorie « garanti[ssait] la liberté au milieu de l'absence de liberté³ ». Autrement dit, la théorie était pour lui le gardien d'une éthique de l'action. Telle était la raison pour laquelle il était si important de confronter sans cesse dialectiquement ces deux polarités. Or, c'est bien l'importance de cette articulation que la critique actuelle, prise dans l'horizon de la catastrophe, pourrait être tentée de négliger. Comme si, paniquant devant un monde en train de fondre (ou s'alarmant devant d'autres malheurs, tels le patriarcat ou le racisme, qui, interprétés à l'aune de cet horizon, prennent la forme de scandales à résoudre ici et maintenant), les agents de la critique considéraient que, le but à atteindre étant évident – « arrêter la catastrophe » (réchauffement climatique, injustices, etc.) -, il n'y avait plus rien à penser et à débattre, mais seulement à agir.

¹ MORTON, Timothy, *La Pensée écologique*, 2010, trad. C. Wajsbrot, Paris, Zulma, 2019, p. 193.

² ADORNO, Theodor W., "Marginalia to Theory and Praxis", *op. cit.*

³ *Ibid.* : "Theory is the guarantor of freedom in the midst of unfreedom".

Finalement, le retournement de l'horizon du progrès en horizon de la catastrophe pourrait placer la critique devant les mêmes écueils que ceux dont sont porteurs ses dévoiements internes : certitude de viser le bien, censure, faiblesse éthique, sacrifice des moyens au nom de la fin. Il pourrait même finir par placer la critique dans une situation propice au « terrorisme moral¹ » dont Kant avait vu qu'était porteuse la prédiction historique de la perpétuelle régression (c'est-à-dire, le catastrophisme). Dès lors, à la catastrophe écologique et aux malheurs du monde pourrait s'ajouter le drame d'une critique qui, tout en ayant renoncé à l'espérance que portait le progrès, et tout en étant engluée dans un urgentisme inhibant, paraît prête à user de tous les moyens – quitte à sacrifier la théorie et l'éthique qui en procède – pour atteindre sa « fin » : non pas « changer le monde » mais « empêcher la catastrophe ». Comme si la critique, ayant perdu tout espoir de faire une omelette, était malgré tout déterminée à casser des œufs.

« Il faut fonder le concept de progrès sur l'idée de catastrophe. Que les choses continuent à « aller ainsi », voilà la catastrophe ». Plus que jamais, Walter Benjamin semble parler d'aujourd'hui. Comment trouver cet horizon bouché de la catastrophe ? Faut-il renouer avec le concept de progrès ? Si oui, sous quelle forme ? Et comment ?

Il faut défendre l'idée de progrès

Nous ne l'avons pas suffisamment souligné : la perte de l'horizon du progrès est une défaite pour la critique. Certes, pétrifiée sous sa forme téléologique, l'idée de progrès, devenue promesse et même certitude de son accomplissement, a fini par obstruer l'horizon de la critique, la rendant prisonnière de *Chronos* qui l'a empêchée de saisir les potentialités de l'histoire. Mais elle n'en restait pas moins précieuse, et même nécessaire au questionnement de « ce qui est » au nom de « ce qui devrait être ». Parce que le progrès matériel, c'est-à-dire l'amélioration des conditions de la vie humaine, a été le point d'appui de la critique sociale (son horizon, justement) depuis le XIX^e siècle². Mais aussi parce qu'il paraît improbable de s'intéresser, de réfléchir et *a fortiori* de souhaiter qu'advienne ce qui serait « moins bien » plutôt que « mieux ».

Est-il possible de désirer moins ou moins bien ? C'est l'une des questions sur lesquelles bute actuellement la critique écologique. Est-il possible, par exemple, de mobiliser des forces intellectuelles et physiques pour penser et construire un monde fondé sur la pénurie ou la sobriété plutôt que l'abondance ? Si André Gorz avait raison de constater l'échec de « l'utopie industrialiste³ » qui promettait que l'expansion de la sphère économique allait libérer l'humanité

¹ KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, op. cit., p. 96.

² AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, op. cit., p. 95 : L'auteur pointe en particulier le lien entre « la matrice industrialiste » et le socialisme.

³ GORZ, André, *Métamorphose du travail*, op. cit., p. 25.

de la rareté, de l'injustice et du mal être, peut-être a-t-il sous-estimé la question qui surgit alors : si l'écologie doit renoncer à la promesse d'une meilleure vie matérielle, comment nourrir l'espoir et le désir critiques d'une société écologique ? Les réponses qui consistent, soit à soutenir que « mieux vaut une pénurie organisée que la catastrophe annoncée » (autrement dit, à recourir à l'argument du moindre mal), soit à considérer que l'accès à l'abondance ne concerne de toutes façons que les élites et demeure, pour les masses, une illusion qui les maintient sous l'emprise de l'ordre dominant - autrement dit, à mettre en cause la réalité du progrès social dans les sociétés productivistes fondées sur l'économie capitaliste -, ne sont pas sérieuses. Parce que l'argument du moindre mal est, ainsi que nous l'avons déjà évoqué, trop fragile¹. Et parce que l'amélioration des conditions de vie d'une majorité de la population mondiale est, en dépit des inégalités croissantes et de bien d'autres vices, une réussite à mettre à l'actif de l'économie capitaliste².

Dès lors, la question demeure : le projet écologique peut-il faire l'impasse sur l'amélioration des conditions d'existence des humains et se cantonner à défendre le respect du vivant ? Peut-il éluder la question du progrès social et ignorer le désir de prospérité attaché à l'idée de progrès ? Voilà qui pourrait être l'un des points d'achoppement de la pensée écologique, et l'une de ses grandes faiblesses politiques, en particulier au plan international où le renoncement au progrès peut apparaître comme un luxe que seuls les pays riches peuvent se permettre.

Mais l'éclipse de l'idée de progrès pourrait aussi toucher la vitalité de la critique en général, et non seulement celle de la critique écologique. En effet, elle a pour la critique une fonction régulatrice, au sens kantien du terme. Dans les premières lignes de la *Critique de la faculté de juger* (1790), Kant indique en effet que les Idées, qui excèdent notre faculté de connaître, « servent de principes régulateurs³ » selon deux usages : un usage négatif, où elles circonscrivent et « répriment les prétentions inquiétantes de l'entendement⁴ » ; et un usage positif, où elles orientent l'expérience dans le sens de son achèvement, « favorisant l'intention finale de toute connaissance ». Un double usage donc, qui inscrit une tension interne aux Idées régulatrices entre ce qu'elles désignent et ce qu'elles ne peuvent jamais signifier objectivement, en faisant percevoir à l'entendement qu'il n'épuise pas « la possibilité de toutes les choses en général » (et qu'il existe donc des objets de la raison qui lui échappent) tout en l'orientant vers toujours plus

¹ ARENDT, Hannah, *Responsabilité et jugement*, op. cit., « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », op. cit., p. 78 : « Politiquement, la faiblesse de l'argument du moindre mal a toujours été que ceux qui choisissent le moindre mal oublient très vite qu'ils ont choisi le mal. »

² Les conditions de vie se sont globalement améliorées pour de nombreux habitants des pays de l'OCDE au cours des 10 dernières années : le revenu disponible des ménages par personne a augmenté dans plus de la moitié des pays membres ; les taux d'emploi des personnes âgées de 25 à 64 ans ont gagné près de 5 points de pourcentage en moyenne ; l'espérance de vie s'est allongée dans la plupart des pays ; le nombre de ménages vivant dans un logement surpeuplé a diminué. Source : Rapport OCDE « Comment va la vie ? » 2020.

³ KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 145.

⁴ *Ibid.* : « D'une part, elles répriment les prétentions inquiétantes de l'entendement, qui (dans la mesure où il est capable d'indiquer a priori les conditions de possibilité de toutes les choses qu'il peut connaître) fait comme s'il avait aussi, par là, enfermé dans ses limites la possibilité de toutes choses en général [...]. »

de complétude dans l'organisation des connaissances (complétude dont Kant prend soin de préciser qu'elle n'est pas atteignable). Posé d'emblée, ce principe éclaire la portée que Kant donne à la faculté de juger qui, constituant « un terme intermédiaire entre l'entendement et la raison¹», articule les deux dans une dynamique réflexive. C'est justement cette dynamique, cet incessant mouvement réflexif entre l'entendement et la raison qui constitue l'élan vital propre à la critique de « ce qui est » au nom de « ce qui devrait être ».

Si toute Idée peut donner à l'entendement un « point de fuite irréprésentable²» capable d'animer ce mouvement réflexif, l'idée de progrès entendue comme finalité enthousiasmante de l'histoire pouvait, en outre, ajouter à ce mouvement un sentiment proche de celui d'« admiration » qu'évoque Kant à propos de la beauté, et capable d'« élargir l'esprit³» c'est-à-dire de lui faire pressentir, au-delà des représentations sensibles, « quelque chose où peut se trouver, bien que nous n'en ayons pas la connaissance, le fondement » de ce qui provoque l'admiration. Par analogie avec l'articulation qu'établit Kant entre l'admiration suscitée par la beauté et l'intuition de ce qui la fonde ultimement (en l'occurrence, Dieu), nous pouvons voir dans l'enthousiasme inspiré par l'idée de progrès le fondement de l'espoir critique en l'avènement d'un monde meilleur. Il ne s'agit évidemment pas de prôner un retour à l'idéologie d'un progrès compris comme promesse d'accomplissement, mais de souligner l'importance, dans le déclenchement et le déroulement du processus critique, de ce que l'on pourrait nommer la « libre adhésion » ou la « croyance » au progrès : « une manière de penser morale de la raison dans l'adhésion à ce qui est inaccessible pour la connaissance pratique⁴». Une croyance donc, qui s'opposerait à l'incroyance qui condamne la pensée à se « heurter à l'exigence de la preuve » (qu'elle vienne des faits ou des « aveux » extorqués à une réalité saturée et rendue transparente à elle-même). Mais une « croyance dubitative⁵» qui s'articule à la raison et qui, dépassant le dogmatisme qui la fait « osciller entre des commandements pratiques et des doutes théoriques », déclenche et soutient le mouvement réflexif indispensable à la critique de « ce qui est » au nom de « ce qui devrait être ». Une croyance, autrement dit, qui pourrait contribuer à rendre possible la pratique de ce que nous avons nommé une critique « dupe ».

Au bout du compte, que ce soit pour alimenter le désir d'une société écologique ou, plus fondamentalement, pour rendre possible le mouvement réflexif d'une critique portée par l'espoir

¹ *Id.*, p. 146.

² *Id.*, Présentation par A. Renaut, p. 51 : Notons que cette fonction rapproche l'Idée régulatrice de celle d'horizon telle que nous l'avons posée.

³ *Id.*, p. 356 : « [...] cette admiration élargit l'esprit en le rendant capable en quelque sorte de pressentir encore au-delà de ces représentations sensibles quelque chose où peut se trouver, bien que nous n'en ayons pas la connaissance, le fondement ultime de cet accord. »

⁴ *Id.*, p. 472 : « La *croyance* [...] est la manière de penser morale de la raison dans l'adhésion à ce qui est inaccessible pour la connaissance théorique. [...] La croyance (dans son acception la plus simple) est une connaissance dans l'atteinte d'un but dont la réalisation est un devoir, mais dont nous ne pouvons *apercevoir* la possibilité d'accomplissement. »

⁵ *Id.*, p. 473.

d'un monde meilleur, il faut défendre l'idée de progrès. Mais un progrès délivré de toute téléologie : un progrès qui surmonterait à la fois la promesse d'accomplissement et la certitude de la catastrophe¹. Autrement dit, un progrès discontinu, compatible avec un régime de temporalité où *Kairos* et *Krisis* reprendraient leurs droits, et que nous pourrions chercher, ainsi que l'indique Walter Benjamin, non pas dans « la continuité du cours du temps, mais dans ses interférences : là où quelque chose de nouveau se fait sentir pour la première fois avec la sobriété de l'aube² ». Pour le critique allemand, l'art est l'un des lieux où pourrait s'expérimenter un tel progrès³. Suivons quant à nous une autre piste qu'esquisse le rapprochement entre le concept historique de progrès et le concept biologique d'évolution.

À la recherche d'un progrès « buissonnant »

Ce rapprochement relève d'un geste opposé à celui réalisé par l'interprétation qui a été faite de la découverte, par Charles Darwin (1809-1882), de la « théorie de l'évolution⁴ ». Une interprétation qui s'est manifestée notamment dans les illustrations de l'iconographie scientifique de l'époque⁵ qui, influencée par la vision historique qui prévalait alors, a contribué à imposer, jusqu'à nos jours, l'idée d'une évolution biologique graduée, linéaire et intentionnelle – autrement dit, téléologique -, dans laquelle les espèces contemporaines, en particulier l'espèce humaine, sont présentées comme les descendants uniques, directs et nécessaires (parce que plus perfectionnés) d'espèces anciennes plus rustiques (tel le singe pour l'homme). Or, si Darwin ne fut pas exempt des préjugés de son siècle, sa théorie, confirmée et affinée depuis (par les découvertes paléontologiques et la recherche en génétique, notamment), énonce seulement que « les espèces sont le produit de la génération ordinaire, et que les formes anciennes ont été remplacées par des formes nouvelles et perfectionnées, produites par les lois de variation qui sont à l'œuvre autour de nous et préservées par la sélection naturelle⁶ ». Autrement dit, si sa théorie indique bien une évolution, elle ne lui assigne ni direction ni finalité.

¹ BENJAMIN, Walter, *Le livre des passages*, op. cit., p. 477 : « Surmonter la notion de « progrès » et surmonter la notion de « période de décadence » ne sont que deux aspects d'une seule et même chose. »

² *Ibid.*, p. 492 : « Le progrès ne se loge pas dans la continuité du cours du temps, mais dans ses interférences : là où quelque chose de véritablement nouveau se fait sentir pour la première fois avec la sobriété de l'aube. »

³ *Id.*, p. 492 : « Il y a, à l'intérieur de chaque œuvre d'art véritable, un endroit où celui qui s'y place sent sur son visage un air frais comme la brise d'une aube qui point. Il en résulte que l'art que l'on considérerait souvent comme réfractaire à toute relation de progrès, peut servir à déterminer la nature authentique de celui-ci. »

⁴ DARWIN, Charles, *L'origine des espèces*, 1859, trad. E. Barbier revue par D. Becquemont, Paris, GF Flammarion, 2008. Notons que le terme de « théorie de l'évolution » n'apparaît pas dans le livre. Constatant que la nature n'est pas une entité fixe constituée d'espèces stables, mais qu'elle est en constante transformation sous l'effet des incessantes variations du vivant, il parle de « modification des espèces » (p. 52) et y attache, à la fin du livre, les notions de perfectionnement (p. 412) et de développement (p. 563). En revanche, il énonce bien une « théorie », qui est celle de la « sélection » (p. 412).

⁵ GOULD, Stephen Jay, *La vie est belle. Les surprises de l'évolution*, 1989, trad. M. Blanc, Paris, Seuil, 1991, « L'échelle et le cône : les iconographies du progrès », p. 25-48.

⁶ DARWIN, Charles, *L'origine des espèces*, op. cit., p. 412.

Près de cent cinquante ans plus tard, les découvertes issues de l'exploration et de la réinterprétation de l'un des plus précieux gisements de fossiles connus, le schiste de Burgess, ont achevé de donner à l'évolution naturelle un sens radicalement différent de celui dont sa vulgarisation avait été porteuse jusqu'alors. S'étalant sur près de quatre-vingts ans, cette aventure scientifique aux nombreux rebondissements¹ a en effet dévoilé des formes de vie d'une beauté et d'une diversité exceptionnelles, disparues voilà cinq cents millions d'années à la suite d'une extinction de masse. Selon le paléontologue Stephen Jay Gould (1941-2002), une telle diversité du vivant, aussi ancienne et disparue, illustre l'ineptie de la conception selon laquelle « il n'existe qu'une seule et unique manière de mettre de l'ordre dans l'extrême diversité des êtres vivants² ». Elle illustre, autrement dit, le rôle que joue la contingence (qui peut prendre la forme de catastrophes : changement climatique brutal, survenue de météorite, etc.) dans une évolution naturelle qui n'a aucun « projet » et qui n'est mue par aucune nécessité. Ainsi, loin des iconographies traditionnelles qui l'ont modélisée sous la forme d'échelles (induisant l'idée d'une évolution graduée) et de cônes (où un seul tronc donne naissance à des branches régulières qui se ramifient, induisant l'idée d'une diversité croissante), « l'évolution de la vie à la surface de la planète est conforme au modèle du buisson touffu doté d'innombrables branches, et continuellement élagué par le sinistre sécateur de l'extinction. Elle ne peut pas du tout être représentée par l'échelle d'un inévitable progrès³ ».

Cette image du buisson résonne singulièrement avec celle du « laboratoire d'expérience où certaines choses réussissent, dispersées à travers tous les temps, et où énormément d'autres choses échouent⁴ », que Nietzsche oppose à l'illusion du progrès. Dès lors, si l'évolution naturelle ne peut pas être représentée par l'échelle du progrès, peut-être le progrès historique peut-il, à l'inverse, se concevoir sous une forme « buissonnante » ? C'est-à-dire, non plus sous la forme d'une ligne ascendante mais sous celle, discontinue, d'un buisson aux branches irrégulières, tantôt touffues tantôt clairsemées, certaines s'allongeant et d'autres s'arrêtant brusquement, pour des raisons contingentes (des événements plus ou moins « catastrophiques »). Conçue ainsi, l'idée de progrès - qui ferait de la place, au lieu de l'occulter, à la catastrophe à laquelle elle est articulée - pourrait permettre à *Chronos* d'opérer à nouveau avec *Kairos*. Ce faisant, elle écarterait les pièges de la déresponsabilisation et de l'inertie dans lesquels la vision de l'histoire

¹ En 1942, une équipe de chercheurs propose une interprétation conforme à la vision linéaire de l'évolution : rattachant les animaux du site à des groupes connus ayant ultérieurement « réussi » (trilobites, crevettes, etc.) elle les décrit comme un ensemble de versions primitives de formes devant ultérieurement se perfectionner. Mais, en 1985, une nouvelle équipe propose une réinterprétation qui bouleverse complètement les conceptions paléontologiques puisqu'elle pose qu'aucun des animaux n'appartient à une catégorie zoologique de notre époque.

² GOULD, Stephen Jay, *La vie est belle*, op. cit., p. 44.

³ *Ibid.*, p. 34-35. C'est pourtant toujours ainsi que l'iconographie vulgarisatrice présente l'évolution (cf. annexes 8 et 8bis).

⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Fragments posthumes*, 1888-1889, op. cit. Nietzsche oppose au progrès le concept d'« éternel retour » (cf. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, op. cit., §341, p. 279-280).

comme processus poussait la critique. Enfin, elle pourrait favoriser, dans l'exercice de la pensée critique, la présence de caractéristiques dont nous avons commencé à percevoir l'importance : la prise en compte de la contingence, l'imagination et la modestie.

En effet, en rompant avec le principe, sous-entendu par l'approche téléologique du progrès, d'une intentionnalité propre au mouvement de l'histoire, l'idée de « progrès buissonnant » peut favoriser l'accueil et la prise en compte de la contingence – l'incertitude propre aux affaires humaines, l'absence de cohérence et même de sens de l'action humaine, mais aussi l'absence d'ordre théorique et moral des choses - par la pensée critique. Car la dynamique d'une évolution buissonnante n'est pas causale, mais essentiellement aléatoire¹. Rappelons que, selon Stephen Jay Gould, le rôle dévolu à la contingence dans l'évolution naturelle est déjà tout à fait explicite dans l'œuvre de Darwin (qui a, selon lui, été « trafiquée² » par ses récepteurs contemporains et nombre de ses successeurs de manière à ce qu'elle « légitime l'arrogance humaine »). Et c'est précisément ce rôle joué par le hasard, non comme corollaire logique d'un échafaudage intellectuel mais comme sujet central de la théorie de l'évolution³, qui peut doter l'idée de progrès buissonnant d'une dimension nouvelle et fertile. Une dimension qui pourrait prémunir la critique contre les tentations qui ont pu être les siennes lorsqu'elle s'inscrivait à l'horizon d'un progrès téléologique : « camisole de la logique », totalisation, inscription dans la cadre conceptuel moyens-fins, ou encore recherche de certitude. Et une dimension qui pourrait libérer son pouvoir transformatif en lui indiquant ce chemin résumé par Stephen Jay Gould : « nous sommes les enfants de l'histoire, et devons tracer nos propres voies dans le plus riche et intéressant des univers - indifférent à notre souffrance et offrant donc le maximum de liberté pour que nous nous épanouissions ou fassions fiasco en toute responsabilité⁴ ».

En outre, l'horizon d'un progrès buissonnant pourrait permettre à la critique de laisser libre cours, davantage qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent, à une faculté dont nous allons finir par comprendre l'importance : l'imagination. C'est là aussi ce que suggère la lecture de *La vie est belle* (1989), qui légitime la réflexion scientifique et critique sur « les mondes non réalisés⁵ ». À quoi ressemblerait un monde peuplé d'organismes ayant pour ancêtres « Sidneyia », « Wiwaxia » ou encore « Hallucigenia » si ces espèces n'avaient pas subitement disparu ? Il est difficile - mais fascinant - de l'imaginer. Un tel exercice de pensée, qui articule la raison à l'imagination et qui

¹ GOULD, Stephen Jay, *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*, trad. C. Jeanmougin, Paris, Seuil, 1997, p. 185 : « [...] le mouvement d'un élément dans une direction donnée n'est pas nécessairement l'expression d'une dynamique causale au sein d'un système – et peut en fait résulter d'une dynamique purement aléatoire agissant sur tous les éléments du système. »

² *Ibid.*, p. 31.

³ GOULD, Stephen Jay, *La vie est belle*, *op. cit.*, p. 396 : « J'affirme que, dans la théorie de Darwin, un rôle capital est dévolu à la contingence, non comme corollaire logique de son échafaudage intellectuel, mais comme sujet central et explicite de sa propre vie et de son œuvre. »

⁴ *Ibid.*, p. 431.

⁵ *Id.*, p. 410 : « Ces mondes non réalisés auraient été tout aussi explicables et ordonnés que ceux que nous connaissons. »

relève de ce que Quentin Deluermoz et Pierre Singaravérou nomment « l'uchronie », ou encore « le raisonnement contrefactuel¹ », peut s'avérer fertile pour la critique. Non seulement parce qu'il rend justice au hasard dans l'histoire (ou, plus précisément, à ce que les historiens appellent la « causalité contingente »), et ouvre donc les possibles d'un futur qui ne peut résulter entièrement de causes présentes, mais aussi parce qu'il élargit l'interprétation et même, une part de la détermination de la réalité (puisque la pensée imaginative fondée sur le possible/ plausible détermine en partie le factuel²). Avant de pouvoir développer les vertus critiques de la pensée contrefactuelle, retenons simplement que l'horizon d'un progrès buissonnant pourrait, en libérant l'imagination contrefactuelle, sortir la critique du conservatisme où l'ont placée l'attente religieuse de temps nouveaux comme la fascination sidérée pour la catastrophe.

Ajoutons enfin ceci : en rompant avec l'illusion d'un progrès linéaire et téléologique et en y substituant l'idée d'un progrès discontinu et ouvert faisant place à la contingence (y compris sous la forme de la catastrophe), l'horizon d'un progrès buissonnant inspiré de l'évolution naturelle pourraient contribuer à éviter que la critique ne se laisse aller aux biais d'un anthropocentrisme présomptueux. Car, savoir que « l'humanité n'est apparue qu'hier, en tant que petit rameau d'une branche au sein d'un arbre florissant » et que « nous ne sommes peut-être qu'un rajout imprévu, une sorte d'accident cosmique, une babiole sur l'arbre de Noël de l'évolution³ » pourrait peut-être nous ramener à la modestie dont nous avons vu avec Hannah Arendt qu'elle était requise pour une critique prémunie contre ses dévoiements ? Réalisant que la vie ne peut en aucune manière avoir eu pour sens de préparer notre venue, peut-être nous résoudrons-nous à nous lancer, sur le plan théorique comme sur le plan pratique, des buts plus modestes ? Ce qui ne veut pas dire renoncer à « penser en grand » et à changer le monde, mais renoncer à penser la totalité et à prétendre ériger un monde où « tout se tient ».

Nous résoudre à des buts plus modestes : voilà aussi ce à quoi pourraient nous conduire les troubles apparus dans le deuxième horizon de la critique, l'horizon de la révolution. Des troubles qui ont effacé l'image du « grand soir » pour y substituer un modèle de changement nettement moins héroïque et romanesque : celui de la transition. À moins que cette transition, qui désigne un changement progressif, continu et nécessaire, ne cache sous sa fausse modestie l'ambition démesurée de vouloir « planifier » la transformation du monde ?

¹ DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, op. cit.

² *Ibid.*, p. 196.

³ GOULD, Stephen Jay, *La vie est belle*, op. cit., p. 46.

2.2. De la révolution à la transition

Les troubles apparus dans l'horizon de la révolution sont, dans une large mesure, liés à ceux de l'horizon du progrès. Car, comme le progrès, le concept de révolution est apparu à l'époque moderne, au moment où *Chronos* s'est imposé comme régime d'historicité dominant et où l'histoire a été conçue comme un processus fait par l'homme. Et comme le progrès, c'est au XVIII^e siècle que la révolution, s'imposant comme modèle dominant de changement historique, a acquis son sens moderne. Avant cela, elle désignait le mouvement des astres¹ : un mouvement cyclique, marqué par leur retour périodique à un point de leur orbite. Puis elle a pris un sens proche de celui de la révolte, comme « trouble politique avant retour à stabilisation », avant de désigner, à la fin du XVIII^e siècle, une « rupture d'expérience tendue vers le progrès ». Ce sens, qui demeure à l'heure actuelle, est marqué par sa signification originelle, la notion de révolution étant « habitée », ainsi que le note Reinhart Koselleck, par « la nécessité cosmologique d'une révolution d'astre² ». Par son étymologie, la révolution est donc chargée du poids de la nécessité : elle *doit* survenir pour accélérer le progrès. Ainsi, l'horizon de la révolution fut lesté originellement de la certitude d'une rupture historique à venir porteuse d'un nouvel ordre du monde qui, articulée à la promesse du progrès, a doté la critique, jusqu'au dernier tiers du XX^e siècle, d'un point de mire qui apparaissait comme un phare au milieu de l'incertitude des crises.

Et, de fait, durant cent cinquante ans des révolutions ont eu lieu partout dans le monde, semblant confirmer cette promesse³. Le problème est que ces expériences ont révélé au moins deux points d'achoppement, que n'avaient pas anticipé les philosophes des Lumières⁴ : d'une part, la violence dont les excès ont nourri les terreurs révolutionnaires⁵, et de l'autre, la trahison, c'est-à-dire le retournement de la révolution contre les idéaux et les valeurs de la critique mais aussi souvent contre ses propres acteurs (bien souvent, contre le prolétariat⁶). En effet, toutes les révolutions ont eu recours à la violence, et toutes (à l'exception peut-être de la Révolution

¹ C'est encore dans ce sens que Kant évoque, à propos de sa méthode, une « révolution totale » (par rapport à la métaphysique traditionnelle), cf. KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., préface à la seconde édition, p. 21.

² KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., Annexes, p. 157-180, VIII – « Le concept de révolution », p. 172-175.

³ Citons, après la Révolutions américaine (1765-1783) et la Révolution française (1789), les révolutions de 1830, de 1848 et la Commune (1870) en France, puis les révolutions russes (1905 puis 1917), la révolution chinoise (1911 puis 1927), les révolutions latino-américaines (Cuba 1953-1959, Argentine 1955-1983, Venezuela 1989), mais aussi des mouvements révolutionnaires à l'origine de la décolonisation (Indochine 1946-1954, Algérie 1954-1962, par exemple), sans oublier le puissant moment contestataire (qui se pensa comme révolutionnaire) des années 1968-1969 en Allemagne, aux USA, en Tchécoslovaquie ou en France.

⁴ À l'exception, pour ce qui concerne la violence, de Rousseau qui, en reconnaissant la crise, s'est révélé selon Reinhart Koselleck comme un penseur politique à part entière.

⁵ Citons la période de Terreur (1793-1794) de la Révolution française. Mais aussi les terreurs qui caractérisèrent, durant la guerre civile russe (1917-1921), la politique répressive appliquée, d'une part par la Tchéka et l'Armée rouge, et d'autre part par les Armées blanches.

⁶ Ce fut le cas de la révolution de 1848 en France notamment, dont Marx a analysé les enjeux et les trahisons de classe. Cf. MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, Paris, éditions sociales, 1976.

américaine¹) ont trahi leurs promesses². Ces dévoiements constituent peut-être l'une des plus criantes défaites de la critique victorieuse. Une défaite que n'ont pas manqué de souligner les défenseurs de l'ordre établi, qui l'ont présentée, depuis le dernier tiers du XX^e siècle, comme une « leçon », pour ne pas dire une « loi de l'histoire » qui voudrait que les révolutions produisent nécessairement des régimes liberticides. Ce qui a évidemment contribué à affaiblir la légitimité et la puissance de la critique révolutionnaire qui a constamment dû, depuis, se justifier de ne pas en tenir compte. Un tel besoin de justification a contribué à brouiller l'horizon révolutionnaire de la critique, par ailleurs déjà perturbé par la désorientation de l'horizon du progrès d'où avait disparu la « brèche » où devait se loger la rupture révolutionnaire.

C'est dans cet horizon troublé qu'a surgi, au cours des années 1990, l'un des « maîtres-concepts³ » de la décennie : celui de transition. Désignant d'abord le passage à l'économie de marché de pays anciennement communistes (notamment ceux de l'ex-bloc soviétique), la transition s'est ensuite appliquée à toute forme de changement politique, social, économique ou technologique. Comme si l'humanité mondialisée était désormais unanimement portée par un mouvement incessant et à sens unique : un *Chronos* canalisé et unifié par les « défis » de l'époque ou encore une téléologie fondée, non plus sur l'espoir d'un avenir meilleur, mais sur le calcul⁴ d'un futur auquel il fallait bien se résigner.

Pourtant, l'horizon de la transition ne s'est pas complètement substitué à celui de la révolution. Outre que la révolution reste un but politique pour certains partis de gauche⁵, le terme lui-même a connu ces derniers temps un regain d'intérêt, tant du côté de la contestation de l'ordre (comme en ont témoigné, par exemple, les discours des émeutiers du Capitole en 2021⁶) que de sa conservation (le vainqueur de l'élection présidentielle en France en 2017 ayant, par exemple, intitulé *Révolution* son livre-programme⁷). Si le fait que le mot « révolution » surgisse dans les rangs de l'*Alt-right* comme sous la plume d'un leader politique centriste confirme le diagnostic du trouble apparu dans cette catégorie de pensée, il témoigne aussi de la persistance des représentations qui lui sont associées. Comme si un *Kairos* réduit à presque rien survivait

¹ C'est en tout cas la thèse de Hannah Arendt dans ARENDT, Hannah, *L'Humaine Condition*, op. cit., *De la Révolution*, 1963, 1965, trad. M. Berrane, avec la coll. de J-F. Hel-Guedj, p. 325-584.

² Citons la Révolution russe qui a accouché du totalitarisme soviétique, la Révolution chinoise qui a débouché sur le régime autoritaire qu'est la Chine populaire, ou même « mai 68 », dont le libertarisme a finalement contribué à installer l'ordre néolibéral.

³ CUSSET, François (dir.), *Une histoire (critique) des années 1990*, op. cit., « Pouvoirs/ résistances », op. cit., p. 21 : « « Transition » est l'un des maîtres-concepts – des *keywords*, pour parler comme Raymond Williams – du moment. À tel point que la science politique crée au cours de la décennie une discipline qui lui est entièrement consacrée : la « transitologie », ou science des transitions [...] ».

⁴ HARTOG, François, *Chronos*, op. cit., p. 213 : « Le temps *chronos* opère seul, et de temps *kairos*, il n'est plus question. [...] le futur lui-même devient rationnellement scrutable et calculable. ». Les prévisions chiffrées du réchauffement climatique illustrent bien cette observation.

⁵ Citons par exemple, en France, le Nouveau Parti Anticapitaliste (NPA) qui défend « la transformation révolutionnaire de la société » (source : nouveau-partianticapitaliste.org).

⁶ Interrogés par les chaînes de télévisions, les émeutiers Trumpistes prétendaient vouloir mener une nouvelle « révolution ».

⁷ MACRON, Emmanuel, *Révolution. C'est notre combat pour la France*, Paris, XO éditions, 2017.

malgré tout, ne serait-ce que dans l'imaginaire d'agents critiques et d'acteurs politiques, aux côtés du *Chronos* dompté propre à la transition.

Qu'en est-il vraiment ? Qu'est devenu l'horizon de la révolution ? Comment coexiste-t-il avec l'horizon de la transition qui semble lui avoir succédé ? Et quelles sont les conséquences de ces troubles pour la performativité de la critique ?

Vaincre en vain : quand la révolution trahit la critique

Si les échecs des tentatives révolutionnaires (telles celle de 1848 en France, ou de 1919 en Allemagne) ont pu momentanément déstabiliser la critique à visée transformative, ils n'ont pas perturbé l'horizon de la révolution à l'aune duquel elle établissait - au moins jusqu'au dernier tiers du XX^e siècle - ses diagnostics. En effet, il a toujours été possible, pour la critique, d'expliquer ces échecs par la conjoncture historique (par exemple, un rapport de forces défavorable au prolétariat, ou des erreurs commises par les acteurs historiques¹). C'est pourquoi, davantage que ces revers empiriques dont l'idée de révolution a toujours pu sortir blanchie, ce sont ses vices intrinsèques qui ont troublé l'horizon révolutionnaire de la critique.

En effet, la révolution semble condamnée à trahir son programme. Comme si, ainsi que l'ont identifié Max Horkheimer et Theodor Adorno à propos de « la critique victorieuse²», le passage de la théorie à la pratique devait invariablement se traduire par une défaite. Au-delà même des questions cruciales de la violence³ et de l'usure du pouvoir⁴ qui constituent sans doute les principaux problèmes politiques et éthiques de l'action révolutionnaire, toutes les révolutions semblent effectivement avoir opéré ce que François Furet (1927-1997) et Mona Ozouf nomment, à propos de la Révolution française, une « transmutation » des idées et des valeurs portées par le travail théorique qui les a précédées. Lors de la Révolution française, cela s'est traduit selon eux par une transmutation des idées de cosmopolitisme, de tolérance et de liberté (héritées des Lumières) en nationalisme, fanatisme et Terreur⁵. Et une transmutation de cet ordre – que l'on peut voir comme une trahison de la théorie critique par sa praxis, et donc, comme une défaite de

¹ Voir, par exemple, l'analyse de Marx sur l'échec de la révolution de 1848 (cf. MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*).

² ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER, Mark, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 14-15.

³ Si elle a échappé aux philosophes du XVIII^e siècle, la question de la violence a été abordée par les révolutionnaires du XIX^e siècle. Citons par exemple les textes de l'anarchiste italien Errico Malatesta (1853-1932), qui mit en garde ses compagnons contre la « fascination pour la terreur » et les incita à « employer les moyens adaptés » à la réalisation de leur projet : des moyens qui « dérivent nécessairement des fins » qu'ils s'assignent (p. 71). Cf. MALATESTA, Errico, *L'Anarchie. Suivi de Le programme anarchiste et autres textes*, 1891-1923, trad. J-M. Mongin, Paris, L'Esprit du Temps, 2021.

⁴ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p. 36 : « Dès que la logique du pouvoir est adoptée, la lutte contre le pouvoir est perdue. ». C'est l'une des thèses centrales du livre.

⁵ FURET, François, OZOUF, Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 290 : « Les idées et les valeurs des Lumières interviennent comme référence permanente dans les conflits politiques et idéologiques de la période révolutionnaire. Mais sur les chemins, combien sinueux, de la révolution s'opère aussi leur transmutation. Le cosmopolitisme se transmute en nationalisme, la tolérance en fanatisme, la liberté en Terreur. Les idées héritées, la révolution les soumet à ses propres mythes, les moule sur ses propres formes. »

la critique victorieuse - s'est ensuite vérifiée, sous une forme ou sous une autre, dans toutes les révolutions de l'histoire. Au point que l'on peut se demander, avec Alain Badiou, si la victoire n'expose pas finalement la lutte révolutionnaire à une forme d'échec plus redoutable encore que l'échec historique : celui qui consiste à « s'apercevoir que c'est en vain que l'on a vaincu¹».

Vaincre en vain : tel est peut-être le constat le plus sévère pour la critique à visée transformative, et la cause essentielle de la fragilisation de l'horizon révolutionnaire qui l'avait guidée au cours des XIX^e et XX^e siècles. Comment expliquer que la révolution se retourne continuellement contre elle-même ? Sans prétendre apporter de réponse définitive à cette question qui n'a cessé, depuis deux cents ans, d'alimenter la théorie critique autant que les débats internes aux mouvements révolutionnaires, tentons d'isoler certains mécanismes récurrents et d'en pointer les conséquences pour la critique.

Le premier problème vient peut-être de ce que le moment révolutionnaire – durant lequel les événements s'accélèrent, *Kairos* et *Krisis* prenant momentanément le pouvoir sur *Chronos* - est un moment de précipitation, où le temps de l'action prend le pas sur celui de la théorie, ce qui peut conduire aux problèmes éthiques que nous avons évoqués plus haut. Non que la pensée et la parole critiques disparaissent dans les moments révolutionnaires : au contraire, ils sont l'occasion d'une surenchère conceptuelle et verbale qui participe à l'exaltation et à la joie propres à ces moments. Mais la pensée et la parole se plient alors à la temporalité révolutionnaire : celle de l'urgence. Ainsi les jugements, les décisions et les déclarations se succèdent au rythme de l'action, si bien que les premiers jours des révolutions victorieuses se caractérisent bien souvent, ainsi que le remarque John Holloway, par une « précipitation presque indécente à vouloir déclarer l'ancien ordre défunt et à vouloir proclamer le nouveau²». Le danger d'une telle précipitation est qu'elle risque d'étouffer la logique dialectique propre à la réflexion critique – logique qui suppose de prendre le temps de la négation – et de lui préférer une approche idéologique qui fige la pensée dans un système. Dès lors, le moment révolutionnaire pourrait receler, par l'importance qu'il accorde à la rapidité de l'action comme de la pensée – autrement dit, par l'attention qu'il accorde à la résolution des problèmes (plutôt qu'à leur explicitation) -, une menace du même type que celle que nous avons identifiée avec Hannah Arendt au sujet de l'impatience de certains théoriciens critiques à maîtriser et à résoudre « le chaos de problèmes » qu'ils avaient mis au jour. Une menace qui réside dans la soumission de la pensée à des résultats, c'est-à-dire dans son obédience au cadre conceptuel moyens-fins qui peut la conduire à l'enfermement dogmatique.

¹ BADIOU, Alain, *L'hypothèse communiste*, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2009, p. 28 : « Si la subjectivité redoute, non pas tant de lutter mais de vaincre, c'est que la lutte expose à la forme simple de l'échec (l'assaut n'a pas réussi), tandis que la victoire expose à sa forme la plus redoutable : s'apercevoir que c'est en vain que l'on a vaincu, que la victoire prépare la répétition, la restauration. »

² HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 239.

Cette menace n'est ni plus ni moins celle d'une rupture de la révolution avec la critique, dont nous avons vu qu'elle devait être un mouvement réflexif incessant pour rester une arme contre le dogmatisme. Nous retrouvons là un écho avec notre analyse du moment « hypercritique » qui coïncide avec l'horizon de la catastrophe et dont nous avons vu qu'il se caractérisait par une injonction à « agir maintenant ». Se pourrait-il que la perception et le sentiment de la catastrophe tiennent lieu, dans l'esprit de certains agents actuels de la critique, de moment révolutionnaire ? Tout se passe en effet comme si, pour la critique radicale d'aujourd'hui, la conscience de la catastrophe tenait lieu de révolution : ne pouvant plus attendre le « bon moment » (l'occasion révolutionnaire), elle déclare d'autorité le temps présent « temps révolutionnaire ». Une proclamation qui tient plus de l'incantation que de la parole performative, puisque nous avons vu que la spécificité de la situation actuelle tenait au prolongement infini de la catastrophe, et donc, à sa compatibilité avec la longue durée : le *Chronos* domestiqué de la transition. Voilà pourquoi Slavoj Žižek sonne juste lorsqu'il parle de « filon de l'urgence théâtralisée¹ » à propos des courants critiques imprégnés de ce qu'il considère comme un « faux sentiment d'urgence² ». Ce qu'il pointe étant l'espèce de comédie - qui n'est peut-être pas sans lien avec la « comédie révolutionnaire³ » que dénonçait Raymond Aron à propos de mai 68 ? -, que jouent militants et théoriciens engagés : une comédie qui leur permet parfois de justifier une « posture fondamentalement anti-théorique. Pas le temps de réfléchir. Il faut agir maintenant⁴ ». Au risque de perdre toute boussole théorique et éthique.

Quoi qu'il en soit, l'existence de cette « théâtralité » qui mime le moment révolutionnaire témoigne bien de la persistance, plus ou moins consciente, d'un horizon révolutionnaire pour la critique. Un horizon troublé, certes, mais pas totalement dissipé par l'écueil, propre au moment révolutionnaire, d'une précipitation de l'action et de la parole pouvant conduire au sacrifice de la dialectique au profit du dogme, et de la théorie au profit de la praxis.

Pour autant, cet horizon résiste-t-il aux autres trahisons de la révolution, et en particulier de l'abandon de la liberté au profit d'autres objectifs ? Selon Hannah Arendt, c'est une telle trahison qui fut à l'origine de ce qu'elle nomme le « désastre » de la Révolution française⁵. En renonçant à la question de la liberté – c'est-à-dire, à la question du « mode de vie politique », qui passe par

¹ ŽIZEK, Slavoj, *Violence*, *op. cit.*, p. 15.

² *Ibid.*, p. 14 : « Penchons-nous sur ce faux sentiment d'urgence qui imprègne le discours humanitaire de la gauche libérale sur la violence : l'abstraction mathématique y côtoie la « réalité factuelle » la plus crue dans la mise en scène de situations de violence diverses – à l'encontre des femmes, des Noirs, des SDF, des homosexuels, etc. « dans ce pays, une femme se fait violer toutes les 6 secondes », ou « lorsque vous aurez fini de lire ces lignes, 10 enfants seront morts de la faim » n'en sont que des exemples parmi d'autres. »

³ ARON, Raymond, *La révolution introuvable, réflexions sur les événements de mai*, Paris, Fayard, 1968, p. 131.

⁴ ŽIZEK, Slavoj, *Violence*, *op. cit.*

⁵ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, *op. cit.*, p. 373 : « La triste vérité est que la Révolution française, qui s'acheva en désastre, a façonné l'histoire du monde, alors que la Révolution américaine, une réussite si triomphale, est, à peu de choses près, demeurée un événement de portée régionale. »

la recherche de « l'isonomie » (l'égalité politique permise par les institutions) et qui se distingue de la « libération », ce « désir de se libérer de l'oppression¹ », en renonçant, donc, à la liberté au profit de la question sociale (celle du « bonheur du peuple²»), la Révolution française aurait cédé, selon elle, au « diktat de la nécessité³».

C'est dans ses deux sens qu'il faut comprendre le terme de « nécessité », puisque Hannah Arendt emploie le mot "*necessity*" aussi bien pour désigner le « besoin » ou la « pauvreté » (que le mot "*need*" indiquerait plus spécifiquement en anglais) que la « fatalité », la « nécessité historique » qui s'oppose à la contingence. Ainsi, lorsqu'elle écrit qu'« au lieu de la liberté, c'est la nécessité qui est devenue la catégorie principale de la pensée politique et révolutionnaire⁴», elle signifie deux choses. D'une part, que la Révolution française (et celles qui l'ont ensuite prise pour modèle) a abandonné les questions relatives à la citoyenneté et à l'exercice de la liberté civile – qui ont trait à « la délibération collective⁵», et que la Révolution américaine a selon elle remarquablement traitées - au profit de la question sociale, c'est-à-dire de la préoccupation pour la misère humaine (qui ne relève pourtant pas, pour elle, du champ politique mais du champ social et biologique : celui du « processus vital⁶»). D'autre part, que, depuis la Révolution française, la révolution a cessé d'être un événement qui avait trait au « commencement⁷ » - c'est-à-dire un événement qui, traversant *Chronos* à la faveur d'une brèche temporelle, pouvait fonder la liberté – pour se transformer en mouvement qui, tout en s'inscrivant dans la linéarité propre au concept moderne d'histoire (c'est-à-dire, dans *Chronos*), se voyait chargé de la nécessité attachée au mouvement cyclique de la vie (et de l'éternel rappel des besoins des corps).

Dès lors, la portée de la trahison (ou, pour reprendre le terme de Mona Ozouf et de François Furet, la portée de la « transmutation ») opérée par la Révolution française pourrait être considérable, à la fois pour la révolution comme mode de changement historique et comme mode de vie politique, et pour la critique comme rapport au monde (à la fois projet, méthode et attitude) qui la justifie et la rend possible. Plus grave encore que la transmutation du cosmopolitisme au nationalisme, de la tolérance au fanatisme et de la liberté à la Terreur, la

¹ *Ibid.*, p. 352.

² *Id.*, p. 378 : « La révolution avait changé de cours ; son but, maintenant, était devenu le bonheur du peuple. »

³ *Id.*, p. 377 : « La pauvreté avilit parce qu'elle impose aux hommes le diktat absolu du corps, c'est-à-dire le diktat absolu de la nécessité [...]. » Soit, dans la version originale : "Poverty is abject because it puts men under the absolute dictate of their bodies, that is, under the absolute dictate of necessity [...].", cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, 1963, 1965, London, Penguin books, 1990, p.60.

⁴ *Id.*, p. 370. Soit, dans la version originale : "Instead of freedom necessity became the chief category of political and revolutionary thought" (ARENDT, Hannah, *On Revolution*, *op. cit.* p. 53).

⁵ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, *op. cit.*, p. 522 : « Le cours de la Révolution américaine raconte une histoire inoubliable [...]. Au cours de ces années décisives [...] le principe combiné de la promesse mutuelle et de la délibération collective se fit jour [...]. »

⁶ *Ibid.*, p. 380 : « La doctrine politiquement la plus pernicieuse de l'époque moderne [...] pose que la vie est le souverain bien et que le processus vital de la société est au cœur même de l'effort humain. »

⁷ *Id.*, p. 341 : « Les révolutions sont les seuls événements politiques qui nous confrontent directement, inéluctablement, au problème du commencement. »

transmutation de la liberté à la nécessité pourrait être responsable du glissement de la conception moderne de l'histoire, passée d'un *Chronos* encore ouvert à l'irruption de *Kairos* et de *Krisis*, à un processus nécessaire (téléologique) renfermant l'immuabilité du cycle à l'intérieur d'une ligne unidirectionnelle tendue vers l'avenir. C'est en tout cas ce que suggère Hannah Arendt lorsqu'elle écrit que « le fait que la nécessité, en tant que caractéristique inhérente à l'histoire, puisse survivre à la rupture moderne du cycle de l'éternel retour et réapparaisse dans un mouvement essentiellement rectiligne et, par conséquent, sans retour à ce qui était connu antérieurement, mais tendu vers un avenir inconnu, ce fait doit son existence non pas à la spéculation théorique mais à l'expérience politique et au déroulement d'événements réels¹» (en l'occurrence, ceux qui, durant la Révolution française, ont fait capituler la liberté devant la nécessité). Aussi, l'abandon, par les acteurs de la Révolution française, de la question de la liberté au profit de la question sociale est-elle pour elle la principale cause de l'acceptation téléologique de l'histoire (et du progrès) qui s'est imposée au XIX^e siècle.

La thèse de Hannah Arendt est évidemment discutable. Pourquoi la liberté épuiserait-elle le sens de la révolution ? Et la Révolution américaine est-elle un exemple si « pur » qu'elle le présente ? Outre que la question du bonheur était aussi centrale (bien que dans une acception individuelle) chez les acteurs de la Révolution américaine que chez ceux de la Révolution française, il est surprenant que la théoricienne du politique n'évoque pas de l'échec de la Révolution américaine à fonder effectivement la liberté pour *tous* les Américains dans un État fédéral qui, s'il s'appuyait bien sur « un corps politique nouveau assez stable pour subir l'assaut des siècles à venir²», n'en demeurait pas moins esclavagiste³. De plus, comment la suivre lorsqu'elle prétend exclure la question sociale du champ politique – c'est-à-dire, de l'espace public où se jouent les affaires humaines -, pour la reléguer à l'espace privé où sont pris en charge les besoins cycliques de la vie biologique ? Pourquoi réduit-elle à un sentimentalisme l'intérêt porté par les révolutionnaires français à la question sociale ? Pourquoi n'y voit-elle qu'un rejet moral de la misère humaine, et pourquoi passe-t-elle sous silence le problème, éminemment politique et éligible à une analyse critique, des injustices et des inégalités sociales ?

¹ *Id.*, p. 372.

² *Id.*, p. 508 : « Le véritable succès que les pères fondateurs américains purent inscrire à leur actif, le simple fait que leur révolution réussit là toutes les autres devaient échouer, c'est-à-dire fonder un corps politique nouveau, assez stable pour subir l'assaut des siècles à venir, [...] fut assuré au moment où la Constitution commença à devenir l'objet d'un « culte » alors qu'elle était à peine entrée en vigueur. »

³ Malgré les premières abolitions qui ont immédiatement suivi la révolution dans les États du Nord, l'esclavage a duré encore près d'un siècle, pour ne prendre fin que par l'adoption du XIII^e amendement de la Constitution américaine adopté par le Congrès le 6 décembre 1865, suivi du XIV^e amendement de 1868 accordant la citoyenneté à toute personne née ou naturalisée ou aux États-Unis et interdisant toute restriction à ce droit, et du XV^e amendement de 1870 garantissant le droit de vote à tous les citoyens des États-Unis. La ségrégation raciale s'étant maintenue dans les états du Sud jusqu'en 1964.

En recouvrant la question sociale sous le terme ambiguë de « nécessité », Hannah Arendt a éludé sa dimension politique, et passé sous silence le problème du mode de production et de répartition des richesses (et donc, de l'organisation et du mode de vie de la communauté sociale composée d'hommes et de femmes pluriels), d'une part, et, de l'autre, le fait que la liberté politique entendue au sens d'« expérience d'être libre » suppose, pour pouvoir s'exercer, un minimum de confort matériel (l'indigence empêchant bien souvent toute autre préoccupation que biologique : se nourrir, se vêtir, se loger, se soigner). Or, si la Révolution française a « trahi » la liberté, c'est bien au nom de cette égalité politique, puisque c'est en vue de l'abolition des privilèges que la bourgeoisie a mis fin à l'Ancien Régime. Et si la Révolution française a « échoué », c'est avant tout parce qu'elle a donné naissance à une société où ont persisté les inégalités et la division en classes économiques. En outre, de même que la question du progrès social ne peut être évincée sans dommage d'une critique attachée à l'idée de progrès, de même la question sociale ne peut sérieusement être exclue d'une critique qui prétend substituer un ordre plus juste à l'ordre établi. Enfin, plus globalement, on peut regretter que, distinguant une « bonne » et une « mauvaise » Révolution, Hannah Arendt ait creusé le sillage de théoriciens néoconservateurs de la guerre froide qui en avaient fait l'un des éléments idéologiques de leur courant¹.

Ces réserves importantes ne nous empêchent pas de retenir de son analyse l'idée essentielle selon laquelle, depuis la révolution Française, la liberté – qui avait pourtant fondé le sens originel de la révolution² - n'est plus ni l'aspiration première de la révolution (l'égalité ou la justice sociale la précédant dans l'ordre des revendications) ni la représentation essentielle attachée à l'horizon de la révolution qui s'est vu chargé, outre de la fatalité d'une rupture historique porteuse d'un ordre meilleur, du souci des conditions de vie matérielles du « peuple », puis des « ouvriers », des « travailleurs », et aujourd'hui peut-être du « vivant ».

Faut-il en conclure que l'articulation de la critique à l'idée de liberté est rompue depuis la Révolution française ? Gardons à l'esprit cette question, à laquelle nous tenterons de répondre progressivement, en particulier lorsque nous aborderons l'analyse de l'horizon de l'émancipation. Pour l'instant, nous devons resserrer notre focale pour traiter plus spécifiquement du rapport de la critique écologique à la révolution. Car, si nous avons noté que le XX^e siècle avait vu surgir des révolutions de part et d'autre de la planète, il est remarquable qu'aucune n'ait eu pour projet l'édification d'une société écologique. Et, si l'horizon de la révolution constitue toujours, malgré

¹ STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières*, op. cit., p. 27 : « La distinction entre une bonne révolution et une révolution utopique, donc mauvaise, devait reprendre du service après la chute du communisme et constitue aujourd'hui l'un des éléments idéologiques du néoconservatisme aussi bien aux États-Unis qu'en France. »

² ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 348 : « Le mot « révolutionnaire » ne peut s'appliquer qu'aux révolutions dont la liberté est le but. ». Elle cite Condorcet.

ses troubles, le point d'appui normatif de la critique, c'est la transition et non la révolution que la critique écologique revendique comme modèle de changement. Que renferment ces constats ?

L'impossible révolution écologique

À la fin des années 1970, la critique écologique est devenue, aux côtés de la critique sociale et de la critique artiste, une modalité à part entière de la critique, fondée sur d'importants travaux théoriques qui allaient être approfondis et poursuivis au cours des décennies à venir. Au même moment, les économies capitalistes connaissaient une grave crise de croissance, tandis que les rapports de force socio-économiques, politiques et idéologiques des sociétés occidentales étaient plutôt favorables à la gauche et donc, à la critique de l'ordre productiviste et consumériste dominant. Les deux facteurs ayant produit ce qui peut être vu comme une occasion historique pour enclencher un mouvement mondial de transformation écologique. Pourtant, les décennies n'ont pas été celles du tournant écologique du monde, mais celles de son tournant néolibéral. Nous avons identifié les mécanismes de captation sur lesquels avait buté la critique, et en particulier la contre-offensive menée par les défenseurs de l'ordre établi, qui ont muselé la critique écologique. Si bien que la critique et les forces politiques écologiques sont passées à côté de cette occasion historique de transformation. Une défaite qui s'est ensuite poursuivie jusqu'à nos jours avec l'échec de tout « projet cohérent et concret de « société écologique »¹».

Pour autant, cette occasion historique n'était pas à proprement parler une occasion révolutionnaire. En effet, même si le projet écologique a toujours contenu en puissance une mise en cause du capitalisme (dans la mesure où, reposant autant sur l'exploitation des ressources naturelles que sur celle du travail humain, ce modèle économique menace directement la viabilité de la planète), la critique écologique est restée marginale dans les grands mouvements révolutionnaires du XIX^e et XX^e siècles - et en particulier dans le marxisme qui, bien que traversé de tensions internes et non exempt d'une sensibilité écologique, a fait de la grande industrie et du productivisme la condition de l'avènement du communisme² -, et elle est plutôt apparue, jusqu'à la fin du XX^e siècle, comme un projet alternatif à celui des gauches révolutionnaires. Rappelons d'ailleurs que la critique écologique a pu se situer aussi bien à gauche qu'à droite de l'échiquier politique³ (la critique de la modernité technoscientifique, par exemple, ayant été menée en particulier par des cercles conservateurs voire réactionnaires, ce qui a d'ailleurs pu la

¹ AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, op. cit., p. 681 : « Ni la gauche la plus productiviste ni la gauche écologique hétérodoxe en gestation ne furent en mesure de faire face aux défis des années 1970-1980, et on peut dire qu'en un sens elles furent l'une et l'autre vaincues. Cette défaite a été aussi celle de tout projet cohérent et concret de « société écologique. »

² *Ibid.*, Chapitre 2. « Les destinées du marxisme, entre éco-socialisme et productivisme », p. 147-213.

³ *Id.* Chapitre 4. « La brèche intellectuelle des années 1930 : l'écologie entre conservatisme et progressisme », p. 307-389.

rendre difficilement audible à gauche¹). Et peut-être cette trajectoire singulière - marginale, hors des sentiers révolutionnaires et difficilement classable politiquement – explique-t-elle qu'il ait été si naturel pour la critique écologique d'adopter le concept de transition lorsqu'il s'est imposé dans les années 1990 comme nouveau modèle de changement historique ?

Désignant d'abord la situation économique-politique des pays de l'ex-bloc soviétique (qui enduraient les plans dits « d'ajustement », administrés par le FMI depuis Washington), mais aussi des pays de l'Amérique latine (qui, sortis des dictatures dans les années 1980, faisaient eux aussi l'expérience des réformes de structure du FMI et de la banque mondiale), mais encore de la Chine (qui s'ouvrait à l'économie de marché) ou de l'Afrique du Sud (qui abolissait l'apartheid), le concept a ensuite été appliqué à toute forme d'instabilité politique - des guerres aux bouleversements sociaux², en passant par la précarité ou l'« exclusion³ », instabilité (ou crise) considérée comme le symptôme « transitoire » du passage nécessaire d'un état à un autre. Et c'est toujours dans ce sens que l'on parle aujourd'hui de « transition démographique », de « transition migratoire », de « transition numérique », et donc, de « transition écologique ».

Nous avons déjà noté la dimension conservatrice du concept qui, en passant sous silence la brutalité et en masquant l'incertitude propres au changement (la transition contenant déjà sa finalité), c'est-à-dire en faisant disparaître toute négativité attachée au moment de crise, neutralise son potentiel subversif et empêche sa rencontre explosive avec la critique :

« On nous fait toujours le coup de la Transition pour interdire la véritable transformation. Ivresse d'un changement trompeur, un changement simulé, parsemé dans les discours, fredonné dans les tubes, imposé comme un dogme alors que la fable du Passage de la Transition n'est là que pour dissimuler les permanences, masquer les continuités honteuses, pour rendre impensables, éternellement anachroniques, l'idée même d'un changement, collectif ou séditieux, la simple possibilité d'autre chose⁴ ».

constate ainsi l'historien des idées François Cusset. Cet effet anesthésiant attaché à la nécessité, tant du passage (que la transition suppose en cours) que de la finalité (que la transition contient déjà), pourrait expliquer l'impuissance politique de la contestation écologique.

¹ *Id.* p. 507 : « La critique de la modernité technoscientifique était d'autant plus difficilement audible à gauche qu'elle se trouvait souvent déployée par des cercles conservateurs, voire réactionnaire. ». Voir aussi « Des résistances minoritaires, de l'École de Francfort à l'écologie scientifique », p. 480-489.

² Rappelons toutefois que les années 1990 ont aussi été marquées par les guerres (Yougoslavie, Tchétchénie, Congo), les guerres civiles (Algérie, Rwanda), mais aussi les soulèvements populaires, et même révolutionnaires (le plus emblématique étant le soulèvement zapatiste survenu en 1994 au Chiapas (Mexique), devenu l'une de références fondatrices du mouvement altermondialiste).

³ CUSSET, François (dir.), *Une histoire (critique) des années 1990*, *op. cit.*, « Pouvoirs/ résistances », *op. cit.*, p. 31 : « l'exclusion [est] l'autre keyword de la décennie. »

⁴ *Ibid.*, Introduction, p. 7-15, p. 9.

Car c'est bien à l'horizon de la transition que se construit, depuis trente ans, la critique écologique. « Le concept de transition joue un rôle de plus en plus important dans le discours et l'action écologistes, au point de se substituer peut-être à celui de développement durable¹», lit-on par exemple à l'entrée « transition » du *Dictionnaire de la pensée écologique* (2015). Si l'auteur de l'article précise que le sens comme le rôle de la transition ne sont pas dépourvus d'ambiguïté (ce qui permet au concept de s'imposer aussi bien comme « cri de ralliement d'activistes radicaux » que comme programme de « nouvelles formes d'action publique » ne prétendant pas remettre en cause le modèle capitaliste), il contient toujours le sens que nous venons d'identifier comme passage nécessaire d'un état à un autre. Ainsi, bien que le dictionnaire propose deux points de vue sur le concept (alors qu'il ne contient pas d'entrée « révolution »), ces points de vue convergent sur la *nécessité*, le caractère à la fois « inéluctable et déjà engagé² » de la transition écologique qui doit irréductiblement conduire le système économique et productif actuel vers un système plus sobre et, de ce fait, plus durable³.

Présentée ainsi, comme une évolution naturelle du système économique (qui, à l'instar des êtres vivants confrontés à une raréfaction de leurs ressources, « s'adapte » en se transformant) - une évolution ne dépendant donc, pour avoir lieu, ni de l'opinion, ni de la délibération, ni de la mobilisation d'hommes et de femmes -, la transition écologique se présente non seulement comme un concept non révolutionnaire, mais aussi comme un concept fondamentalement apolitique. La transition écologique supposant un mouvement en cours qui contient déjà sa propre finalité, il ne revient pas aux hommes et aux femmes d'en décider ni le déclenchement ni la destination : seules relèvent de l'action humaine sa vitesse d'exécution (« les individus ou les communautés pouvant faire le choix de s'y engager plus rapidement et plus fortement ») et son « orientation et sa canalisation », c'est-à-dire sa *gestion* (au moyen, par exemple, de techniques empruntées à l'ingénierie). Ajoutons que l'irruption récente, en France, dans les discours d'hommes et de femmes politiques de gauche comme de droite, du terme de « planification⁴ » - qu'ils semblent peu soucieux d'exhumer du vocabulaire bureaucratique cher aux régimes totalitaires, et dont ils imaginent sans doute qu'il ajoute de la volonté et de la puissance à l'idée

¹ BOURG, Dominique, PAPAUX, Alain, *Dictionnaire de la pensée écologique*, *op. cit.*, entrée « Transition (point de vue 2) », par P-M. Boulanger, p. 1011-1015, p. 1015.

² *Ibid.*, entrée « Transition (point de vue 1) », par Alain Grandjean et Hélène Le Teno, p. 1006-1011, p. 1007 : « Il s'agit d'un processus inéluctable, déjà engagé. ». Le deuxième article la présente comme un processus en cours, à accompagner par des techniques de gestion spécifiques : le *transition management* (cf. article « Transition (point de vue 2) », *op. cit.*, p. 1013).

³ *Id.*, entrée « Transition (point de vue 1) », *op. cit.*, p. 1007 : « L'évolution vers un modèle beaucoup plus sobre est une *nécessité* pour limiter les tensions si l'on observe que notre modèle actuel, dénué de bon sens sur le plan écologique, est devenu aussi une cause d'inégalités sociales majeures et croissantes [...] ». C'est moi qui souligne.

⁴ Étude de la *Fondation Terra Nova* datée du 4 mai 2022, « « La planification écologique » selon Jean-Luc Mélenchon et selon Emmanuel Macron : un exercice de comparaison », par Marine Braud.

de « transition » - l'usage de ce terme confirme selon nous ce biais technique et gestionnaire propre à l'approche dominante actuelle de la question écologique.

Ces observations concordent avec l'analyse que nous avons faite de la « domestication de l'engagement », en particulier le cantonnement de la critique écologique au champ domestique (l'*oikos*) où les choses se « managent » mais ne se « gouvernent » pas. Il se pourrait, dès lors, que ce repli ne résulte pas seulement d'un processus de captation, mais provienne aussi de l'horizon de la transition à l'aune duquel se place la critique écologique. À moins que le caractère apolitique de transition écologique ne soit pas seulement dû à l'idée de nécessité dont sont chargés les concepts de transition et de planification, mais aussi, encore plus fondamentalement, à l'origine même du concept d'écologie qui, précisément, n'est pas un concept politique¹ ?

En effet, lorsqu'il fut inventé par l'économiste allemand Ernst Haeckel (1834-1919) en 1866², le terme d'écologie ne désignait pas la politique du vivant, mais la science et l'économie de la nature. Et c'est bien comme une « *oeconomia naturae*³ » - c'est-à-dire, comme une science permettant de gérer et de maintenir en ordre l'*oikos*, l'espace clos de la « maison-terre » dont il s'agissait de respecter l'harmonie voulue par Dieu⁴ - que l'écologie a été pensée originellement par les savants des Lumières, tels le naturaliste et géographe Alexander von Humboldt (1769-1859) ou le biologiste Carl Von Linné (1707-1778). Et c'est toujours le respect de l'organisation immuable d'un vivant interdépendant et partageant une « maison » commune, associé à la conviction de la nécessité de son projet, qui sous-tendent aujourd'hui la pensée écologique.

Au bout du compte, que cela résulte du concept d'écologie lui-même ou de l'horizon troublé de la révolution - qui renferme désormais à la fois l'injonction à « agir ici et maintenant », l'obsession pour la vie biologique (santé et bien-être des êtres vivants qu'il s'agit de préserver plus que d'améliorer, puisque la catastrophe s'est substituée au progrès), et la foi en la nécessité historique du changement -, il se pourrait que l'idée de liberté soit tout simplement absente de la pensée écologique. Quelles conséquences tirer de ce constat ? Révolution et transition sont-ils les deux noms d'un même horizon d'où a disparu la question de la liberté ? Cette disparition peut-elle expliquer les échecs historiques des expériences révolutionnaires qui l'ont suivie, et éclairer en particulier leur incapacité à fonder et à préserver la liberté⁵ ? Par ailleurs, l'écologie politique

¹ Nous devons cette hypothèse au philosophe Emanuele Coccia (séminaire « Histoire critique de la pensée écologique », donné à l'EHESS de novembre 2021 à mars 2022).

² HAECKEL Ernst, *Generelle Morphologie der Organismen*, 1866, Berlin, De Gruyter, 1988.

³ LINNÉ, Carl Von, BIBERG, Isaac Isaacson, *Oeconomia Naturae*, 1749, Whitefish, Kessinger Publishing, 2010.

⁴ *Ibid.* : « Toutes les choses ont été ordonnées entre elles selon une succession et un lien afin de tendre à la même fin ultime. Une large cohorte de fins intermédiaires servent cette fin. » (trad. : E. Coccia, lors du séminaire « Histoire critique de la pensée écologique », *op. cit.*).

⁵ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, *op. cit.*, p. 525 : « Finalement, il est parfaitement vrai, et c'est bien regrettable, que la plupart des révolutions, loin de réaliser la *constitutio liberatis*, n'ont même pas été capables de garantir constitutionnellement les droits et les libertés civils [...] ». Même si ces assertions peuvent paraître péremptoires, nous n'avons pas trouvé comment la contester.

est-elle une chimère, et prétendre politiser l'écologie est-il voué à l'échec, dans la mesure où l'écologie, qui suppose un ordre de la nature à respecter et à défendre en l'administrant le mieux possible, s'avèrerait non seulement conservatrice mais peut-être aussi incompatible avec la liberté humaine, cette faculté de rompre l'ordre en commençant quelque chose de nouveau ? Si tel était le cas, la critique écologique serait-elle condamnée à l'impuissance pratique, tandis que l'ingénierie écologique – planification, "*transition management*"¹, recours à l'assistance algorithmique et aux techniques d'incitation comportementales, etc. – pourraient apparaître comme la seule voie possible pour faire émerger une société écologique ?

Ces questions éclairent d'un jour nouveau l'impuissance actuelle de la critique écologique. Au-delà des mécanismes conservateurs intrinsèques au concept de transition, il se pourrait que les représentations associées à l'horizon où se mêlent transition et révolution – et où le principe de nécessité a terrassé celui de liberté, faisant de la protection d'un « vivant » (humain et non humain) supposé naturellement bien ordonné le but indiscutable de la politique, et érigeant en dogme l'idée d'une transformation inévitable, déjà en cours et dont le sens n'est pas fixé par les hommes et les femmes mais s'impose du contexte catastrophique actuel -, il se pourrait que ces représentations privent la critique de toute efficacité pratique. Le moins que l'on puisse dire est que nous sommes bien loin de l'idée moderne de révolution, cette idée « inextricablement liée », selon Hannah Arendt, « à l'idée que le cours de l'histoire, brusquement, commence à nouveau, qu'une histoire entièrement nouvelle, une histoire jamais connue ni contée auparavant, va se dérouler² ». Une idée, elle, profondément politique, par la place qu'elle accorde à l'action et à la parole humaines, et en particulier à la faculté de commencer quelque chose de neuf et d'inattendu (ce en quoi consiste précisément, pour Hannah Arendt, la liberté politique³).

À moins que la persistance de l'horizon révolutionnaire, aussi confus et dévoyé soit-il, ne laisse encore ouverte la possibilité, pour une critique qui renouerait avec l'esprit originel de la révolution, de dégager une voie par laquelle associer écologie et liberté ?

Retrouver l'esprit de la révolution ?

Dans le dernier chapitre de *De la révolution* (1965), Hannah Arendt part à la recherche du « trésor perdu⁴ » de la tradition révolutionnaire. Selon elle, « l'esprit originel » de la révolution - qui contient les principes de liberté publique, de bonheur public et de sens civique -, a été perdu suite au désintérêt des révolutionnaires des XIX^e et XX^e siècle pour la Révolution américaine, ainsi

¹ BOURG, Dominique, PAPAUX, Alain, *Dictionnaire de la pensée écologique*, op. cit., article « Transition (2) », op. cit., p. 1013.

² ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 348.

³ ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », op. cit., p. 738.

⁴ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., chapitre VI, « La tradition révolutionnaire et son trésor perdu », p. 523-584.

qu'à l'incapacité des Américains à se souvenir que c'est une révolution qui a donné naissance aux États-Unis et à s'intéresser théoriquement aux problèmes politiques¹.

Ce trésor perdu, qui n'est autre que la liberté civile, ne doit pas être confondu selon elle avec l'acte de libération, cette expérience rebelle et démolisseuse accompagnée d'un lourd pathos, propice aux violences. La liberté civile, elle, est un acte de fondation et de reconstruction qui doit passer par la réforme des institutions politiques. Car ce sont les institutions qui peuvent, selon la théoricienne du politique, préserver l'esprit révolutionnaire une fois la révolution parvenue à son terme : ce sont elles qui peuvent résoudre le conflit qui ne manque jamais de surgir « entre le gouvernement et le peuple, ceux qui sont au pouvoir et ceux qui y ont été installés, entre les représentants et les représentés », et éviter qu'il ne « tourne au vieux conflit entre gouvernants et gouvernés et, fondamentalement, à la lutte pour le pouvoir ». Aussi l'attention constante aux institutions politiques est-elle selon elle essentielle pour préserver l'esprit révolutionnaire, ainsi que l'avait pressenti le troisième président des États-Unis Thomas Jefferson (1743-1826), dont Hannah Arendt rappelle qu'il avait notamment proposé de prévoir dans la Constitution une révision périodique à chaque génération, et surtout de faire reposer le système de représentation démocratique sur des « Républiques élémentaires » : les districts.

C'est précisément là, dans ces « Républiques élémentaires » ayant la « forme politique du plus petit des villages²», que pourrait se cacher le trésor perdu de la révolution. Qu'on les nomme districts, Communes, *Soviets* ou Conseils, ces organes populaires qui surgissent spontanément lors d'épisodes révolutionnaires et qui semblent toujours « décidés à survivre à la révolution³» (et, sans doute pour cela, toujours détruits par les « révolutionnaristes professionnels⁴» qui aspirent à prendre le pouvoir et non à maintenir l'esprit de la révolution) sont, selon Hannah Arendt, des « espaces de liberté » où se joue tout à la fois l'ordre et l'action et où peuvent donc être posés les fondements d'un ordre nouveau⁵.

Au moment où elle écrit, elle a à l'esprit l'expérience des conseils hongrois apparus lors de la révolution de 1956. Mais elle évoque aussi bien les « sociétés révolutionnaires » écrasées par le gouvernement des Jacobins, les assemblées municipales que les pères Fondateurs n'ont pas

¹ *Id.*, p. 527 : « S'il est indiscutable qu'une connaissance livresque et une réflexion théorique véritablement de grande envergure ont construit le cadre de la République américaine, il n'en reste pas moins que cet intérêt porté à la pensée et à la théorie politiques devaient se tarir dès l'achèvement de la tâche entreprise. »

² *Id.*, p. 561 : Hannah Arendt cite Karl Marx, qui aurait découvert dans la Commune de Paris « la forme politique permettant de réaliser l'émancipation économique du travail » (cf. MARX, Karl, *La guerre civile en France 1871*, 1871, Paris, éditions sociales, 1968).

³ *Id.*, p. 560.

⁴ *Id.*, p. 564.

⁵ *Id.*, p. 567 : « Les conseils ont toujours été à la fois des organes d'ordre et d'action, et c'est justement leur aspiration à poser les fondements d'un ordre nouveau qui les a menés au conflit avec les révolutionnaires professionnels, lesquels entendaient les réduire à des organes d'exécution de l'activité révolutionnaire. »

réussi à incorporer dans la Constitution, ou encore les *Soviets* mutilés et pervertis par le parti bolchévique. Toutes ces expériences ayant eu selon elle en commun de ne prétendre instaurer « ni paradis sur terre, ni société sans classes, ni rêve de fraternité socialiste ou communiste », mais « la vraie République », c'est-à-dire « une forme nouvelle de gouvernement qui eût permis à chaque membre de la société moderne de devenir « participant » aux affaires publiques¹ ». Elles ont été, autrement dit, des associations volontaires qui ne sont pas sans rappeler les « institutions libres » décrites par Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* (1835), ces associations qui permettent aux citoyens de faire l'usage de leurs droits civiques en participant à l'administration de leur « portion de territoire² ». En définitive, ces expériences ont été des « expériences d'être libre³ » : des expérimentations concrètes de la liberté comme mode de vie politique où chacun, par « le principe combiné de la promesse mutuelle et de la délibération collective », se trouvait en mesure d'explorer l'aptitude humaine à commencer quelque chose de nouveau.

Finalement, ces « petites Républiques⁴ » qui opposent le principe de liberté à celui de nécessité historique pourraient attester que la révolution n'est pas le résultat d'une force irrésistible mais le produit de paroles, d'actes et d'événements spécifiques. Malheureusement, ces expériences ont aussi en commun d'avoir échoué, le système des partis ayant triomphé de celui des conseils. Pour Hannah Arendt, la raison du « succès spectaculaire du système des partis et l'échec non moins spectaculaire du système des conseils » est l'essor de l'État-nation qui « exalta le premier et écrasa l'autre⁵ ». Ajoutons, avec l'historien Eric Hobsbawm (1917-2012), que « l'extraordinaire entreprise de Lénine » qui consista, lors de la Révolution russe, à transformer un soulèvement populaire incontrôlable et anarchique en un pouvoir unique (celui du parti bolchevique) a certainement « absorbé » ensuite, durant une grande partie du XX^e siècle, les autres traditions sociale-révolutionnaires, « personne d'autre n'offrant à la fois d'interpréter le monde et de le changer, ou ne paraissant mieux à même de le faire⁶ ».

À moins que, comme l'avance John Holloway, qui se pose au fond la même question qu'Hannah Arendt (« comment préserver l'esprit révolutionnaire une fois la révolution parvenue à son terme ? »), le problème ne vienne plus fondamentalement de la question du pouvoir ? En effet, selon lui, toute prise de pouvoir d'État est vouée à l'échec dans la mesure où, l'État étant

¹ ARENDT, Hannah, *De la révolution*, op. cit., p. 569.

² TOCQUEVILLE, de, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, 1835, tome II, Paris, Gallimard, 1961, chapitre IV, p. 148-153, p. 150 : « Les législateurs de l'Amérique n'ont pas cru [...] qu'il suffisait d'accorder à la nation tout entière une représentation d'elle-même : ils ont pensé que, de plus, il convenait de donner une vie politique à chaque portion de territoire, afin de multiplier à l'infini, pour les citoyens, les occasions d'agir ensemble, et de leur faire sentir tous les jours qu'ils dépendent les uns des autres. »

³ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 353.

⁴ *Ibid.*, p. 358.

⁵ *Id.*, p. 353.

⁶ HOBBSAWM, Eric. J., *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^{ème} siècle 1914 - 1991*, 1994, trad. Centre national du livre, Paris, éditions Complexe & Le monde diplomatique, 1999, p. 110.

immergé dans le réseau de relations sociales propre à l'ordre dominant dont il ne peut être ni isolé ni autonomisé, la conquête du pouvoir étatique ne peut conduire qu'à « une canalisation de la révolte¹ » - ce que nous appelons une captation, quand ce n'est pas une transmutation ou une trahison. C'est pourquoi il propose de « changer le monde sans prendre le pouvoir », c'est-à-dire de viser la dissolution du pouvoir et non sa conquête. Une dissolution qui pourrait passer, selon lui, par le refus d'« engendrer » le capital, c'est-à-dire par le refus de produire, de laisser le « faire » se fétichiser lorsqu'il se transforme en travail. Une grève générale en quelque sorte, rendue possible par « la critique, comprise comme un mouvement analytique et génétique² » visant la récupération du « faire social » (c'est-à-dire, la réappropriation du travail par les travailleurs). La révolution devenant alors, non plus la rupture historique qui permet la destruction du capital, mais le mouvement d'insubordination constant et répété au travail aliéné.

Cette thèse est discutable. À l'instar du philosophe et militant trotskiste Daniel Bensaïd (1946-2010), nous pourrions regretter son « abstraction spectrale³ ». Comme les jeunes hégéliens, dont nous avons vu avec Marx qu'ils pratiquaient une « Critique absolue » prenant les idées pour la réalité, John Holloway pourrait en effet, en refusant l'exercice du pouvoir, faire de la « Révolution » en concept pur, une fiction privée d'efficacité. Car il ne suffit pas de « crier-contre⁴ » - ni même, à la manière de Bartleby, de « préférer ne pas⁵ » participer à l'oppression, à l'exploitation ou à la déshumanisation des travailleurs - pour mener une révolution. Néanmoins, en actualisant l'idée d'une praxis révolutionnaire entendue, non pas comme une rupture ou un aboutissement mais comme *un mouvement* critique – ce que Marx nomme « le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses⁶ » et que John Holloway conçoit comme double, articulant un mouvement analytique à un mouvement génétique⁷ -, il ouvre des perspectives intéressantes pour penser la critique transformative contemporaine.

Des perspectives qui ne sont d'ailleurs pas limitées au champ théorique, puisque sa réflexion est inspirée par l'expérience zapatiste⁸ qu'il connaît bien, vivant au Mexique depuis 1991. Il se trouve que cette expérience peut être considérée comme un exemple historique (peut-être

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Id.*, p. 167.

³ BENSÂID, Daniel, « John Holloway : révolution sans la révolution », texte écrit pour l'ouvrage collectif *Planète altermondialiste*, coordonné par Chiara Bonfiglioli et Sébastien Budgen, coll. « La Discorde », éditions Textuel, 2006.

⁴ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p. 212 : « Notre point de départ – auquel nous revenons sans cesse – est notre cri. C'est là que doit commencer la question du sujet critique révolutionnaire. Le cri n'est pas un cri dans l'abstrait. C'est un *cri-contre* : contre l'oppression, contre l'exploitation, contre la déshumanisation. »

⁵ MELVILLE, Herman, *Bartleby le scribe*, 1853, trad. P. Leyris, Folio, 1996.

⁶ MARX, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 321.

⁷ HOLLOWAY, John, *Changer le monde*, *op. cit.*, p. 161 : « La critique acquiert un double mouvement : l'un analytique, l'autre génétique, le premier consistant à aller au-delà des apparences, le second à tracer l'origine ou la genèse du phénomène critiqué. »

⁸ Le zapatisme est une expérience de transformation sociale et politique radicale menée au Mexique depuis 1994 par les membres de l'EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Il repose notamment sur l'autonomie des territoires du Chiapas où est implantée l'EZLN.

unique à ce jour ?) de réussite d'un système de conseils. En effet, elle se fonde sur l'organisation de gouvernements autonomes qui articulent l'échelle de la communauté – chaque village disposant d'une assemblée où sont débattues et tranchées les questions d'intérêt commun (gestion des terres communautaires, travail collectif, entretien des biens communs, etc.) –, de la municipalité où des représentants élus des communautés pour des mandats courts et révocables à tout moment organisent la vie municipale, et du gouvernement de la zone où des représentants délégués se relaient par courtes périodes pour administrer le territoire¹.

En définitive, et bien qu'il ne s'agisse évidemment pas de faire de Hannah Arendt une figure tutélaire du zapatisme ou de l'anarchisme, les réflexions de la théoricienne et du militant irlandais pourraient converger. Peut-être ont-ils découvert une voie concrète par laquelle la critique pourrait retrouver et maintenir « l'esprit de la révolution », et par laquelle la critique écologique, notamment, pourrait inventer un nouveau paradigme de l'écologie qui rendrait possible la mise en œuvre d'une véritable écologie politique ? Une voie qui, en permettant de penser la révolution hors du cadre conceptuel moyens-fins - la prise de pouvoir n'étant plus la fin de la révolution, et la révolution n'étant plus la fin de l'action, mais se concevant comme « une expérience d'être libre » (c'est-à-dire, un mouvement réel qui abolit l'état de choses), renouerait avec le principe de liberté. Une voie, au bout du compte, qui, en associant la participation politique effective et le travail productif librement organisé, permettrait d'expérimenter concrètement l'idée marxienne de « coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ».

À la recherche d'une écologie politique

« La coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme *praxis révolutionnaire*² » écrit Marx dans la deuxième thèse sur Feuerbach. Voilà peut-être ce qui pourrait fonder un nouveau paradigme écologique d'où pourrait germer une véritable écologie politique, c'est-à-dire une politique qui articulerait à la question du soin et du respect du vivant celles de la liberté et de la justice sociale.

Il ne s'agirait plus de considérer un ordre donné de la nature, qu'il faudrait cesser de mutiler (et au contraire de préserver), mais la production du monde – un monde inséré dans la nature et dont font partie les hommes – par *l'activité humaine prise dans son milieu*. C'est ainsi que nous comprenons « la coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ». Le

¹ Sur le zapatisme, voir notamment BASCHET, Jérôme, *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, Paris, La Découverte, coll. l'horizon des possibles, 2014.

² MARX, Karl, « Thèses sur Feuerbach », *op. cit.*, 3^e thèse, p. 233.

« milieu » pouvant être entendu à la fois comme l’environnement naturel dans lequel se déroule la vie matérielle des êtres vivants, comme le « bain culturel » (celui des représentations, des imaginaires, des idéologies) dans lequel sont immergés les membres des sociétés, et finalement comme le « monde » plus stable et plus durable qu’eux-mêmes dans lequel séjournent les êtres humains. Et « l’activité humaine » pouvant être comprise comme la *vita activa* qui mêle l’action politique (elle-même mettant en jeu à la fois parole et actes) et le travail (dans lequel nous regroupons l’activité cyclique de soin du vivant et l’œuvre, c’est-à-dire la production d’artefacts). Enfin, par la « la coïncidence de la transformation du milieu et de l’activité humaine », il faut comprendre une seule et même transformation, l’une (celle du « milieu ») engendrant l’autre (celle de « l’activité humaine »). C’est dans cette coïncidence, que Marx nomme « praxis » ou encore « activité pratiquement critique¹», que pourrait se loger selon nous une véritable écologie politique. En quoi consisterait-elle concrètement ? En premier lieu, en une ré-articulation théorico-pratique du souci pour les conditions matérielles de la vie biologique (la protection et le soin du « vivant ») et celui de la *pluralité* : aussi bien la pluralité humaine qui fonde et donne sa vitalité à la vie politique², que celle de la biodiversité (qui a trait à la pluralité - contingente, instable et toujours menacée - des espèces, quand l’écologie a trait à « l’ordre de la nature »).

Avant d’essayer d’éclaircir l’articulation entre l’écologie et la pluralité politique (c’est-à-dire, son articulation à la démocratie), remarquons que l’écologie se prête déjà - aussi peu politique que soit son paradigme actuel et aussi désarmant que soit l’horizon troublé mêlant révolution (dévotée) et transition à l’aune duquel elle se place -, à des expériences politiques proches de celles des conseils, des communes ou des « petites Républiques ». Autrement dit, elle se prête déjà à des expériences similaires à celles des communautés zapatistes, où « coïncident la transformation du milieu et de l’activité humaine » c’est-à-dire « la transformation de l’homme par lui-même ». Ces expériences concrètes de l’« isonomie » et de la délibération collective, ces lieux où pourrait encore se loger « le trésor perdu de la révolution », ce sont par exemple les Zones à Défendre (ZAD)³, mais aussi les places occupées⁴ ou encore, dans une certaine mesure (et en restant conscients qu’elles n’ont pas tout à fait le caractère politique des deux premières),

¹ *Ibid.*, première thèse, p. 232 : À propos de Feuerbach : « Il ne comprend donc pas la signification de l’activité « révolutionnaire », de l’activité « pratiquement critique ». »

² ARENDT, Hannah, « Politique et pluralité humaine », *op. cit.*, p. 167-168 : « la politique repose sur le fait de la pluralité des hommes (et) traite de l’existence commune et mutuelle d’êtres différents. »

³ Les ZAD désignent en France, en Belgique et en Suisse une forme de squat à vocation politique, la plupart du temps à l’air libre, et généralement destinée à s’opposer à un projet d’aménagement.

⁴ L’occupation de places peut se définir comme l’appropriation physique et symbolique d’un espace public urbain central dans le cadre d’une action collective. Au-delà de la référence historique à Tiananmen en 1989 à Pékin, l’occupation de places est associée depuis 2011 aux « révolutions arabes » et aux mouvements « Indignés » et ‘*Occupy*’. Évoquons la place Tahrir au Caire, la place de la Kasbah à Tunis, la Puerta del Sol à Madrid, la place Syntagma à Athènes, *Occupy Wall Street* (2011) à New York, la place de la République investie lors du mouvement « Nuit debout » en 2016 à Paris, et plus récemment le mouvement populaire et social de l’automne 2019 au Chili, qui a conduit à l’élection à la présidence du jeune militant de gauche, Gabriel Boric. Pour une analyse sociologique, politique et philosophique de ces mouvements, voir notamment GÖLE, Nilüfer, RECHTMAN, Richard, LAUGIER, Sandra et COHEN, Yves, *Revendiquer l’espace public*, Paris, CNRS Éditions, 2022.

les coopératives¹. Bien entendu, ces expériences sont hétérogènes et toutes ne font pas de l'écologie leur motivation essentielle. Mais c'est bien le cas des ZAD, ainsi que de la plupart des coopératives (qui associent en général à un projet social une ambition écologique). Quant aux mouvements des places, qui sont apparus à une époque de prise de conscience écologique, il n'est pas rare qu'ils articulent des mots d'ordre écologiques à leurs revendications politiques et sociales (anticapitalisme, antiracisme, demande de participation démocratique, etc.). Toutes ces expériences ayant en commun avec les communautés zapatistes de se situer à petite échelle – la zone, la place, ou encore le territoire d'implantation de l'entreprise –, et de placer la question de liberté - c'est-à-dire, la question de la participation réelle des hommes et des femmes aux affaires publiques (ou, pour ce qui concerne les coopératives, à la finalité et à l'organisation du travail) - au centre de leur démarche. Enfin, elles regroupent des militants, des citoyens ou des travailleurs qui ont recours, lorsque le rapport de forces le nécessite, à un mode d'action dont Hannah Arendt avait perçu le potentiel politique dans les années 1970 : la désobéissance civile.

Au moment où elle publiait son texte consacré la désobéissance civile², les États-Unis étaient confrontés concomitamment à une hausse de la criminalité, aux mouvements des droits civiques (conduits, depuis l'assassinat de Martin Luther King en 1969, par le *Black Panther Party*) et aux mouvements de protestation contre la guerre du Vietnam. Elle voyait dans la convergence de ces phénomènes la confirmation de la crise de l'autorité dont elle avait analysé les ressorts dix ans plus tôt³. Mais elle ne s'en est pas tenue là. Partant du constat selon lequel « les changements résultent toujours d'une action extra-juridique⁴», elle a vu dans cette forme de mobilisation collective et non-violente une voie prometteuse pour viser soit des « changements désirables et nécessaires » soit « une restauration désirable et nécessaire du *statu quo*⁵» lorsque les gouvernements ne sont plus à la hauteur des situations historiques. C'est pourquoi, après avoir distingué clairement la désobéissance civile de l'objection de conscience - cette désobéissance personnelle justifiée par la conscience individuelle, avec laquelle elle est souvent confondue (notamment depuis que le philosophe Henri D. Thoreau (1817-1862) l'a théorisée⁶) et dont nous pouvons noter qu'elle s'apparente à ce que Reinhart Koselleck nomme « la censure du particulier⁷», elle propose de « faire une place à la désobéissance civile non seulement dans

¹ Une coopérative est une entreprise qui se caractérise par la participation économique des membres, en capital et en opérations. Son organisation et son fonctionnement sont caractérisés par des principes et des valeurs qui fondent sa participation au « bien commun », quel que soit son objet ou son secteur d'activité. En 2021, on comptait 3 600 coopératives en France, soit 67 000 emplois (source : les-scop-coop).

² ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, op. cit., « La désobéissance civile », 1970, p. 877-913.

³ ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture*, op. cit., « Qu'est-ce que l'autorité ? », p. 671-717.

⁴ ARENDT, Hannah, « La désobéissance civile », op. cit., p. 898.

⁵ *Ibid.*, p. 894.

⁶ THOREAU, Henry-David, *De la désobéissance civile*, 1846, trad. E.J.L., Paris, Libro, 2016.

⁷ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 58.

langage politique mais aussi dans notre système¹». Autrement dit, de l'introduire dans les institutions politiques. Pour elle, en effet, « la désobéissance civile n'est pas autre chose que la forme la plus récente de l'association volontaire² » (c'est-à-dire, des « institutions libres » décrites par Tocqueville), et donc des Conseils, dont nous avons vu qu'ils renfermaient le trésor perdu de la révolution. Par conséquent, la désobéissance civile pourrait s'avérer un contre-pouvoir précieux pour pallier « l'impuissance en dernier ressort du contrôle juridictionnel³ » et « changer les choses » pour « des minorités organisées, unies par des décisions communes, plutôt que par une communauté d'intérêts, et par la volonté de s'opposer à la politique gouvernementale, même lorsqu'elles peuvent estimer que cette politique a le soutien de la majorité⁴ ».

Encore une fois, il ne s'agit pas de faire de Hannah Arendt une pionnière du zadisme ou de l'activisme néo-anarchiste contemporain (sa pensée s'inscrivant dans un cadre essentiellement conservateur). Mais nous pouvons souligner la pertinence que prennent à nouveau, cinquante ans plus tard, ses réflexions. Car, à l'heure actuelle, les pratiques citoyennes extra légales sont, ainsi que le remarque le sociologue Manuel Cervera-Marzal, de plus en plus fréquentes⁵, si ce n'est même, selon le sociologue Albert Ogien et la philosophe Sandra Laugier, de plus en plus nécessaires⁶. Et les expériences zapatiste ou zadistes semblent confirmer le lien qu'avait établi Hannah Arendt entre l'organisation politique de type conseil et la modalité d'action propre à la désobéissance civile, et témoignent de ce que la notion de désobéissance civile fait l'objet, depuis quelques années, d'un regain d'intérêt (en particulier de la part des militants écologistes⁷).

Aussi pourrait-on peut-être chercher dans ces formes d'organisation et ces modalités d'action, ainsi que dans leurs prémices théoriques, de quoi concevoir un paradigme écologique qui ferait de la liberté civile, c'est-à-dire de « l'expérience d'être libre », son principe fondateur ? Encore faudrait-il pour cela écarter certains écueils, à commencer par la confusion persistante, chez beaucoup de théoriciens et militants écologistes, entre la désobéissance civile et l'objection de conscience⁸. Quoi qu'il en soit, posons l'hypothèse selon laquelle l'expérience des conseils associée à la désobéissance civile - que l'on peut rapprocher de la réappropriation du « *faire* » ou

¹ ARENDT, Hannah, « La désobéissance civile », *op. cit.*, p. 913.

² *Ibid.*, p. 909.

³ ARENDT, Hannah, « La désobéissance civile », *op. cit.*, p. 912.

⁴ *Ibid.*, p. 881.

⁵ CERVERA-MARZAL, Manuel, *Les nouveaux désobéissants*, *op. cit.*, p. 23 : « Quatre indices témoignent de l'extra-légalisation des luttes : le développement de l'hacktivisme, la multiplication des zones à défendre, la prolifération des actions de désobéissance civile et la criminalisation des formes de lutte autrefois reconnues par l'État. »

⁶ OGIEN, Albert LAUGIER, Sandra, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, *op. cit.*

⁷ « La désobéissance civile gagne du terrain en France », *Le Monde*, 27-28 janvier 2019.

⁸ Une confusion en partie due à l'influence sur la pensée écologique actuelle de l'auteur de *Walden ou la vie dans les bois* (THOREAU, Henry-David, *Walden ou la vie dans les bois*, 1854, trad. J. Mailhos, Paris, Gallmeister, 2017).

du « crier-contre » de John Holloway - pourrait être une voie prometteuse pour pratiquer une écologie politique et faire advenir une société écologique.

Une voie qui est un chemin de traverse d'autant plus difficilement praticable que la critique, qu'elle soit écologique, sociale ou artiste, se trouve à l'heure actuelle sous l'emprise du halo de l'indépendance qui s'est imposé dans l'horizon critique de l'émancipation. Se faisant passer pour la forme contemporaine de l'émancipation, l'idéal d'indépendance pourrait en effet être en train de saper le projet critique héritier de la tradition marxienne qui fait de l'organisation autonome des forces sociales le levier de la transformation du monde.

2.3. De l'émancipation à l'indépendance

Nous avons vu que l'horizon du progrès s'était pétrifié sous la forme d'une promesse d'accomplissement et que son retournement en catastrophe, en confirmant (négativement) cette certitude, menaçait d'enfermer la critique dans une urgence paralysante. L'horizon de la révolution, quant à lui, s'est aussi vu chargé d'une nécessité historique, que la notion de transition a transformé en nécessité naturelle. Dans les deux cas, c'est l'idée de liberté qui pourrait avoir été sacrifiée, en disparaissant des horizons de la critique. Doit-on pour autant en conclure que l'articulation de la critique à la liberté est rompue - ce qui constituerait une explication radicale à la crise qu'elle traverse ? Ou bien l'idée de liberté a-t-elle trouvé refuge dans le troisième horizon de la critique qui est celui de l'émancipation ?

L'émancipation est en effet le nom donné à la liberté humaine telle que se la représentent les Modernes, comme exigence de subjectivité et autonomie de l'esprit. Ou, pour le dire autrement, comme législation autonome d'une humanité affranchie de ses tutelles (autorités religieuses, servitudes ou préjugés) et capable, dès lors, de déployer toutes ses facultés pour comprendre et maîtriser le réel et même modeler le monde. Cette définition, aujourd'hui questionnée et même invalidée par la critique (ne serait-ce que parce qu'elle met en cause l'existence d'un sujet autonome de la pensée et de l'action¹), est fidèle au projet critique originel, qui devait permettre à l'homme de sortir « hors de l'état de tutelle dont il [était] lui-même responsable ». L'état de tutelle étant, selon Kant, « l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre » (un état dont « on est soi-même responsable quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre²»). Ainsi, le processus d'émancipation attaché

¹ BADIOU, Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.

² KANT, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 43.

originellement au projet critique doit être compris comme un combat mené contre l'hétéronomie, c'est-à-dire à la fois comme un acte de libération et comme un acte de liberté. Un acte de libération, car l'émancipation marque la sortie de la minorité du sujet qui décide, en rompant avec les tutelles traditionnelles de la pensée (religion, idées reçues, etc.), de se servir de son entendement. Et un acte de liberté, parce que l'usage individuel de l'entendement et de la raison se doit d'être public¹, c'est-à-dire que les découvertes et les opinions auxquelles il conduit doivent être mises en commun et en débat, ce qui, comme nous l'avons vu avec Hannah Arendt, constitue la condition et la modalité essentielle de « l'expérience d'être libre ».

Bien que sérieusement troublée par les questionnements propres à la « postmodernité », l'émancipation ainsi comprise fait toujours partie des représentations attachées à la critique. Mais ce sens était déjà passé au second plan lorsque, soixante ans après Kant, Marx avait voulu mener jusqu'au bout le combat contre l'hétéronomie en dépassant ce qu'il considérait comme une approche partielle car réservée à une seule partie de la société civile (la classe bourgeoise), qui s'estimait selon lui chargée d'entreprendre, « à partir de sa situation particulière, l'émancipation générale de la société² ». Pour Marx, le problème était double. D'abord, une telle émancipation ne concernant que les membres de la classe censée libérer « la société toute entière³ », elle se réalisait au détriment du prolétariat dont l'existence devait être maintenue comme celle de « l'ordre de l'asservissement » pour que la classe bourgeoise apparaisse effectivement comme « l'ordre de la libération⁴ ». Ensuite, elle consacrait la liberté individuelle (celle des Modernes, que protègent les droits de l'homme) mais délaisse la liberté politique qui ne devait pas se réduire, selon lui, à la possibilité pour des sujets d'exercer leur raison et de rendre publiques leurs opinions et découvertes, mais qui tenait essentiellement à la possibilité pour chacun de devenir, par son travail et par l'organisation de « ses *forces propres* comme forces sociales⁵ », un membre à part entière de la communauté humaine.

Aussi, avec Marx, l'horizon de l'émancipation à l'aune duquel se place la critique s'est-il enrichi d'une dimension collective et communautaire, puisqu'il ne s'agissait plus seulement de libérer « les individus égoïstes et indépendants » - ces individus modernes « repliés sur eux-

¹ *Ibid.*, p. 45 : « faire un *usage public* de la raison sous tous les rapports. »

² MARX, Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction, *op. cit.*, p. 103.

³ *Ibid.* : « Cette classe libère la société tout entière, mais à la seule condition que la société tout entière se trouve dans une situation de classe ; à condition, par exemple, qu'elle possède ou puisse acquérir à sa guise argent et culture. »

⁴ *Id.*, p. 388 : « Pour qu'un seul ordre soit par excellence l'ordre de la libération, il faut qu'en contrepartie un autre ordre soit ouvertement l'ordre de l'asservissement. »

⁵ MARX, Karl, *Philosophie*, *op. cit.*, À propos de la question juive, 1844, p. 47-88, p. 79 : « L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part au membre de la société civile, à l'individu *égoïste* et *indépendant*, d'autre part à au *citoyen*, à la personne morale. C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu en tant qu'individu un *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels ; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses *forces propres* comme forces sociales et ne se retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force *politique* ; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie. »

mêmes, sur leur intérêt privé et leur caprice privé¹ - mais aussi les citoyens intégrés dans leur communauté, qui entretiennent entre eux des relations, et dont les forces constituent précisément les forces sociales qui modèlent la communauté humaine. De plus, l'horizon de l'émancipation s'est déplacé du domaine de la politique à celui du travail, l'émancipation devenant « l'émancipation par le travail », et le travail devenant un objet de pensée primordial pour la critique transformative, tant comme lieu où se déroule le « scandale » de la « servitude universelle² » du prolétariat (c'est-à-dire, comme lieu de son exploitation et de son aliénation, suite à la confiscation³ et à la fétichisation⁴ du travail vivant par le Capital), que comme moyen d'émancipation pour la classe laborieuse. Car c'est en reprenant le contrôle de ses « forces propres comme forces sociales » - c'est-à-dire, en opposant à l'aliénation du travail son « objectivation⁵ » - que la classe laborieuse devait accomplir selon Marx « l'émancipation universellement humaine⁶ » : l'émancipation de l'homme *dans* le monde (puisque « l'homme, ce n'est pas un être abstrait recroquevillé hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, c'est l'État, c'est la société⁷ »).

Ainsi, depuis Marx, l'horizon de l'émancipation contient la clé de la dénonciation de l'ordre dominant aussi bien que celle de sa démolition, et le travail apparaît comme le mode d'agir privilégié pour libérer l'homme et le monde, en désagrégeant « l'ancienne société sur laquelle repose l'État devenu étranger au peuple ». En d'autres termes, le travail se révèle être le mode d'agir par lequel l'humanité peut parvenir à s'émanciper matériellement de ses aliénations, en se réappropriant l'État et la société qui lui sont devenus étrangers et même hostiles (alors qu'ils lui appartiennent de droit⁸).

¹ *Ibid.*, p. 73 : « Aucun des prétendus droits de l'homme ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, au-delà de l'homme comme membre de la société civile, savoir un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son caprice privé, l'individu séparé de la communauté. »

² MARX, Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction, *op. cit.*

³ MARX, Karl, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, 3^e section, chap. VII, « Le taux de survaleur », p. 237-256, et chap. VIII, « La journée de travail », p. 257-338. L'auteur montre que la richesse du Capital (profit, rente, intérêts ou dividendes) est générée par la « survaleur » correspondant au « surtravail », c'est-à-dire au temps de travail additionnel réalisé gratuitement par le travailleur au cours de sa journée de travail.

⁴ *Ibid.*, chap. IV, « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », p. 81-96. Le mécanisme de la « fétichisation » est le suivant : l'accumulation d'un « travail humain abstrait » issu du mode de production capitaliste réduit, par la socialisation et la division du travail, tous les travaux singuliers à une « substance sociale commune » qui dote les objets d'une « réalité fantomatique » et les métamorphose en « fétiches » qui, bien que produits par l'homme, commandent à ce dernier.

⁵ L'objectivation est le processus par lequel quelque chose d'intérieur se projette à l'extérieur et en ce sens devient réel. Quand un individu entre dans le monde, il n'a qu'une vie intérieure. C'est uniquement lorsqu'il fait quelque chose, lorsqu'il travaille et agit publiquement et avec les autres qu'il se réalise ou s'actualise. Cf. MARX, Karl, *Philosophie, op. cit. Économie et philosophie. Manuscrits parisiens*, 1844, p. 135-222 : « [...] l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé dans un objet, il est l'objectivation du travail. »

⁶ MARX, Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction, *op. cit.*, p. 103.

⁷ *Ibid.*, p. 382.

⁸ MARX, Karl, *À propos de la question juive, op. cit.*, p. 75, p. : « Ce sont donc ces rapports de l'État et de la société qui se sont rendus étrangers à l'homme et c'est cette autonomisation qui fait toute l'aliénation. Il n'appartient à nul autre qu'à « l'homme lui-même » de reconduire ou de ramener ces mêmes rapports à lui-même : le sujet de l'acte d'émancipation n'est pas un autre homme que celui que cet acte émancipe, de sorte que l'émancipation est nécessairement *auto*-émancipation ou n'est rien du tout. L'émancipation universellement humaine consiste donc en un acte de reprise et de réappropriation de ce qui appartient de droit à l'homme, [...] »

Il se trouve que ce sens, extrêmement précieux du point de vue de l'effectivité de la critique puisqu'il ouvre des voies de transformation concrètes de l'ordre des choses, est déstabilisé par l'intrusion de l'idéal d'indépendance dans l'horizon de l'émancipation. Comme les horizons du progrès et de la révolution, celui de l'émancipation est en effet troublé, depuis à la fin du XX^e, siècle par le triomphe de l'idéal d'indépendance qui se présente comme un « double » plus actuel mais chargé des mêmes enjeux - libération des tutelles, visée de l'autonomie, et même réappropriation du travail par les travailleurs -, alors qu'il se révèle en fait porteur de représentations et d'expériences d'une toute autre nature.

D'abord réservée à une forme juridique déterminée - le « travail indépendant » -, la notion d'indépendance pourrait s'être glissée, en ce début de XXI^e siècle, dans l'ensemble des modalités de travail. Le problème est que cet idéal risque de s'avérer aussi séduisant que trompeur. Non seulement parce que sa mise en pratique contraste singulièrement avec « l'autonomie » et la « réappropriation » du travail qu'il promet, mais surtout parce qu'il pourrait, en repliant les travailleurs sur eux-mêmes et en les empêchant d'accéder à un agir collectif, entraver le processus d'émancipation par le travail - qui n'a de sens que dans sa dimension collective - et, par conséquent, condamner à l'impuissance la critique à visée transformative.

L'indépendance, ou l'émancipation réduite à la libération individuelle

Contrairement à l'émancipation, l'idéal d'indépendance, c'est-à-dire l'aspiration à n'être dépendant d'aucun groupe (qu'il soit religieux, familial, politique, professionnel, etc.), n'est pas originellement un idéal critique. Cela ne l'empêche pas d'être attaché à la modernité, comme l'a notamment remarqué Benjamin Constant, qui en a immédiatement souligné les effets possibles de dépolitisation, « le danger de la liberté moderne », consistant selon lui en ce qu'« absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique¹ ». C'est pourquoi l'intrusion de l'idéal de l'indépendance dans l'horizon critique de l'émancipation n'a selon nous rien d'évident et pourrait moins relever d'un glissement de sens que d'une effraction.

Cette effraction date vraisemblablement des années 1970, notamment après que, « sous les feux de la critique artiste, l'entreprise s'est trouvée réduite à la fonction d'institution oppressive au même titre que l'État, l'armée, l'école ou la famille² ». Selon Luc Boltanski et Ève Chiapello, après les mouvements ouvriers et étudiants des années 1968-1969 qui ont fait de « l'autonomie »

¹ CONSTANT, Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, op. cit.

² BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 277 : « Sous les feux de la critique artiste, l'entreprise s'est trouvée réduite à la fonction d'institution oppressive au même titre que l'État, l'armée, l'école ou la famille et le combat antibureaucratique pour l'autonomie du travail a pris le pas sur les préoccupations d'égalité économique et de sécurité pour les plus démunis. »

(entendue non pas dans le sens kantien, comme affirmation de soi dans l'universel, mais dans celui d'indépendance, comme faculté d'agir sans s'en remettre à une autorité extérieure) l'une de leurs principales revendications, l'indépendance a été « échangée contre la sécurité », ouvrant la voie à « un nouvel esprit du capitalisme [qui louait] les vertus de la mobilité et de l'adaptabilité alors que le précédent se préoccupait plus de sécurité¹ ». Une mutation qui n'a pas seulement changé l'esprit du capitalisme, mais aussi l'état d'esprit des travailleurs eux-mêmes ainsi que leurs conditions de travail. Dès lors, le travail et les travailleurs étant devenus, depuis Marx, des catégories déterminantes pour la critique au point que leurs valeurs et leurs représentations occupaient l'essentiel de l'horizon de l'émancipation, l'idéal d'indépendance a pu s'y glisser, menaçant la dimension collective que Marx avait introduite dans le concept d'émancipation.

Rappelons qu'au moment où Marx publiait *Le Capital* (1867), si le « salaire au temps » (établi sur la base d'un temps journalier, hebdomadaire ou mensuel vendu par le travailleur à l'employeur) coexistait encore avec le « salaire aux pièces » (fixé sur la base d'un prix attribué par l'employeur à un objet à fabriquer)², la deuxième révolution industrielle allait faire du salariat – fondé sur la rémunération mensuelle du travail – le principal mode de relation entre travailleurs et employeurs. Et c'est bien le salariat qui s'est ensuite imposé, au cours du XX^e siècle, non seulement comme la forme juridique dominante du travail, mais aussi comme le principal mode d'intégration des travailleurs au collectif de travail mais aussi à la société. Aussi est-ce sous sa forme salariale que le travail s'est imposé comme objet d'observation et de réflexion de la critique (aussi bien théorique que pratique, *via* l'action syndicale notamment) qui, si elle a su pointer les mécanismes d'exploitation propres à ce cadre contractuel (en particulier l'invisibilisation du « sur-travail »), a aussi su y reconnaître et en défendre la dimension protectrice (protection sociale, garantie des droits des travailleurs) et même la capacité à devenir, sous réserves de luttes, le lieu d'un possible « progrès social³ ».

Or, s'il reste majoritaire dans les économies capitalistes occidentales, le salariat est déstabilisé depuis les années 1970⁴, non seulement par la multiplication de formes d'emplois précaires, mais aussi et peut-être en premier lieu par un état d'esprit général, consécutif à la diffusion de l'idéologie néolibérale qui s'est traduite, dans les entreprises, par une

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 311.

² MARX, Karl, *Le Capital*, *op. cit.*, 6^{ème} section, chap. XVIII, « Le salaire au temps », p. 608-616, et chap. XIX, « Le salaire aux pièces », p. 617-626. Pour lui, les deux formes de rémunération étaient aussi « irrationnelles » l'une que l'autre (puisqu'elles font toutes deux disparaître la valeur réelle de la force de travail, permettant au Capital de n'en payer qu'une partie et, ce faisant, d'extraire la « survaleur » : le profit).

³ SUPIOT, Alain, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010 : L'auteur rappelle les enjeux de la « Déclaration de Philadelphie », publiée par l'Organisation Internationale du Travail (OIT) en mai 1944 pour tirer les leçons des échecs des politiques économiques et sociales qui avaient contribué à provoquer la Seconde Guerre mondiale, et qui visaient à une « ré-humanisation du travail ». Et il montre que c'est à travers le salariat – formalisé par le contrat de travail qui garantissait notamment la sécurité de l'emploi, et autour duquel s'est bâti en France le système de protection sociale – qu'ont pu être concrétisés ses principes.

⁴ CASTEL, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

individualisation des rapports de travail (*via* la personnalisation des fiches de paie et des évolutions de carrière, par exemple¹) et par la propagation des valeurs néomanagériales d'adaptation, de performance individuelle et donc, d'indépendance. Une mutation de « l'esprit du travail » à laquelle l'essor de l'économie numérique a donné, depuis une dizaine d'années, une accélération autant qu'une concrétisation organisationnelle.

En effet, le travail digital (que le sociologue Antonio Casilli nomme le « travail du clic²») et notamment le travail digital « à la demande » proposé les plateformes numériques (Deliveroo, Uber, UberEats, AirBnB, etc.) n'est pas un travail salarié. Car le *business model* de ces entreprises repose précisément sur le contournement des règles relatives à l'organisation du travail (comme elles reposent d'ailleurs sur le contournement des réglementations fiscales). Aussi ne se présentent-elles pas comme des employeurs mais comme des « pourvoyeurs d'interfaces de mise en relation », et enjoignent-elles leurs « usagers » à s'établir en « travailleurs indépendants ». Certes, le travail de plateforme est encore loin de supplanter le salariat. Mais, en vantant les mérites d'un travail dit « indépendant³», à la carte, sans lien, sans obligation et sans contrat, ces nouveaux acteurs économiques ont contribué à installer dans l'esprit des travailleurs l'idéal de l'indépendance au travail qu'ils sont aujourd'hui de plus en plus nombreux à revendiquer, en particulier les jeunes⁴, qui préfèrent parfois se lancer en *freelance* ou en autoentrepreneur plutôt que de consentir à un lien de « subordination⁵» avec un employeur.

Outre que les travailleurs et certains théoriciens du travail commettent sans doute une erreur en confondant la notion de subordination (qui, effectivement, fonde en droit la relation salariale⁶) avec celle d'asservissement – la fonction du lien de subordination étant justement d'empêcher que l'inégalité propre à la relation de travail dans l'économie de marché ne le transforme en servitude⁷ –, la séduction qu'exerce à l'heure actuelle l'idéal d'indépendance au travail (aussi bien d'ailleurs sur les défenseurs de l'ordre économique dominant que sur ses critiques, et aussi bien sur les travailleurs qui s'établissent effectivement en indépendants que

¹ LINHART, Danièle, *Travailler sans les autres ?*, Paris, Seuil, 2009.

² CASILLI, Antonio A., *En attendant les robots. Enquête sur le travail du clic*, Paris, Seuil, 2019. L'auteur nomme travail du clic l'activité des hommes et des femmes qui, *via* les écrans d'ordinateurs ou de *smart phones*, exécutent les ordres des algorithmes, les entraînent, ou encore produisent, consomment ou « nettoient » des contenus digitaux. Il distingue trois catégories de travail du clic : le travail digital à la demande (celui des plateformes d'intermédiation) ; le microtravail ; et enfin le travail social en réseau.

³ L'indépendance des « travailleurs du clic » relevant en fait davantage d'une tromperie que d'une réalité, ce que la jurisprudence européenne ne cesse de relever (cf. « Uber : l'arrêt de la cour de cassation signe la fin d'un « savant enfumage » », tribune d'Elsa et Fanny Lederlin publiée dans *Le Monde* le 16 mars 2020).

⁴ En France, en 2020, 57 % des personnes âgées de 18 à 24 ans témoignent d'un intérêt pour le travail indépendant et 43 % comptaient créer une entreprise. Notons par ailleurs que le pays comptait 3,2 millions de travailleurs indépendants en 2019 (contre 2,5 millions en 2008), soit 11 % de la population active. (source : *statista.com*).

⁵ LINHART, Danièle, *L'insoutenable subordination des salariés*, Toulouse, éditions Érès, 2021.

⁶ Cass. soc., 13 novembre 1996, Bull. civ., V, n°386 ; pourvoi n°94-13187. Le lien de subordination est caractérisé par « l'exécution d'un travail sous l'autorité de l'employeur qui donne des ordres et des directives, contrôle l'exécution et sanctionne les manquements de son subordonné ». En contrepartie, l'employeur protège le travailleur (en garantissant la durée de son emploi, en veillant à sa santé, etc.).

⁷ LEDERLIN, Fanny, « Le travail dit « indépendant » : un inquiétant idéal », *Études*, mai 2021, n°4282, p. 43-53, p. 46.

sur les salariés pour qui l'indépendance dans le travail est devenue une quête, un critère de satisfaction et même, sous certains aspects, une réalité concrète¹), cette séduction pose au moins trois problèmes à la critique. D'abord, l'aspiration à l'indépendance - comprise à la fois comme absence de liens contractuels et de comptes à rendre, et comme libre choix (des jours et des horaires de travail, par exemple) – tend à se substituer, dans l'esprit des travailleurs, à l'aspiration à l'émancipation - qui ne se réduit pas, comme nous l'avons vu, à cette quête de liberté individuelle et privée, mais qui recouvre à la fois l'exigence moderne d'autonomie (qui suppose *a minima* un questionnement sur les finalités et les modalités de son travail) et la possibilité pour chacun de devenir, par l'organisation de « ses forces propres comme forces sociales », c'est-à-dire par sa participation à un agir collectif, un membre à part entière de la communauté humaine. Ensuite, l'émergence de la figure du « travailleur indépendant » tend à éclipser celle du « travailleur employé » (opposé au « patron ») qui était jusqu'alors l'agent privilégié de la praxis. Enfin, la généralisation d'un travail « indépendant » – que ce soit sous la forme juridique du travail indépendant à proprement parler ou par le biais du mouvement plus large d'individualisation du travail et d'atomisation des travailleurs - pourrait empêcher que surgisse dans le travail des formes d'agir capables de changer (et à défaut, de sauver) le monde commun. Dans tous les cas, c'est le potentiel émancipateur du travail qui menace de se dérober.

Travail indépendant : « c'est qui l'tâcheron ? »

Sous couvert de libération - finis les horaires contraignants, la surveillance des patrons ou les collègues dérangeants - c'est, la plupart du temps, un processus de « tâcheronisation » que recouvre en fait l'indépendance au travail. Une tâcheronisation, c'est-à-dire la généralisation d'un travail « à la tâche », standardisé, qui renforce les mécanismes de dépossession et d'aliénation du travail associés au capitalisme, qui prive les travailleurs de leur puissance d'agir.

Le constat n'est pas intuitif, tant l'idéal d'indépendance est aujourd'hui associé dans les esprits à celui de l'autonomie. Pourtant, il est rare qu'un travailleur indépendant décide de la finalité de sa tâche ou des moyens qu'il doit mettre en œuvre et surtout du temps dont il dispose pour l'accomplir. Dans les faits, c'est le client ou l'intermédiaire (la « plateforme ») – donneurs d'ordre d'autant plus impératifs que, contrairement à l'employeur, ils peuvent rompre à tout moment la relation avec le travailleur – qui décident du processus du travail. Et il arrive même que ce soit l'algorithme d'une application qui fixe la cadence et contrôle le travailleur indépendant (chauffeur, livreur ou assistante de vie, par exemple). Ainsi, contrairement au

¹ BERNARD, Sophie, *Le nouvel esprit du salariat. Rémunération, autonomie, inégalité*, Paris, Puf, 2020. L'auteure montre notamment comment de plus en plus de salariés se considèrent comme « associés » à leur entreprise, et comment certains sont même amenés à « faire leur salaire », en jouant par exemple sur leurs primes par objectif, comme s'ils étaient des travailleurs indépendants.

salariat, qui laisse toujours la possibilité, même ténue, d'une réappropriation du travail par les travailleurs - par leur investissement dans un temps long, par l'expression diverse, évolutive et parfois inattendue de leur « professionnalité », et enfin par de multiples pratiques subversives (flânerie, contestations, détournements divers) rendues possibles par la présence d'une autorité extérieure que l'on peut se risquer à « défier » -, le travail indépendant favorise un travail ponctuel et mécanique : une fois la tâche acceptée (par exemple, conduire un passager ou un colis d'un point A à un point B, ou écrire un article de tant de signes sur tel sujet pour telle date), il faut l'exécuter pour être payé. Autrement dit, le travail indépendant, parce qu'il prive le travailleur du « jeu » entre le travail prescrit et le travail réalisé – jeu qui peut se manifester notamment par la négociation, parfois conflictuelle, du temps, des moyens et de la finalité de la mission prescrite par l'employeur -, cantonne le travail à un processus, c'est-à-dire à une forme d'activité cyclique sans cesse recommencée : le *labor* à proprement parler, dont Hannah Arendt a remarqué qu'il conditionnait le rapport humain à la vie biologique, et qu'elle distingue, dans *Condition de l'Homme moderne* (1958) des deux autres formes d'agir que sont l'œuvre (*work*), qui conditionne le rapport au monde, et l'action, qui conditionne le rapport à la pluralité. Ainsi, le travail indépendant pourrait empêcher le surgissement occasionnel dans le travail des deux autres formes d'agir qui ont trait à la communauté humaine : l'œuvre, par laquelle les hommes et les femmes fabriquent un monde plus stable et plus durable qu'eux-mêmes, et l'action, qui les met en rapport dans leur pluralité.

Notre hypothèse est que le travail pourrait être un « temps de vie¹» où se déroulent simultanément ces trois activités humaines fondamentales : le travail, dans le cas de tâches répétitives et fugitives (celles de l'ouvrier à la chaîne, du comptable qui remplit les cases d'un bilan annuel, ou de l'agent d'entretien qui respecte un protocole de ménage) ; l'œuvre, dans le cas d'une réappropriation subjective - et toujours un peu subversive - de son travail (quand l'ouvrier pratique la « perruque²», quand le comptable questionne la pertinence des entrées de son tableau et invente une autre méthode de présentation, ou quand l'agent d'entretien bricole un outil pour s'épargner de la peine) ; et enfin l'action, quand les travailleurs se réunissent pour débattre de leurs modalités de travail et mènent, le cas échéant, des actions collectives - grèves, manifestations, distribution de tracts, etc. - pour faire valoir leurs revendications et à obtenir satisfaction. Ajoutons que c'est sans doute lorsque l'œuvre et l'action se glissent dans le travail et rompent ainsi son processus automatique que peut avoir lieu la transformation du milieu et

¹ MARX, Karl, *Le Capital*, Livre I, op. cit., 5^{ème} section, chap. XV, p. 593 : « Dans la société capitaliste, on produit du temps libre pour une classe en transformant tout le temps de vie des masses en temps de travail. »

² Le travail en perruque (on dit « faire la perruque ») est l'utilisation, par un employé, du temps de travail et/ou des outils de travail de l'entreprise pour effectuer des travaux qui ne correspondent pas à ceux pour lesquels il est payé. Cf. KOSMANN, Robert, *Sorti d'usines. La « perruque », un travail détourné*, Paris, éditions Syllepse, 2018.

de l'activité humaine par l'homme, c'est-à-dire la réappropriation, par les travailleurs, de leurs « forces propres comme forces sociales ». Autrement dit, c'est sans doute lorsque l'œuvre et l'action se glissent dans le travail que peut avoir lieu la réappropriation par laquelle doit s'accomplir, selon Marx, « l'émancipation universellement humaine ». Dès lors, en privant les travailleurs de l'articulation occasionnelle de ces formes d'agir, la tâcheronisation inhérente à l'indépendance au travail pourrait leur bloquer l'accès à la praxis révolutionnaire.

À cela s'ajoute que la généralisation du travail indépendant menace de provoquer une précarisation matérielle et existentielle des travailleurs. Une précarisation matérielle, parce que le travail indépendant est à ce jour moins bien protégé que le travail salarié. Et une précarisation existentielle, parce que, contrairement au travailleur salarié qui a toujours la possibilité de se rebeller contre un patron, un contremaître, ou même contre le « système capitaliste » dont il peut, en exerçant ses facultés critiques, percevoir et dénoncer l'oppression, le travailleur indépendant qui se vit comme un « libre entrepreneur » ne peut s'en prendre qu'à lui-même.

En effet, l'idéal de l'indépendance au travail opère le tour de force de changer le regard que le travailleur porte sur le travail et sur lui-même, le travailleur indépendant ne se vivant bien évidemment pas comme « employé », mais pas non plus comme « travailleur » puisqu'il est l'« employeur » autonome de lui-même : il est son « propre patron ». Que son activité s'apparente en la plupart du temps davantage à celle d'un « tâcheron » obéissant à un donneur d'ordres qui fixe le contenu et la cadence de ses tâches qu'à celle d'un patron ne suffit pas à modifier pas sa perception : il se vit comme un « *homo œconomicus*, un entrepreneur et un entrepreneur de lui-même¹ ». Pour reprendre l'analyse de Michel Foucault dans *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), « il est à lui-même son propre capital, son propre producteur, la source de ses revenus ». Autrement dit, il ne se perçoit pas comme une personne qui vend sa force de travail au Capital, mais comme une « unité-entreprise » de l'économie (et même de la société) qui détient un « capital-compétence² » qu'il doit faire fructifier. Soucieux de s'exploiter eux-mêmes le mieux possible, les travailleurs qui sont (et même simplement qui se sentent ou se veulent) indépendants ne disposent plus de position d'extériorité (au Capital) qui leur permettait de questionner subjectivement leur travail³. Comment ces travailleurs, ainsi privés de distance

¹ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 232.

² *Ibid.*, p. 231 : « Ce n'est pas une conception de la force du travail, c'est une conception du capital-compétence qui reçoit, en fonction de variables diverses, un certain revenu qui est un salaire, un revenu-salaire, de sorte que c'est le travailleur lui-même qui apparaît comme étant pour lui-même une sorte d'entreprise. »

³ LINHART, Danièle, *La comédie humaine du travail*, op.cit., p. 110 : « Les salariés subissent seuls le poids de l'idéologie dominante qui dépossède de la distance critique, ne bénéficient plus de l'intelligence collective capable de défier cette idéologie subjectivement (par des valeurs, une morale et des espoirs partagés) et objectivement (par l'invention de savoirs, savoir-faire qui démontrent quotidiennement que les principes tayloriens qui prétendent faire l'économie de l'implication des connaissances des ouvriers sont irréalistes). »

critique à l'égard de leur travail¹, pourraient-ils contester une exploitation à laquelle ils participent ? « Chacun est à la fois maître et valet » constate ainsi Byung Chul Han. « La lutte des classes se transforme en un combat intérieur contre soi-même. De nos jours, celui qui échoue s'accuse lui-même et a honte. On problématise sa propre personne et non la société²».

Cette précarisation existentielle liée à l'auto-exploitation des travailleurs est sans doute l'une des causes de l'apparition du *burn out*, cet épuisement professionnel récemment classé comme maladie par l'Organisation mondiale de la santé³. En outre, elle pourrait conduire à la disparition de la figure du « travailleur » (en tant qu'employé opposé à l'employeur) en laquelle une critique marxienne aurait pu voir encore une réserve possible d'agents critique. En effet, après la disparition du prolétariat – la classe ouvrière en qui Marx et les critiques révolutionnaires identifiaient la classe révolutionnaire et donc, le principal agent de la praxis, et dont nous pouvons convenir qu'elle « n'occupe plus aujourd'hui la position de centralité qui avait été la sienne dans l'histoire sociale⁴ » -, la catégorie (certes, plus vague) des « travailleurs » pouvait encore se présenter comme un groupe potentiellement capable de porter ses aspirations. Mais si les travailleurs se vivent comme des unités-entreprise, ou encore comme du « capital humain⁵», comment espérer qu'ils expriment la revendication d'une redistribution plus équitable de la richesse sociale, qu'ils questionnent la finalité de leur travail ou qu'ils décident de se réapproprier leurs « forces propres comme forces sociales » ?

En définitive, l'idéal d'indépendance ayant transformé les travailleurs en « capitalistes » soucieux d'exploiter au mieux leur propre travail, la critique transformative pourrait avoir purement et simplement perdu ses agents. Pour autant, si « les travailleurs » n'existent plus en tant que groupe potentiellement conscient et organisé, peut-être une multitude de travailleurs – des sujets de l'émancipation sinon des agents révolutionnaires -, prenant conscience de l'illusion de leur indépendance et soucieux de rompre avec la tâcheronisation dont ils font l'objet pourrait-elle, malgré tout, trouver la voie d'un agir collectif capable de déstabiliser l'ordre économique et social dominant ? Malheureusement, l'atomisation des travailleurs, mouvement qui associe l'individualisation du travail à l'hégémonie de l'indépendance, pourrait contrarier un tel projet.

¹ *Ibid.*, p. 96 : « Dans la période de modernisation managériale que nous connaissons depuis les années 1980, il semble que [...] la capacité des individus à questionner le modèle et à introduire une distance critique s'est encore amoindrie. »

² HAN, Byung-Chul, *Thanatocapitalisme. Essais et entretiens*, 2019, trad. O. Mannoni, Paris, Puf, 2021, p. 35.

³ « Le *burn out* reconnu comme maladie par l'OMS », *Le Monde*, 27 mai 2019.

⁴ CASTEL, Robert, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009, p. 361 : « Tout le monde s'accordera sur un constat : la classe ouvrière n'occupe plus la position de centralité qui avait été la sienne dans l'histoire sociale depuis plus d'un siècle. »

⁵ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 233.

L'atomisation des travailleurs, ou la confiscation de l'action

Le piège de la division du travail sur laquelle repose le capitalisme est que, tout en rendant chaque individu-travailleur plus dépendant de l'ensemble, elle le rend moins conscient de cette dépendance, qui ne passe plus par la nécessité de compter avec ses prochains, mais se voit médiatisée par l'organisation sociale. Autrement dit, avec la division du travail, la coordination des activités n'est plus assurée, comme dans le cadre communautaire, par des buts communs et des perceptions partagées, mais par une organisation générale que chacun sert, non pas en cherchant à conformer ses finalités d'ensemble, mais en poursuivant ses intérêts propres (gagner sa vie) et en respectant certaines règles.

Pour autant, la division sociale du travail n'avait pas requis, jusqu'à présent, la division effective des travailleurs. Or, ce n'est plus seulement la division du travail mais *l'atomisation* du travail et des travailleurs qui caractérise les modalités actuelles de travail qui, à la manière d'une bombe atomique, séparent et éparpillent les travailleurs (au lieu de les associer), et fait disparaître la communauté humaine (au lieu de la produire).

Cette atomisation résulte d'abord de l'individualisation des rapports de travail, dont nous avons vu qu'elle avait contribué, à partir des années 1970, à déstabiliser le salariat. Mise en œuvre notamment au moyen de la personnalisation des fiches de paie, par l'instauration d'évaluations et de primes individuelles et par la mise en concurrence des travailleurs, elle s'inscrit dans la contre-offensive managériale lancée il y a cinquante ans dans les entreprises – contre-offensive qui a atteint son principal objectif, à savoir l'affaiblissement des collectifs de travail (les organisations syndicales d'abord, mais aussi, au-delà, les actions sociales et les luttes collectives qui pouvaient survenir au travail¹). Et cette atomisation des travailleurs se voit aujourd'hui renforcée par les nouvelles modalités de travail apparues suite aux récentes mutations technologiques et organisationnelles – *flex-office*, télétravail, sous-traitance des tâches non directement productives, etc. - qui raréfient les lieux et les temps de travail collectifs et éloignent physiquement les travailleurs les uns des autres. Ce phénomène ayant été accéléré par la crise sanitaire liée à l'épidémie mondiale de Covid-19. Le problème est que, en sapant les liens formels et informels entre les travailleurs – liens d'appartenance salariale à l'entreprise, liens de coopération, liens de transmission de savoirs et de compétences, mais aussi liens d'entraide, de solidarité, de convivialité, etc. - l'atomisation pourrait priver les travailleurs de la dimension

¹ Il est intéressant de remarquer par exemple que les mouvements sociaux les plus récents ont moins pour lieu l'usine ou l'entreprise que l'espace public (rues, places, ronds-points, etc.), et se déroulent souvent en dehors des temps de travail (soirées, week-end), cf. CERVERA-MARZAL, Manuel, *Les nouveaux désobéissants*, *op. cit.*

collective qui donnait son sens au travail, et en particulier de l'action, ce mode d'agir au moyen duquel le travail pouvait occasionnellement recouvrir une dimension critique et même politique.

Il se pourrait que, là où la tâcheronisation empêche l'accès à l'œuvre, l'atomisation, elle, empêche l'accès à l'action dans le travail. L'affirmation peut paraître paradoxale, dans la mesure où elle fait référence à la typologie arendtienne qui vise justement à distinguer les trois activités de la *vita activa*¹. Pourquoi regretter l'absence de formes d'agir qui ne sont précisément pas constitutives de l'activité qu'elle nomme le « travail », et qui consiste selon elle en une activité cyclique et répétitive assurant le survie de l'individu et de l'espèce² (activité somme toute compatible avec l'atomisation de ceux qui la pratiquent) ? D'abord parce que Hannah Arendt ne prétend pas que ces trois activités s'exercent nécessairement de façon pure. Sa distinction vise simplement à rappeler le rôle de chacune dans le conditionnement de la vie humaine (le travail conditionnant la vie biologique, l'œuvre conditionnant le rapport au monde et l'action conditionnant le rapport à la pluralité), et ce, afin de mieux « penser ce que nous faisons³ » lorsque nous consommons, lorsque nous fonctionnons mécaniquement ou lorsque nous déclenchons des processus qui nous échappent. Ensuite, parce qu'une vie professionnelle réduite à l'accomplissement solitaire et répétitif d'un processus (une succession de tâches) visant le bien-être (gagner sa vie dans des conditions satisfaisantes), constitue à l'évidence un appauvrissement de cette sphère de l'existence - cet « espace-temps » de la vie - qui pourrait être le lieu d'un accomplissement. Il pourrait être en particulier, c'est notre hypothèse, le lieu d'une émancipation humaine et d'une transformation du monde résultant de la réappropriation des moyens et des finalités de leur travail par les travailleurs. Dès lors, en confisquant aux travailleurs l'articulation occasionnelle de leur travail à l'action, qui relie les hommes dans leur pluralité – c'est-à-dire, à cette activité proprement politique qui, par le recours à la parole, fait apparaître des hommes et des femmes singuliers et distincts dans le monde humain –, l'atomisation des travailleurs pourrait se révéler un processus profondément anti-émancipateur au sens que Marx a donné à ce terme, tuant dans l'œuf toute possibilité que le travail devienne le lieu d'une praxis révolutionnaire.

Comment débattre des conditions de travail, questionner sa finalité, s'interroger collectivement sur le modèle productiviste ou la stratégie de son entreprise, comment prendre conscience et plus encore mobiliser ses « forces sociales propres » si les moments de réunion entre collègues – réunions de travail, échanges dans les couloirs, discussions à la machine à café

¹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme moderne*, op. cit.

² ARENDT, Hannah, « Travail, œuvre, action », op. cit., p. 8 : « Par le travail, les hommes produisent les nécessités vitales qui doivent alimenter le processus vital du corps humain. ». Et p. 9 : « En d'autres termes, le travail produit des biens de consommation, et travailler et consommer ne sont rien d'autre que deux étapes du cycle toujours récurrent de la vie biologique. »

³ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., prologue, p. 62 : « Ce que je propose est donc très simple : rien de plus que penser ce que nous faisons. »

ou à la cantine, etc. - se raréfient et si l'idée même de communauté de travail disparaît (au profit de celle d'« équipe-projet », par exemple) ? Le moins que l'on puisse dire est que l'atomisation du travail semble davantage propice à l'émergence d'individus repliés sur eux-mêmes que de citoyens intégrés dans leur communauté et décidés à réaliser « l'émancipation universelle ». Aussi Jean-Marie Vincent (1934-2004) avait-il sans doute vu juste lorsqu'il estimait, dès les années 1980, que « le procès du travail socialisé par le capitalisme [était] moins une combinaison en actes de multiples facteurs qu'un procès en séparation¹ ». Séparation entre les travailleurs et ce qu'ils produisent – ce que John Holloway nomme la séparation du *faire* avec le *fait*, qui conduit à une réification du travail et une aliénation du travailleur -, mais aussi séparation entre les travailleurs² qui les empêche d'expérimenter l'action, qui renferme l'expérience d'être libre et dont nous avons vu qu'elle surgissait lorsque des hommes et des femmes se réunissaient pour parler et décider ensemble de ce qu'ils voulaient *faire*, précisément.

Il se trouve justement que le lieu de travail a pu être, par le passé, celui d'une « institutionnalisation » de cette expérience, sous la forme des luttes sociales ou de grèves, par exemple. La grève, dont Simone Weil (1909-1943) remarquait si justement dans les années 1930 qu'elle relevait de « bien autre chose que de telle ou telle revendication particulière, si importante soit-elle³ », et qu'elle était l'occasion d'une réappropriation collective du travail – du *faire* - par les travailleurs. Une réappropriation qui, aussi fugace soit-elle, était « en elle-même une joie. Une joie pure. Une joie sans mélange⁴ ». Celle de l'expérience d'être libre, donc, que l'atomisation des travailleurs (qui s'appuie théoriquement sur l'hégémonie de l'indépendance, qui se déploie grâce aux technologies favorisant le travail à distance : *Zoom*, *Teams*, et demain *métavers*⁵), pourrait être en train d'éradiquer définitivement du « temps de vie » que nous consacrons au travail. Comment organiser une grève si tout ou même une partie du personnel de l'entreprise est en télétravail ? Et comment organiser ne serait-ce que des moments d'échange pour discuter des conditions de travail s'il n'existe plus de lieu fixe de réunion et de rituels quotidiens de socialisation ?

Cette privation n'est sans doute pas étrangère à la crise de sens qui touche le travail à l'heure actuelle⁶. Et elle pourrait confirmer le phénomène qu'observait déjà Hannah Arendt à la fin des

¹ VINCENT, Jean-Marie, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, 1987, Paris, éditions critiques, 2019, chap. 3, p. 116.

² *Ibid.* : « Le travail qui permet à la valeur qui s'autovalorise (le Capital) de se perpétuer ne réunit les individus dans la production sociale que pour mieux les diviser et les atomiser [...]. »

³ WEIL, Simone, *La Condition Ouvrière*, 1951, Paris, Gallimard, folio essais, 2002, p. 275.

⁴ *Ibid.*

⁵ Les métavers (de l'anglais *metaverse*, contraction de *meta universe*) constituent un monde virtuel fictif. Le terme est utilisé pour décrire une future version d'Internet où des espaces virtuels, « persistants » et partagés seront accessibles *via* des interactions en 3D.

⁶ LEDERLIN, Fanny, « Sens au travail : une quête existentielle », *Études*, septembre 2021, n°4286, p. 47-57.

années cinquante, lorsqu'elle prédisait que c'était « une société de travailleurs que l'on [allait] délivrer des chaînes du travail ». Selon elle, les sociétés libérales établissaient une « glorification théorique du travail » telles que, tout en prétendant délivrer leurs membres des chaînes du travail – et c'est en définitive toujours cette promesse que porte le travail indépendant, censé délivrer les travailleurs des « peines » que représentaient pour eux la subordination à un employeur et toute autre forme de contrainte liée à un travail contractualisé (y compris, donc, celle de se confronter à la pluralité d'autres travailleurs) – elles « ne [savaient] plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté¹ ». Un phénomène qui avait selon elle pour conséquence de transformer la société toute entière en une société de travailleurs - isolés et aliénés - et non de citoyens.

Les sociétés qui se sont confinées en 2020 ont pu en effet apparaître comme des « sociétés de travailleurs » puisque, si les activités culturelles ou politiques ont été suspendues et les espaces publics (écoles, musées, etc.) ont été fermés, le travail, lui, a bien été maintenu (les travailleurs dits « de première et de deuxième lignes » ayant même se rendre sur leur lieu de travail au risque de tomber malade, tandis que les employés de bureau, les professions intellectuelles et les cadres ont travaillé depuis leur domicile). Le plus surprenant, concernant les travailleurs de la seconde catégorie, n'ayant peut-être pas été qu'ils aient su s'adapter à ces conditions nouvelles, mais qu'ils y aient éprouvé du plaisir si ce n'est de la joie² : celle de travailler sans les autres³. Une joie qui n'avait rien à voir avec celle que décrivait Simone Weil cent ans plus tôt à propos de la grève, puisqu'elle avait trait à la vie domestique et biologique et à la rassurante répétition de son cycle : celle de produire et de consommer à l'abri de sa sphère privée.

En définitive, c'est à l'accélération de la déliaison sociale et à la disparition du monde commun que pourrait conduire le triomphe de l'indépendance et l'atomisation des travailleurs qui en procède. Car les individus rattachés matériellement à la communauté par un travail qui tâcheronise et atomise les travailleurs et qui les empêche d'expérimenter les autres formes d'agir qui conditionnent l'existence humaine ne sont peut-être finalement plus tant socialement intégrés que « canalisés socialement » dans le travail ? Autrement dit, ils pourraient faire l'expérience de ce qu'André Gorz nomme, dans *Métamorphoses du travail* (1988), une « socialisation associale⁴ » qui, renforçant les pouvoirs prescriptifs des gestionnaires de l'État qui ne risque plus de se voir disputer le domaine des affaires publiques, pourrait signer une double

¹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme Moderne*, op. cit., p. 62.

² Selon une étude pour Malakoff Humanis réalisée en mai 2020, 84% des télétravailleurs français souhaitaient continuer à travailler à distance à l'issue du confinement, et 85% des DRH jugeaient souhaitable de pérenniser télétravail.

³ LINHART, Danièle, *Travailler sans les autres ?*, op. cit.

⁴ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 84. Notons que c'est l'analyse de la consommation – le « consommationnisme » (p. 83) – qui conduit André Gorz à ce constat.

défaite pour la critique. La première, qu'évoque André Gorz, est celle de la démission des citoyens de la vie publique, consécutive à la domestication des individus : assignés à domicile, « socialement canalisés » par le travail, ils pourraient laisser à d'autres le soin de participer aux affaires publiques et de faire l'« expérience d'être libre ». Un retrait des citoyens hors de l'espace public qui pourrait conduire à leur « isolement » et peut-être même à leur « désolation ». Telle serait la deuxième défaite de la critique. Celle de l'isolement des citoyens, un danger que Tocqueville avait identifié il y a près de deux cents ans dans la disposition de chacun à « s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne la grande société elle-même¹ ». Une disposition qui peut conduire à la désolation, c'est-à-dire à l'expérience, pour les individus qui composent la société, de « l'absolue non appartenance au monde » qui est, selon Hannah Arendt, « l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme² ».

L'horizon de l'indépendance qui s'est substitué à celui de l'émancipation pourrait donc non seulement avoir consacré la rupture de l'articulation de la critique avec la liberté, mais aussi avoir contribué à l'émergence du « monde-désert³ ». Un monde aride et sec qui ne résulterait finalement pas tant de la technique (bien qu'elle soit impliquée dans les mutations du travail que nous avons pointées) que de l'isolement - fragmentation des liens sociaux, repli sur la sphère privée - et de la désolation – perte du sentiment d'appartenance à un monde commun - consécutives à la tâcheronisation et à l'atomisation des travailleurs. Autant dire que nous ne saurions être plus éloignés du projet critique émancipateur qui, sous sa forme kantienne comme sous sa forme marxienne, prétendait contribuer à l'édification d'un monde commun désirable.

À moins qu'il existe d'autres voies, pour les acteurs sociaux, pour modifier leur rapport à la réalité sociale et, ce faisant, la réalité sociale elle-même⁴ ? Une voie comme celle qu'indique André Gorz, qui tiendrait moins au « pouvoir des travailleurs » - celui de reprendre le contrôle de leurs forces sociales pour accomplir l'émancipation universellement humaine - qu'au « pouvoir de ne plus fonctionner comme des travailleurs⁵ ». Ou, plus exactement, une voie qui tiendrait à la capacité d'action critique et politique des travailleurs, c'est-à-dire à leur capacité, par la réappropriation de leurs forces propres comme forces sociales, à changer les rapports pratiques

¹ TOCQUEVILLE, de, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p.143.

² ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 834 : « La désolation, expérience d'absolue non-appartenance au monde, est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme. »

³ ARENDT, Hannah, « Le désert et les oasis », op. cit.

⁴ BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, op. cit., p. 20 : « la critique se saisit des insatisfactions des acteurs du monde social de façon à modifier leur rapport à la réalité sociale et, par-là, à modifier cette réalité sociale elle-même, dans le sens d'une émancipation. »

⁵ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 102 : « Pour la masse des travailleurs, l'utopie directrice n'est plus « le pouvoir des travailleurs » mais le pouvoir de ne plus fonctionner comme des travailleurs ; l'accent porte moins sur la libération dans le travail et davantage sur la libération du travail [...]. »

des hommes et des femmes aussi bien que leurs consciences, leurs idées et leurs représentations, et ainsi à faire émerger un monde commun viable et désirable.

À la recherche d'un monde commun viable et désirable

« La liberté consiste moins (ou de moins en moins) à nous affranchir du travail nécessaire à la vie qu'à nous affranchir de l'hétéronomie, c'est-à-dire à reconquérir des espaces d'autonomie où nous puissions *vouloir ce que nous faisons et en répondre*¹» écrivait André Gorz à la fin des années 1980. Ainsi pourrait être reformulé, deux cents ans après Kant et cent cinquante ans après Marx, le projet émancipateur et transformatif de la critique. Non pas comme exercice, par des sujets autonomes, d'une pensée libérée de ses tutelles ; non pas comme réappropriation des moyens de production par une classe laborieuse désignée comme agent de la praxis ; mais comme reconquête, par des hommes et des femmes insérés dans leur « milieu ambiant » et liés les uns aux autres par la parole, d'espaces d'autonomie – en particulier « au travail », cet espace-temps essentiel durant lequel ils métabolisent la nature, fabriquent le monde, instaurent leur rapport à la réalité sociale, et à l'occasion duquel ils pourraient aussi occasionnellement faire l'expérience d'être libre – comme reconquête d'espaces d'autonomie donc, où les hommes, pris dans leur pluralité, pourraient « vouloir qu'ils font et en répondre ».

Il ne s'agit donc plus seulement d'« avoir le courage de nous servir de notre propre entendement », et il ne s'agit plus seulement de prendre conscience de nos « propres forces comme forces sociales » (si tant est que cela soit encore possible dans le monde-désert qui est le nôtre), mais il s'agit de « reconquérir et d'étendre une sphère où puisse prévaloir l'autorégulation de nos modes de coopération sociale et l'autodétermination des contenus de notre vie²».

Qu'est-ce à dire ? Certainement pas se replier sur une « Petite éthique » réduite à des petits bouts de réalité mettant en jeu des relations interindividuelles et visant à ne faire de tort à personne : nous avons vu avec Mark Hunyadi que cette réponse à « la tyrannie des modes de vie³» - une autre façon de nommer l'hétéronomie qui résulte d'une *vita activa* mutilée – risquait de contribuer, par ses effets décomposants, à la déliaison de nos sociétés, et d'empêcher l'approche critique du monde qu'elle contribue à « blanchir » (et donc, à maintenir « tel qu'il est »). Il s'agit plutôt, dans le sillage d'André Gorz (mais aussi de John Holloway, d'une autre manière), d'explorer l'hypothèse d'une critique non plus systémique – comme l'est celle qui prétend détruire le « système » ou l'ordre actuel des choses (par la prise du pouvoir d'État, par

¹ *Ibid.*, p. 268.

² *Id.*, p. 285.

³ HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie*, *op. cit.*

exemple, et y substituer un nouvel ordre -, mais *une critique « interstitielle »*. Une critique qui, en se glissant dans les « interstices du système », tenterait d'élaborer « de nouveaux rapports, de nouvelles solidarités » et de créer « de nouveaux espaces publics dans la lutte contre la mégamachine et ses ravages¹», faisant surgir des îlots - des petites « sphères économiques publiques²» ou, pour le dire comme Hannah Arendt, des « petites Républiques » - qui pourraient être les plus petites unités d'un monde commun viable et désirable.

En d'autres termes, il s'agit de prendre acte de ce qu'il n'y a plus de société, ou plutôt, pour reprendre les termes d'André Gorz, de ce que « la société n'est plus là où elle proclame institutionnellement son existence, ni le politique dans les luttes que les appareils se livrent pour en contrôler d'autres³». Ce qui ne signifie pas que, ainsi qu'ont pu le rêver certains penseurs ultralibéraux après la chute du bloc communiste⁴, les communautés humaines se réduisent désormais à la somme des individus « égoïstes et indépendants » repliés sur eux-mêmes, « sur leur intérêt et leur caprice privé⁵». André Gorz considérait au contraire qu'une autre société [pouvait] surgir des « interstices du système, où de nouveaux rapports, de nouvelles solidarités, pouvaient s'élaborer et créer de nouveaux espaces publics dans la lutte contre la mégamachine et ses ravages [...]»⁶. Une autre société qui supposait que « les individus assument l'autonomie à laquelle la désintégration des liens traditionnels et la faillite des interprétations transmises les condamnent, et se donnent pour tâche d'inventer, en partant d'eux-mêmes, des valeurs, des buts et des relations sociales qui puissent devenir les germes d'une société à venir⁷».

Tel pourrait être le projet d'une critique interstitielle : faire naître d'autres valeurs, d'autres buts et d'autres modes d'association à l'intérieur des interstices du système pour reconquérir et étendre une sphère où les hommes et les femmes pluriels pourraient déterminer les contenus de leur vie. Autrement dit, opposer au monde-désert un monde commun formé d'archipels, de petits îlots de sociétés en devenir qui pousseraient dans les interstices du système. Contrairement aux oasis constituées par les liens d'amitié et d'amour - liens intimes et sans effet sur le monde commun dont Hannah Arendt avait reconnu qu'ils étaient des « sources de vie⁸» dans le désert mais que, ne permettant pas de nous réconcilier avec lui, ils risquaient de finir par se tarir -, les

¹ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 285.

² *Ibid.*, p. 225 : « Le droit d'accéder, par le travail, à la sphère économique publique est indissociable du droit à la citoyenneté. »

³ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 284.

⁴ "There's no such thing as society" » déclarait Margaret Thatcher en 1987, ajoutant : "there are individual men and women and there are families and no government can do anything except through people and people look to themselves first" (cf. THATCHER, Margaret, "Interview for "Woman's Own", 1987, in *Margaret Thatcher Foundation: Speeches, Interviews and Other Statements*, London).

⁵ MARX, Karl, *À propos de la question juive*, op. cit., p. 79.

⁶ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 285.

⁷ *Ibid.*

⁸ ARENDT, Hannah, « Le désert et les oasis », op. cit., p. 301-302 : « Les oasis, qui ne sont pas des lieux de « détente » mais des sources de vie qui nous permettent de vivre dans le désert sans nous réconcilier avec lui, se tariront. »

îlots, ces « petites sociétés », ces petites unités d'un monde commun viable et désirable pourront surgir à chaque fois que des hommes et des femmes auront le courage d'agir publiquement, bâtissant et défendant des « espaces d'autonomie » qui, ayant le pouvoir de les rassembler, de les relier, mais aussi de les séparer¹ en les plaçant à bonne distance les uns des autres, leur éviteront de s'écraser les uns sur les autres dans un gigantesque crash².

Comment faire surgir ces îlots et « reconquérir et étendre une sphère où puisse prévaloir l'autorégulation de nos modes de coopération sociale et l'autodétermination des contenus de notre vie » ? Comme nous l'avons déjà évoqué, ce n'est pas, selon nous, en dehors du travail mais au contraire par le réinvestissement de soi-même au travail³ que pourraient être dégagées - dans les bureaux, les usines, les ateliers, les tiers-lieux⁴, les fablab⁵, les coopératives, etc. - ces petites sphères, ces nouveaux espaces publics où s'expérimenterait l'expérience d'être libre.

Dissipons un possible malentendu : il ne s'agit pas de prôner, ainsi que le font les adeptes du néomanagement, « l'engagement » des salariés, qui, « adhérant au projet de l'entreprise » pourraient se sentir « utiles à la société ». La sociologue Danièle Linhart a montré combien les injonctions à l'engagement et l'implication « totalement humaine » (et non plus seulement professionnelle) des salariés s'avéraient épuisantes et aliénantes⁶. Il s'agit plutôt d'en appeler, pour paraphraser Kant, à la sortie des travailleurs hors de l'état de tutelle dont ils se rendent responsables lorsqu'ils se rallient au dogme de l'indépendance au lieu de se demander, à propos du contenu et de l'organisation de leur travail, « si c'est là le genre d'hommes et de femmes dont ils souhaitent que l'humanité soit faite ?⁷ ». En gardant bien à l'esprit que, si l'appel de Kant s'inscrivait dans un temps (*Chronos*) tiré par l'idée le et porté par le mouvement historique des Lumières, le nôtre s'inscrit plutôt dans un présent habité par l'idée de catastrophe, et à contre-courant d'une époque marquée par l'apparition de nouvelles formes d'obscurantisme (extrémisme religieux, complotisme, identitarisme, etc.). Aussi, le mouvement d'émancipation

¹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme moderne*, op. cit., p. 101 : « Le domaine public, monde commun, nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. »

² « Crash » : c'est sur ce mot, illustré par une image saisissante que s'achève le clip de la chanson du rappeur français Orelsan, « L'odeur de l'essence » (2021), cf. Annexe 9.

³ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 134 : « Dans quelle mesure l'investissement dans le travail implique-t-il un enrichissement ou un désinvestissement de soi-même ? »

⁴ Espaces de travail de quartier qui pourraient être financés et entretenus par les collectivités locales ou par la création de « titres-bureaux » (sur le modèle des « titres-restaurant »), les tiers-lieux pourraient permettre aux télétravailleurs de travailler hors de leur domicile, avec d'autres télétravailleurs vivant à proximité (mais aussi des travailleurs indépendants et même des chômeurs qui viendraient y mener leurs recherches).

⁵ « Fablab » est la contraction de « *fabulous laboratories* », espaces ouverts au public où des *designers* mêlent études et travaux pratiques.

⁶ LINHART, Danièle, *La comédie humaine du travail*, op. cit.

⁷ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit. : « La question à poser à propos des contenus du travail est donc aussi celle-ci : est-ce là le genre d'hommes et de femmes dont nous souhaitons que l'humanité soit faite ? »

que nous imaginons ne repose-t-il pas sur l'espoir d'un progrès linéaire, mais plutôt sur « une utopie détemporalisée : quelque chose comme une exigence éthique d'émancipation¹».

Une éthique qui se déploierait en premier lieu dans l'espace-temps du travail. Car, s'il peut être le lieu d'une dépossession (par le vol du « sur-travail » par le Capital), d'une aliénation (par la réification du *faire*) et même, désormais, d'une exploitation du travailleur par lui-même, le travail n'en demeure pas moins une activité qui pourrait permettre à chacun, en contribuant aux besoins des autres, de participer à la vie concrète de la société, et, en se transportant « hors de soi au milieu du monde² » (c'est-à-dire, en advenant à l'existence humaine), de contribuer à l'avènement du monde commun plus juste et plus viable. Autrement dit, nous ne pensons pas que la meilleure réponse critique à la « défaite » actuelle du travail³ consiste en l'édification d'une « société du temps libéré ou culturel⁴ » - la société du « moins, mieux, autrement⁵ » qu'André Gorz appelait de ses vœux et qu'une « réduction *généralisée* de la durée de travail » devait selon lui permettre d'ériger⁶ -, mais au contraire dans un *réinvestissement éthique et politique de chacun au travail*, par l'expérimentation simultanée des trois formes d'agir que sont le travail, l'œuvre et l'action. Une expérimentation qui pourrait résider, ainsi que nous essaierons de le montrer dans la dernière partie de cette réflexion, dans ce que nous nommerons le « bricolage », et qui pourrait permettre d'ériger *une société du travail émancipé*, c'est-à-dire une société dont les membres se demandent s'ils « veulent vraiment ce qu'ils font », et comment faire, le cas échéant, pour que cela devienne le cas. Une société, autrement dit, dont les membres questionneraient le cadre conceptuel moyens-fins propre au modèle productiviste et se demanderaient par quelles modalités pratiques poursuivre, en tant qu'individus autonomes et unis dans la communauté humaine, leurs propres fins au sein de leur monde vécu⁷.

¹ HARTOG, François, *Chronos*, op. cit., p. 284-285 : « Comment conjuguer l'effacement d'un temps processuel et progressif et un horizon d'émancipation ? Si l'on ne veut pas se payer de mots, il faut ou bien croire encore en un certain progrès du temps ou croire qu'il est possible de le réactiver, ou bien, comme pour la révolution, aller du côté d'une forme d'utopie détemporalisée : quelque chose comme une exigence éthique d'émancipation. »

² FISCHBACH, Franck, *La privation de monde*, op. cit., p. 120 : « Tel est donc ce qu'effectue le travail : le transport de l'existant hors de soi au milieu du monde. » Et p. 129 : « Il n'y a pas moyen pour une vie humaine d'advenir autrement et ailleurs que dans le travail. »

³ LINHART, Danièle, *La comédie humaine du travail*, op. cit., p. 11 : « On peut parler là d'une défaite du travail, si l'on entend par travail une activité sociale qui contribue à répondre aux besoins des autres, à partir d'une compétence, d'un savoir, un rôle social qui définit des droits et des devoirs, un rôle [...] qui se caractérise par des manières de faire, validées par la société. »

⁴ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 289 : « Il s'agit, en un mot, de passer d'une société productiviste ou société du travail à une société du temps libéré où le culturel et le sociétal l'emportent sur l'économique [...]. »

⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁶ *Id.* : L'auteur propose de mettre en place cette réduction généralisée du temps de travail par le développement du travail intermittent (p. 314) et l'instauration d'un « revenu social » (p. 321) garanti indépendamment du temps de travail. Précisons qu'il met dans le champ du temps libre les activités telles que les associations culturelles, activités auto-organisées ou services coopératifs (p. 316) qui appartiennent selon nous au contraire au temps de travail.

⁷ GORZ, André, *Éloge du suffisant*, op. cit., p. 36 : « Le problème qui se pose à l'écologie politique est donc celui des modalités pratiques qui permettent la prise en compte des exigences de l'écosystème par le jugement propre d'individus autonomes, poursuivant leurs propres fins au sein de leur monde vécu. »

Outre le danger inhérent à un tel questionnement (dont celui de perdre son emploi ou de se voir freiner dans sa « carrière ») et donc, le courage qu'il suppose, l'hégémonie de l'indépendance constitue à l'évidence un obstacle à l'avènement d'une critique interstitielle qui ferait surgir, *dans* le travail, des « modes de coopération sociale et d'autodétermination des contenus de notre vie » dont la forme - cellules auto-organisées, micro-coopératives hébergées dans les entreprises, ateliers librement organisés dans des espaces publics, etc. - reste à imaginer. Si nous ne disposons que de la transposition de la devise de Kant pour lever le premier obstacle - « *Interrogare aude !*, Aie le courage de questionner ton travail ! » - peut-être pouvons-nous espérer que la crise écologique finira par faire paraître totalement anachronique le second ? Car, ce que montre la crise écologique, c'est la nécessité d'un retour à la dépendance et même à l'*inter-dépendance* de ce qui est « en commun ». Elle dévoile, autrement dit, la nécessité d'un retour à la pluralité interdépendante de l'humanité et du vivant : un retour au « commun » que nous sommes en tant que « terrestres¹ », en tant qu'habitants de la Terre dont nous faisons partie et que chacun de nos actes, en particulier ceux que nous réalisons au travail, métamorphose.

Parvenus au terme de l'exploration des horizons troublés du progrès, de la révolution et de l'émancipation qui se chevauchent et s'interpénètrent, délimitant « ce qui est » tout en l'ouvrant à « ce qui devrait être », nous contemplons un étrange paysage, composé de ruines (la promesse du progrès, l'espoir révolutionnaire et l'attente de l'émancipation de « l'Homme » dans le monde), d'impasses séduisantes (la catastrophe imminente, le changement nécessaire et indolore, ou encore la disparition des liens et des contraintes), mais aussi de minuscules sources - progrès buissonnant, petites sphères d'autonomie, principe d'interdépendance – où nous pourrions puiser de quoi pratiquer une critique immergée dans le monde et dans le vivant : une *critique interstitielle*. Si rien ne paraît moins certain que la réussite de cette *autre* critique - une critique matérialiste capable de changer le milieu et les rapports pratiques entre les hommes en se logeant dans les interstices de l'existence sociale réelle, une critique correctrice qui renoncerait au cadre conceptuel moyens-fins et à toute idée de « solution finale » aux maux de l'humanité, une critique dupe du réel qui saurait y puiser la « réserve des possibles » que contient le monde, une critique enfin, qui tiendrait compte de l'incertitude et de la contingence dans lesquelles se situe toute pensée et toute action, et qui, par son « mouvement réel incessant », pourrait se réarticuler au principe de liberté et contribuer à édifier un monde commun viable et désirable -, si rien ne paraît moins certain que sa réussite, rien ne paraît plus impérieux que d'y œuvrer.

¹ LATOUR, Bruno, *Où suis-je. Leçons de confinement à l'usage des terrestres*, La Découverte, 2021.

Conclusion intermédiaire

Dans les années 1980, Jean-Marie Vincent émettait l'hypothèse selon laquelle l'impuissance du marxisme pouvait être « le gage de sa fécondité de demain¹ ». À condition, selon lui, « qu'il cesse d'être hanté par des fantasmes de toute-puissance de résolution de tous les problèmes de la société », et que la critique qui s'en réclame décide de « renoncer à dire ce que le monde est et ce qu'il doit être, pour mieux le questionner en-deçà et au-delà de ce pour quoi il se donne ». Alors, il ne serait plus question pour la critique « de devenir monde, mais de devenir au monde ». Comment mieux désigner le chemin qui se présente devant nous à l'issue de l'observation de l'assimilation de la critique par « ce qui est » suite à sa captation par l'ordre dominant et à sa dissolution dans un monde saturé de réalité, et à l'analyse des défaites attachées à ses victoires, suite à ses dévoiements internes et aux troubles survenus dans les horizons à l'aune desquels elle prétend déterminer « ce qui devrait être » ?

Ce chemin est celui d'une critique interstitielle. C'est-à-dire, non pas une critique séparatiste s'inscrivant dans la tradition des anti-Lumières, qui apparaît aujourd'hui sous des formes multiples et qui, encouragée notamment par les biais algorithmiques, entend « faire monde à part » en excluant celles et ceux avec qui elle juge ne plus pouvoir le partager. Non pas non plus cette « basse critique » qui se manifeste à l'heure actuelle dans le complotisme par exemple, et qui, droguée aux poisons du soupçon, prétend rendre le monde transparent à lui-même. Non pas encore cette critique « totale » qui s'est si régulièrement manifestée dans l'histoire, et qui, prétendant détruire un ordre des choses injuste pour y substituer un ordre juste, s'est rendue complice de tant de crimes et de trahisons. Non pas enfin une critique « escapiste² » (qu'expérimentent par exemple les jeunes adeptes du mouvement « *tang ping* » en Chine³), qui consiste à refuser le monde comme phénomène politique⁴. Mais *une critique « ramenée à la vie⁵ », plongée dans le vivant et devenant au monde* - un monde qu'elle sait ne pouvoir être que

¹ VINCENT, Jean-Marie, *Critique du travail*, op. cit., 275-276 : « L'impuissance actuelle [du marxisme] peut [...] être le gage de sa fécondité de demain. Mais cela ne peut être vrai que s'il cesse d'être hanté par des fantasmes de toute-puissance de résolution de tous les problèmes de la société. Il lui faut renoncer à dire ce qu'est le monde et ce qu'il doit être, pour mieux le questionner en-deçà et au-delà de ce pour quoi il se donne. Il ne sera plus question alors de devenir monde, mais de devenir au monde. »

² ARENDT, Hannah, « Le désert et l'oasis », op. cit., p. 302 : « Le danger contraire [à l'oasis] est beaucoup plus commun. Son nom usuel est *escapisme* : on s'échappe du monde désert, de la politique, vers... n'importe quoi. »

³ « La jeunesse chinoise réclame un droit à la paresse », *Le Monde*, 16 juin 2021. Les jeunes adeptes de ce mouvement ont décidé de rester allongés et de ne plus travailler ni consommer. En chinois, « *tang ping* » signifie « indolence volontaire ».

⁴ ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme moderne*, op. cit., p. 103 : « Le refus du monde comme phénomène politique n'est possible que s'il est admis que le monde ne durera pas ; mais dans cette hypothèse, il est presque inévitable que le refus du monde, sous une forme ou sous une autre, se mette à dominer la scène politique. »

⁵ CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 345 : « Bien que le XVIII^e siècle se définisse dans une large mesure par le don de critique qui le pousse et le domine, il doit à Lessing de n'être pas tombé dans une interprétation purement négative de la critique, d'avoir su ramener

« commun » (c'est-à-dire, faisant droit à la pluralité et à l'interdépendance des êtres vivants) pour ne pas devenir « désert » ; un monde qu'elle admet impur, contingent et dénué de finalité ; un monde qu'elle ne peut en aucun cas surplomber et encore moins faire advenir, mais dont elle refuse de laisser à d'autres – décideurs ou algorithmes – le soin de décider de l'ordre et du désordre. Une critique modeste, immergée « dans le vivant » et dans le monde, qu'elle espère transformer en se glissant dans ses interstices pour y élaborer, par son « mouvement réel » incessant, de nouveaux rapports sociaux et de nouveaux modes de vie.

Réaffirmant son attachement aux Lumières dont elle entend poursuivre le projet émancipateur (non plus, certes, à l'aune du progrès et de la nécessité historique, mais à celui des incertitudes du défi écologique), et ne prétendant pas s'extraire de la trinité du réel pour lui opposer l'extériorité d'un « autre monde », mais revendiquant au contraire d'en être dupe (c'est-à-dire, de se laisser prendre dans le langage), la critique interstitielle n'a pas vocation à détruire l'ordre des choses ou à prendre le pouvoir, mais à mener une guérilla faite d'incessants combats tactiques et de « braconnages¹» quotidiens contre l'ordre établi. Elle doit donc s'armer, pour lutter notamment contre le désir de certitude lié à l'emprise du récit monolithique propre à l'ordre du plein aussi bien qu'à la pensée elle-même. Mais aussi contre l'homogénéisation des représentations qui prive les êtres humains des expériences et des savoirs particuliers qui leur permettent de participer au monde qu'ils habitent et aux événements qui y surgissent. Mais encore contre la substitution d'opérations de calcul au mouvement réflexif de la pensée. Et plus largement contre les dévoiements et les captations qui ne cessent de menacer son potentiel optatif. Comment armer et pratiquer cette critique interstitielle ? Telle est la question à laquelle nous devons maintenant tenter répondre (comme dirait John Holloway : « ah, ah, très drôle²»).

la critique à la vie, de l'avoir façonnée et maniée comme un outil indispensable à la vie, ainsi qu'au développement et à la constante rénovation de l'esprit. »

¹ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, 1980, 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.

² HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p. 26 : « Alors, il n'y a pas d'issue, il n'y a aucun moyen de rompre la circularité du pouvoir. Que pouvons-nous donc faire ? Changer le monde sans prendre le pouvoir. Ah, ah, très drôle. »

DEUXIÈME PARTIE :

**II. CRITIQUER DANS LE VIVANT,
OU LA CRITIQUE INTERSTITIELLE**

*« Il faut s'immerger, s'accepter comme être de nature, réviser sa position dans l'univers,
ne plus se placer au-dessus ou au centre mais dedans et avec .»¹*

Gilles Clément

¹ CLÉMENT, Gilles, *L'alternative ambiante*, Paris, sens&tonka, 2014, p. 27.

Comme la raison qui l'anime, la critique procède d'un double mouvement de destruction et de construction¹. Nous avons achevé le premier mouvement de notre critique de la critique. Après ce travail de sape s'impose désormais un travail créateur. Nous devons tenter de recomposer, sur le terrain que nous avons dégagé - où nous avons distingué des impasses à éviter, et des sources à explorer -, non pas un nouvel édifice (nous avons appris à nous méfier des visées totalisantes), mais des chemins par lesquels nous pourrions exercer une « activité pratiquement critique » capable, en débusquant les réserves de possibles contenus dans le réel, de faire émerger un monde commun plus viable et plus désirable.

Nous avons tiré plusieurs enseignements de l'analyse de ce que nous avons diagnostiqué comme « la crise de la critique ». En premier lieu celui-ci : si la critique est *en* crise, c'est notamment parce qu'elle a trop souvent considéré *la* crise – qu'il s'agisse de « la crise du capitalisme », « la crise sociale », « la crise des institutions » ou encore « la crise écologique » - comme ce qu'elle avait à *résoudre*, alors qu'elle nous apparaît, au bout du compte, comme ce dont il faut partir ou repartir et dont le statut doit être réélaboré. Car nous avons compris que la crise n'est pas « un accident contingent, encore moins une maladie », mais qu'elle se révèle « constitutive de l'expérience moderne du temps et de l'histoire² ». Or, l'avènement d'une époque postmoderne ayant beau être régulièrement annoncé depuis un demi-siècle, nombre d'indices dévoilés au cours de notre réflexion nous permettent de penser que nos existences se déroulent toujours à l'aune d'un rapport au temps et à l'histoire, mais aussi d'idées, de valeurs et de représentations qui, bien que troublés par l'irruption d'autres régimes de temporalité, de nouvelles figures et de nouveaux idéaux qui tendent à s'y substituer, s'inscrivent toujours dans le sillage de la modernité. Aussi la critique ne doit-elle pas, selon nous, considérer la crise comme l'objet qu'elle aurait à pointer - encore moins comme ce qu'elle devrait réussir à résoudre ou « dépasser » - mais comme le « contexte », « l'environnement » ou encore le « milieu » dans lequel elle est née et auquel elle doit parvenir à se réarticuler pour espérer retrouver son potentiel optatif.

¹ CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 48 : « La fonction essentielle [de la raison] est le pouvoir de lier et de délier. Elle délie l'esprit de tous les simples faits, les simples données, de toute croyance fondée sur le témoignage de la révélation, de la tradition, de l'autorité ; elle ne connaît pas de repos tant qu'elle n'a pas mis en pièces jusque dans ses derniers éléments et ses derniers mobiles la croyance à la « vérité-toute-faite ». Mais après ce travail dissolvant s'impose de nouveau une tâche constructive. »

² REVAULT D'ALLONNES, *La crise sans fin*, op. cit., p. 111.

Comment critiquer *dans* la crise ? Comment, pour reprendre les mots de l'historien François Hartog à la fin de l'ouvrage qu'il consacre aux régimes de temporalité occidentaux (et notamment à *Chronos*, maître des Temps Modernes), comment « peser sur la crise, comment aller vers la Crise¹ » ? Nous avons identifié les écueils que constituaient aussi bien la foi dans le progrès (qui installe la critique dans une attente paresseuse où elle n'a plus qu'à guetter l'arrivée d'un avenir radieux) que dans la catastrophe (qui la fige dans la paralysante certitude du pire à venir). Nous avons aussi compris que le confort pouvait s'avérer un piège pour la critique, et ce, qu'il soit matériel (par exemple, lorsque, par les modes de vie qu'ils adoptent, les agents de la critique valident implicitement l'ordre établi) ou spirituel (lorsque la critique se complaît dans un raisonnement idéo-logique qui fait disparaître les désagréments attachés à la négativité et à l'incertitude). Comment, dès lors, éviter ces écueils et ces pièges ? Comment retrouver dans la crise le *Kairos* dont elle est porteuse, et que le sentiment de vivre dans un régime de temporalité dominé par *Chronos* étouffe ? Et comment réarticuler *Kairos* avec la dimension du jugement – inconfortable et douloureux – propre à *Krisis*, sans pour autant prétendre dénouer la crise, mais en cherchant au contraire à l'accueillir ? Comment, autrement dit, pratiquer une critique qui, « allant vers la crise », saurait rompre avec le principe de continuité du temps et se loger dans ses interférences (ses brèches) pour ouvrir le réel à d'autres possibles et, ainsi, y « incorporer² » un monde qui ne serait pas donné d'avance et qui continuerait à lui échapper constamment ?

Ce que nous cherchons tient au fond peut-être moins d'une méthode (dont nous avons vu qu'elle pouvait s'avérer erronée) ou d'une attitude (dont nous avons vu qu'elle pouvait tendre à l'imposture) que d'une *aptitude* critique : une sorte de disposition personnelle et collective à *endurer* et à *s'ouvrir à la crise* qui caractérise ce début de XXI^e siècle. Une crise qui se manifeste notamment par la (re)découverte du caractère contingent des affaires humaines, par l'intrusion intime d'un soupçon généralisé, ou encore par l'impression absurde qui se dégage aujourd'hui de tout projet prétendant apporter des solutions finales aux problèmes. Plutôt que d'essayer de combler les abîmes d'incertitude qui se dessinent devant nous, nous proposons de nous y confronter en nous appuyant sur notre aptitude critique, une disposition que nous supposons naturelle et partagée par tous les êtres humains (au même titre que la raison, à laquelle elle est liée) mais néanmoins perfectible, et exigeant même d'être perfectionnée par des exercices³

¹ HARTOG, François, *Chronos*, *op. cit.*, p. 335. Notons que l'auteur ne pointe pas, à la fin de son livre, *la* crise - générale et permanente - que nous posons comme constitutive de notre temps, mais *une* crise particulière : celle qui survenue à la suite de l'épidémie de Covid-19, dont il considère qu'elle renforce le règne de l'urgence propre à notre régime de temporalité, et dont il se demande si elle peut constituer un *Kairos* capable d'accélérer le passage à « un monde tout autre », autrement dit, un monde écologique. Rappelons que son livre a été publié en 2020.

² BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, *op. cit.*, p. 201 : « La crise est le moment par excellence où le monde se trouve incorporé à la réalité, qui se manifeste [dès lors] comme si elle était dotée d'une existence autonome [...] »

³ Dans l'esprit des « exercices de présence à soi et au monde » inspirés par la philosophie antique que préconise le philosophe et philologue Pierre Hadot (1922-2010), cf. HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Le livre de poche, 2004.

d'endurance qui n'auraient pas vocation à nous endurcir mais au contraire à nous adoucir et à nous ouvrir pour nous rendre poreux et nous laisser traverser par les manifestations de la crise.

Prenons garde cependant à ce qu'une telle aptitude pourrait s'avérer nécessaire mais pas suffisante à la pratique d'une critique à visée transformative. En effet, l'étude des forces extérieures et intérieures qui détournent la critique de son projet a soulevé d'autres questions que celle de son rapport à la crise ; des questions auxquelles il nous faut également tenter de répondre pour éviter les impasses que nous avons identifiées. Comment contester et déstabiliser un système qui dérobe les aspirations et l'énergie des agents de la critique pour les mettre au service de son fonctionnement et de ses mutations ? Comment déceler les possibles d'un réel saturé (de discours, de récits, d'images et finalement de sens) et où toute tentative de désigner « l'autre » – le négatif - d'une réalité rendue transparente à elle-même se voit empêchée ? Et surtout, comment se défaire des doctrines, des principes et des représentations de la modernité (tentation de mise en ordre ou d'instrumentalisation du monde, confusion entre production et action, abandon de la liberté politique au profit du « bien » (abondance, santé, bien-être, etc.), tout en reconnaissant qu'elles continuent à nous influencer et en admettant que toute critique prétendant s'élaborer d'un « ailleurs » – qu'il s'agisse d'un *au-delà* postmoderne, d'un *en-deçà* nostalgique ou d'un *au-dessus* abstrait – pourrait de se révéler illusoire et vaine ?

À la manière de la « colombe légère » qui ferait bien de s'appuyer sur l'air dont elle sent la résistance plutôt que s'imaginer qu'elle volerait mieux dans le vide, la critique prendrait peut-être un tout autre envol si elle cessait de se prétendre extérieure à un « système », à une « réalité » et à une « époque » considérés comme des objets à évaluer, à « déconstruire », à « dépasser » et même à déclarer « révolus » ou « obsolètes ». Il s'agit de se souvenir de la mise en garde de Max Horkheimer qui dénonçait, il y a plus de cent ans, le postulat, émis par la théorie traditionnelle, d'une autonomie de la pensée. Autrement dit, il s'agit de réaffirmer que la théorie critique, prise à l'intérieur du vivant et du corps social, doit déterminer *depuis cette réalité-là* « ce qu'elle doit faire et à quoi elle doit servir¹ ». En d'autres termes, il s'agit moins de mettre en doute la réalité que d'y chercher continuellement les possibles du monde. Et il s'agit d'élargir la perception que la critique a de son action, la question n'étant plus seulement de savoir ce qu'elle doit faire et à quoi elle doit servir, mais plutôt comment elle peut contribuer à orienter un agir collectif qui nous permettrait - un pronom pluriel désignant une communauté qui reste à définir -, un agir collectif qui nous permettrait de « vouloir ce que nous faisons et d'en répondre² » ?

¹ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.* p. 81.

² GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, *op. cit.*, p. 268.

« Il faut *s'immerger*, *s'accepter* comme être de nature, réviser sa position dans l'univers, ne plus se placer *au-dessus* ou au centre mais *dedans* et *avec* » propose le jardinier, paysagiste et écrivain Gilles Clément¹. Voilà qui pourrait être la condition d'une pratique renouvelée de la critique, une critique immergée à la fois dans la crise, dans le corps social et dans le vivant. Que peut signifier « critiquer dans le vivant » ? En premier lieu, enraciner la critique dans l'existence organique, et renoncer à la prétention moderne de rendre l'Homme « maître et possesseur de la nature² ». Il s'agit d'aborder ensemble la nature et le monde, non comme des objets mais comme le milieu de la pensée et de l'action humaines. Un milieu dont il s'agit de comprendre qu'il est à la fois constitué d'êtres et de processus dits « naturels » qui sont en fait traversés de « social » (c'est-à-dire, de culture, de technique et d'histoire, la « nature » étant devenue essentiellement une « seconde nature³ » transformée par l'activité humaine), et de « sociétés » dont il faut reconnaître réciproquement qu'elles sont traversées de « nature » puisqu'elles mettent en jeu non seulement les relations entre les humains mais aussi les relations entre humains et non-humains (ne serait-ce qu'à travers l'agriculture et l'élevage). Autrement dit, critiquer dans le vivant signifie critiquer à l'intérieur des « phénomènes de la vie⁴ » qui se déploient de la naissance à la mort, génération après génération, en tenant compte et en tirant parti de ce que nous livre notre ancrage à la fois biologique, social et historique.

Ce qui implique au moins trois choses. D'abord, replacer l'espérance de la réalisation du projet émancipateur de la critique à l'échelle de l'espèce humaine (et non à celle de la vie des individus), ainsi que le voyait Kant⁵ mais que bien des critiques révolutionnaires, se croyant destinés à réparer des « temps disjoints⁶ » durant leur courte vie, semblent avoir perdu de vue depuis le XIX^e siècle. Autrement dit, pratiquer une critique patiente, modeste et consciente que le temps de la pensée coïncide rarement avec celui de l'action, de même que le temps de la vie des individus - les agents de la critique - coïncide rarement avec celui de l'histoire. Mais également, pratiquer une critique incluse dans un vaste mouvement, une critique conçue comme la composante d'une « série » - une évolution non linéaire et non téléologique (et donc, discontinue et buissonnante) dont la direction aussi bien que l'aboutissement lui échappent.

¹ CLÉMENT, Gilles, *L'alternative ambiante*, op. cit. Gilles Clément est notamment le concepteur des jardins du Parc André Citroën et du musée du quai Branly à Paris, ou encore des jardins du domaine du Rayol, dans le Var. Il est l'inventeur du concept de « jardin en mouvement », qui désigne un type de jardin où les espèces végétales peuvent se développer librement et, plus généralement, une philosophie du jardin qui repose sur l'idée d'une coopération avec la nature.

² DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, op. cit.

³ FASSIN, Didier (dir.), *La société qui vient*, op. cit., « Terre », par Christophe Bonneuil, p. 37-54, p. 39.

⁴ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, 1966, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

⁵ KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, op. cit., Deuxième proposition, p. 11 : « [...] Si la nature ne lui a assigné [à l'homme] qu'une courte durée de vie (comme c'est effectivement le cas), c'est qu'elle a besoin d'une série peut-être incalculable de générations, dont chacune transmet aux suivantes ses lumières, pour conduire finalement le développement de ses germes dans l'espèce humaine jusqu'au niveau qui est parfaitement conforme à son dessein. »

⁶ SHAKESPEARE, William, *Hamlet*, op. cit. : "The time is out of joint".

Ensuite, critiquer dans le vivant signifie tâcher d'appréhender « ce qui est » (la « réalité », « l'ordre du monde », le « capitalisme », le « patriarcat », etc.) et « ce qui devrait être » (« un monde plus juste », « une société écologique », etc.), non comme des objets inertes mais comme des « phénomènes de la vie », c'est-à-dire comme *ce qui apparaît* aux agents critiques, dont ils font partie, qui évolue, et qu'ils doivent se garder d'enfermer dans une essentialité ou une détermination quelconque (telle « la fin de l'histoire »). Bien que cette exigence s'annonce particulièrement difficile à satisfaire tant l'intelligence rationnelle paraît mieux adaptée à « la maîtrise de la matière inerte » qu'à celle des « phénomènes de la vie¹», elle est la condition pour introduire le principe de contingence dans le regard et l'intention que porte la critique sur les choses et sur le monde. Elle suppose notamment, ainsi que nous essaierons de le montrer, d'articuler à l'usage de la raison celui de la sensibilité, de l'intuition et du sens commun (une articulation originellement présente dans la critique, mais que les anti-Lumières ont contribué à éclipser en opposant schématiquement rationalisme et antirationalisme). Elle suppose aussi de pratiquer une critique plongée dans « ce qui est » et non déjà projetée dans le nouveau qui vient. Ce qui ne signifie pas que la critique doit s'enfermer dans le présent « qui est » et se passer de l'horizon de « ce qui devrait être », mais qu'elle doit, tout en se laissant traverser par les trois dimensions du temps (passé, présent et futur) et par les trois régimes d'historicité (*Krisis, Kairos, Chronos*), s'efforcer de résister à la tentation moderne qui consiste à considérer que l'avenir (progrès ou catastrophe) a commencé.

Enfin, replacer la critique au milieu des phénomènes de la vie et du monde signifie questionner le sujet - ou l'agent - de la critique. Car, si la critique ne peut plus prétendre s'exercer extérieurement à la réalité sociale et au vivant, alors l'idée d'un sujet de la critique - capable de « s'extraire » de son environnement biologique et mondain pour, depuis son for intérieur et au moyen de sa conscience, évaluer et juger « ce qui est » pour mieux vouloir et même provoquer (par sa praxis) « ce qui devrait être » -, alors cette idée pourrait se voir remise en cause. En effet, dans le vivant, « l'individu autonome » n'existe pas. Ce qui existe, c'est une pluralité d'êtres vivants (humains et non humains), d'êtres inertes et de phénomènes reliés, mouvants et interdépendants. Que devient « le sujet » ou « l'agent » (et même la « classe révolutionnaire ») d'une critique inscrite dans « le vivant » ? Est-il encore possible, une fois la critique replacée dans un milieu où règnent l'incertitude et la contingence, de prétendre voir s'exercer une volonté ou se prendre des décisions singulières² ? Ou, pour le dire autrement, comment articuler, d'une part,

¹ MONOD, Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle et la biologie moderne*, Paris, Seuil, coll. Essais, 1970, p. 44 : « L'intelligence rationnelle est un instrument de connaissance adapté à la maîtrise de la matière inerte, mais totalement incapable d'appréhender les phénomènes de la vie. Seul l'instinct, consubstantiel à l'élan vital, peut en donner une intuition directe, globale. »

² BENASAYAG, Miguel, *Penser la liberté. La décision, le hasard, la situation*, coll. A. Monte, Paris, La Découverte, 1994 : « Comment, en tenant compte de l'incertitude, pouvons-nous encore justifier une décision ? »

individualité (un « je » qui pense, qui veut et qui agit) et pluralité (un « nous » qui participe à « l'esprit » de l'époque et qui inter-agit) et, d'autre part, appartenance (au « vivant », c'est-à-dire au monde-nature) et distanciation (comme manifestation de la conscience critique qui pose la distance à l'égard du réel, et comme condition de la pensée et de la volonté libres) ? Des questions qui pourraient nous conduire à celle de la liberté, dont nous avons vu qu'elle s'était retirée des horizons de la critique, mais sur la piste de laquelle pourrait finalement nous ramener la quête d'une pratique renouvelée de la critique.

Une liberté qui pourrait s'entendre alors comme déploiement et réalisation de la puissance d'agir - ou encore de « l'activité vitale¹ » - d'êtres humains pluriels, non pas indépendants les uns des autres mais au contraire inter-dépendants parce qu'immergés dans la crise, dans le corps social, dans le monde-nature, dans les phénomènes de la vie. Un déploiement et une réalisation qui ne doivent pas s'entendre comme une reprise du contrôle, par les hommes et les femmes, de « leur milieu vital propre, c'est-à-dire de leur vie sociale² » - la critique interstitielle n'ambitionnant plus de « prendre le contrôle » sur quoi que ce soit -, mais comme la coïncidence *occasionnelle et provisoire* de la transformation du milieu et de l'activité humaine³. Tenter de faire coïncider, occasionnellement et provisoirement, la transformation du milieu et de l'activité humaine : telle pourrait être alors, non pas le programme, mais *la tâche* – concrète, modeste, incertaine, ouverte, mouvante – de la critique interstitielle. Reste à savoir comment elle pourrait s'y prendre. C'est ce que nous nous proposons de dégager en explorant deux voies concrètes : « penser en mouvement », c'est-à-dire pratiquer une pensée n'ambitionnant pas de « résoudre » quoi que ce soit mais visant continuellement à « élargir » la manière d'aborder les problèmes (premier chapitre), et « bricoler dans l'incurable », c'est-à-dire déployer un rapport pratique au monde qui permette d'en préserver et d'en actualiser sans cesse les possibles (deuxième chapitre).

¹ FISCHBACH, Franck, *Philosophies de Marx*, op. cit., p. 176 : « Et si le capitalisme peut être critiqué, c'est pour autant qu'il est cette formation sociale qui empêche et entrave pour la majeure partie des hommes le déploiement par eux-mêmes de leur activité vitale et essentiellement propre [...]. »

² *Ibid.*

³ MARX, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., 3^e thèse, p. 233 : « La coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme *praxis révolutionnaire*. »

Chapitre 1 : PENSER EN MOUVEMENT

Nous avons vu que de multiples mécanismes, aussi bien extérieurs qu'intérieurs à la critique, pouvaient expliquer son impuissance actuelle. Au-delà de leur diversité, ces mécanismes ont en commun d'empêcher le mouvement de la critique, soit en le détournant (et en le laissant mourir au bout de son élan), soit en le figeant (et en le condamnant à se briser à force de rigidité). Dans tous les cas, c'est l'immobilisme qui signe l'échec de la pensée critique. Et si l'on devait déterminer un plus petit agent paralysant commun à ces mécanismes, sans doute faudrait-il le chercher du côté de la certitude. En effet, qu'elle prenne la forme de revendications automatiques, de normes comportementales stéréotypées, de la foi en l'expertise, de la répétition de mantras galvanisants, de la réduction de la pensée au calcul, de l'installation mentale dans un système, de la crispation morale sur une idée du Bien, du nihilisme, ou encore du refus des aléas liés à la crise, à l'avenir ou à la pluralité des affaires humaines, il semble bien que la quête de certitude, en prétendant rendre « superflus toute pensée plus poussée », finisse par bloquer le mouvement de la critique.

Et quand critique cesse d'être en mouvement, elle « tombe » - dans le dogme, dans le conservatisme -, cessant alors d'être critique. Cela tient d'abord au fait qu'elle s'appuie sur l'usage de la raison qui, comme nous l'avons vu, se définit beaucoup moins comme une possession que comme une acquisition, une incessante conquête. Pour reprendre l'image d'Ernst Cassirer, la raison n'est pas « l'*aerarium*, le trésor public de l'esprit où la vérité est entreposée comme monnaie sonnante et trébuchante, mais le pouvoir original et primitif qui nous conduit à découvrir la vérité, à l'établir et à s'en assurer ». Autrement dit, la raison n'est pas un « contenu déterminé de connaissances, de principes, de vérités », mais « une *énergie*, une force qui ne peut être pleinement perçue que dans son *action* et ses *effets*¹ ». L'un de ses effets étant précisément de déclencher et de maintenir le mouvement de la critique. Un mouvement qui, contrairement à la connaissance, ne s'arrête pas à l'établissement d'une vérité. Non pas que la critique n'ait pas besoin de prendre appui sur des vérités dont la raison aura su s'assurer. Mais, outre que la recherche de la vérité relève elle-même d'un mouvement infini, nous avons vu que la critique transformative ne se contentait pas de questionner « ce qui est », mais qu'elle le faisait au nom de « ce qui devrait être ». Dès lors, son mouvement ne s'arrête pas à une réalité comprise comme

¹ CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 48.

un donné. Constamment, il est relancé par une sorte « *d'autre* de ce qui est » - « ce qui devrait être », précisément. Autrement dit, la critique transformative n'appréhende pas la réalité comme un donné mais comme un processus, un déroulement ou encore une évolution, qu'elle saisit au moyen d'un constant mouvement de balancier qui va de « ce qui est » (dont elle s'imprègne par les sens, et dont elle vérifie la vérité, met à l'épreuve les présupposés et interroge les valeurs par l'articulation de l'entendement et de la raison) à « ce qui devrait être » (qu'elle esquisse, non seulement grâce à la raison qui permet la spéculation, mais aussi grâce à d'autres facultés, telles les sentiments, l'imagination ou encore le jugement), avant de revenir à « ce qui est », puis de repartir vers « ce qui devrait être » et ce, incessamment.

On peut qualifier ce mouvement de *dialectique*, dans la mesure où il repose sur un rapport, un échange, ou encore un dialogue entre « ce qui est » et « ce qui devrait être ». Et c'est à ce sens que nous nous tiendrons dans les pages qui suivent, et au cours desquelles nous nous demanderons comment réussir, en dépit des obstacles que nous avons identifiés, à faire vivre l'incessant dialogue entre la compréhension de « ce qui est » et l'incitation de « ce qui devrait être ». Ce qui veut dire que nous ne ferons référence, ni au sens que Platon a donné à la dialectique (comme mouvement permettant de remonter de concepts en concepts, de propositions en propositions, jusqu'aux concepts les plus généraux et aux principes premiers, qui ont pour lui une valeur ontologique¹), ni bien au sùr au sens péjoratif que lui a donné Aristote (comme raisonnement portant sur des opinions probables, opposé au raisonnement analytique qui, lui, a pour objet la démonstration, c'est-à-dire la déduction qui part de prémisses vraies²), ni à celui que lui a donné Kant dans la lignée d'Aristote (comme « logique de l'apparence³», voire comme illusion, ou comme étude et critique de cette illusion), ni non plus au nouveau sens positif que lui a donné Hegel, comme marche de la pensée vers le rationnel⁴.

Pourquoi ne pas chercher à prendre appui sur de la dialectique telle que l'expose Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit* (1820) pour réfléchir à ce que signifie « penser en mouvement » ? Rappelons, pour résumer à grands traits son approche⁵, que la dialectique est pour lui un double mouvement : à la fois *une méthode* (qui permet d'accéder à la connaissance du réel) et *une théorie de l'évolution du réel*. Le mouvement de la méthode est simultanément à celui de l'évolution du réel et, pour lui, l'un est indissociable de l'autre. Autrement dit, la méthode

¹ PLATON, *La République*, op. cit., 533 E-534 B.

² ARISTOTE, *Organon*, t. III, Les premiers *analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, IV, 46^a ; ARISTOTE, *Métaphysique*, tome II, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2002, 1, 995^b.

³ KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., Deuxième partie, Logique transcendantale, p. 82.

⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, 1820, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, coll. tel, 1940, 1989.

⁵ Nous nous appuyons notamment sur l'analyse très claire que propose Francis-Paul Bénéoit dans BÉNOIT, Francis-Paul (dir.), *Les idéologies politiques modernes. Le temps de Hegel*, Paris, Puf, 1980, Chapitre 1, « La dialectique », p. 121-143.

dialectique pour appréhender et comprendre le réel - méthode qui consiste à soumettre le réel à la genèse conceptuelle par laquelle la pensée se saisit des choses immédiates (les représentations), puis les retourne pour les faire apparaître sous un aspect différent qui contredit le premier, avant de revenir à ce qui est vrai (rationnel) dans chaque élément contradictoire (et ainsi, de « surmonter la contradiction¹» en réalisant la synthèse des éléments apparemment opposés) -, cette méthode est intrinsèquement corrélée à la croyance en une progression des choses sous leur forme logique. Ce qui signifie que la dialectique hégélienne ne peut pas se comprendre seulement comme la trajectoire mentale qui consiste à passer de l'affirmation à la négation puis à la négation de la négation - trajectoire qui pourrait nous intéresser puisqu'elle pourrait permettre de maintenir le mouvement de la pensée critique -, mais qu'elle doit aussi s'entendre nécessairement comme le développement dans l'histoire de l'Idée comme activité de la raison². En d'autres termes, le mouvement dialectique, cette marche vers le rationnel qui unit le mouvement individuel de la pensée au mouvement universel par lequel se réalise la vie de l'Idée³, est inséparable de la conception hégélienne du progrès.

Or, nous avons vu qu'une telle conception risquait, en transformant le progrès en promesse, et en induisant un rapport linéaire, finaliste et prédictif au temps, de désarmer doublement la critique. D'une part, en la déresponsabilisant (c'est l'écueil du matérialisme historique, que dénonce Walter Benjamin avec la métaphore de l'automate joueur d'échecs qui se révèle cacher un « nain bossu » symbolisant la croyance théologique⁴), et d'autre part, en l'empêchant de distinguer les brèches temporelles par lesquelles elle pourrait tenter de briser un régime d'historicité favorable à l'ordre dominant. Certes, la dialectique telle que la conçoit Hegel ne saurait être réduite au déroulement d'un « programme » conduisant concepts, hommes et faits à une « fin de l'histoire » (en l'occurrence, à l'Idée comme réel achevé en tant que rationnel accompli). Et Max Horkheimer a sans doute raison d'exclure Hegel de cette forme de dogmatisme propre à ce qu'il appelle « la pensée subalterne pour laquelle le monde apparaît toujours comme une organisation mystérieuse dont seul l'initié connaît les dessous⁵ ». Pour autant, si nous devons reconnaître la force de la méthode dialectique qui conduit Hegel à « considérer comme en *devenir*, comme *fluctuant*, ce qui se donne l'apparence d'être absolu et éternel » - et c'est bien

¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, Introduction, p. 43-74.

² *Ibid.*, §342, p. 334. L'Idée étant le réel achevé, la substance réelle des faits quotidiens apparents et leur progression vers le rationnel complet.

³ Les faits quotidiens comme les événements historiques concourant nécessairement, en tant que « moments » successifs, à la vie de l'Idée.

⁴ BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 427-428.

⁵ HORKHEIMER, Max, *Théorie critique*, *op. cit.*, « Sur le problème du vrai », p. 161 : « On ne trouve nulle part chez Hegel cette forme de dogmatisme propre à la pensée subalterne pour laquelle le monde apparaît toujours comme une organisation mystérieuse dont seul l'initié connaît les dessous, dogmatisme propre encore à cette impuissance pratique que prescrivent à la philosophie ceux qui tentent de résoudre une prétendue énigme pour affirmer ensuite qu'ils en détiennent la clé une fois pour toutes ou, au contraire, qu'ils désespèrent de jamais pouvoir la trouver. La méthode dialectique, au contraire, conduit aussitôt Hegel à s'apercevoir du caractère borné de telles œuvres philosophiques et à considérer comme en *devenir*, comme *fluctuant*, ce qui se donne l'apparence d'être absolu et éternel. »

ce devenir, ce mouvement fluctuant propre aux phénomènes de la vie que nous espérons saisir en pratiquant une critique « immergée dans le vivant » -, il nous semble impossible d'isoler chez lui cette découverte du sens qu'il lui donne, et qui est celui du progrès immanent. Autrement dit, il ne nous semble pas possible d'ignorer que la dialectique hégélienne repose sur la croyance dans la transformation inéluctable des sociétés vers un état de rationalité absolue par un mouvement de logique mécanique, thèse et antithèse débouchant nécessairement sur la synthèse qui conserve le rationnel inclus dans chacun éléments contraires.

Or, c'est précisément de cette mécanique - l'Idée commandant par avance tout (concepts et faits) parce qu'elle est un rationnel absolu et que l'histoire du monde est une marche vers le rationnel - et de toutes les idées, les valeurs et les principes qu'elle charrie (conception de l'histoire comme processus, justification du sacrifice du présent au profit du futur, cadre conceptuel moyens-fins, etc.), que la critique interstitielle doit réussir à se délester pour espérer libérer son potentiel optatif. Voilà pourquoi nous nous en tiendrons, dans notre recherche des voies par lesquelles déclencher et maintenir le mouvement de la pensée critique, à une acception plus simple de la dialectique. Il s'agit seulement de nous demander comment alimenter l'échange, le dialogue de la pensée avec elle-même, en l'appliquant à une réalité qui ne devra pas être comprise comme un donné mais comme un processus incessant et sans finalité. La simplicité de la quête ne conjecturant évidemment pas de sa facilité d'exécution.

Comment penser en mouvement ? Comment penser *dans le mouvement* (puisque les phénomènes de la vie, « le vivant », sont sans cesse fluctuants, en devenir) et *en mouvement* (sans jamais s'arrêter à une solution qui prétendrait rendre superflus toute pensée plus poussée, et sans attendre non plus un dénouement prévu d'avance) ? Comment maintenir le rebond, la tension entre « ce qui est » et « ce qui devrait être », entre le prosaïque et l'utopique, entre l'observation et l'interprétation, entre le particulier et l'universel ? Comment inscrire la pensée dans le « mouvement *réel* » qui, en changeant les rapports pratiques des humains aussi bien que leurs consciences, leurs représentations et leurs idées, pourrait, non pas *abolir* l'état actuel des choses - puisque, pour rester une pratique en mouvement la pensée critique doit se voir comme une puissance en acte, une tâche, et jamais un accomplissement -, mais *faire coïncider occasionnellement et provisoirement* la transformation du milieu et de l'activité humaine ? C'est ce que nous allons chercher dans ce chapitre, en observant deux variations au moyen desquelles la critique interstitielle pourrait parvenir à perpétuer le mouvement attaché au dialogue de la pensée avec elle-même, avec le réel et avec le monde : d'une part, *l'oscillation* qui caractérise le fait de « penser contre » (première sous-partie), et d'autre part, *le pas de côté* que suppose le fait de penser depuis « l'autre » (deuxième sous-partie).

1. Penser contre (tout contre)

Le premier mouvement de la pensée que requiert la critique interstitielle est une oscillation, ce va-et-vient entre « ce qui est » et « ce qui devrait être » propre à la critique à visée transformative. Mais ce mouvement, d'où vient-il ? Par quoi est-il déclenché et comment empêcher qu'il s'arrête ? Il se pourrait que son élan initial, de même que les rebonds qui, en le relançant, peuvent éviter qu'il s'ankylose, tiennent au « dire-contre » qui caractérise la critique. Car, depuis Marx au moins, « penser impitoyablement *contre* l'ordre établi¹ » et tout ce qui le fait tenir : les institutions², mais aussi les systèmes économiques et sociaux - « le capitalisme », « le néolibéralisme », « l'exploitation », « la domination », « le productivisme », « le patriarcat », etc. -, que la critique analyse pour les abolir.

Il s'agit donc de penser contre. Non seulement *contre la réalité* « *qui est* », mais aussi *contre la raison* qui prétend la saisir, puisque la conscience critique de la raison exige une défense de la raison contre elle-même, et puisque le projet originel de la critique tel que Kant l'a défini a précisément consisté à en délimiter les prérogatives et à en limiter les prétentions. Un travail qui a été entrepris à nouveau, après la catastrophe civilisationnelle qu'a été le nazisme, par des auteurs tels que Theodor Adorno et Max Horkheimer, Herbert Marcuse ou encore Michel Foucault, et dont nous avons vu qu'il n'était pas sans risque, en particulier celui de jeter le « bébé » (la raison) avec « l'eau du bain » (ses dérives totalisantes). Mais nous avons vu aussi que ce risque était inhérent à la pensée critique - qui soumet à un examen tout ce qui apparaît, et peut aller jusqu'à saper son propre processus -, et nous avons montré qu'il pouvait être neutralisé par la modestie (qui prémunit la pensée contre les ivresses de l'idéalisme), par la défiance à l'égard de la certitude (qui la préserve de l'aspiration à résoudre les problèmes), et enfin par le courage (qui, résultant des deux premières, pourrait notamment permettre à l'agent critique d'endurer la crise). Et un risque que, de toutes façons la pensée doit nécessairement courir car, comme l'a justement pointé Hannah Arendt, « ne pas penser est encore plus dangereux³ ».

On le pressent, le mouvement vital insufflé par le « penser contre » de la critique interstitielle aura quelque chose à voir avec la résistance, le refus d'accepter ce que Herbert Marcuse identifie

¹ MARX, Karl, *Lettres à Ruge*, *op. cit.*

² BOLTANSKI, *De la critique*, *op. cit.*, p. 33 : « La critique est envisagée dans la relation dialogique avec les institutions, contre lesquelles elle prend fait et cause. »

³ Hannah Arendt, entretien avec Roger Errera à New-York, en 1974 : « Réfléchir, cela signifie de toujours penser de manière critique. Penser de manière critique, cela signifie que chaque pensée sape ce qu'il y a en fait de règles rigides et de convictions générales. Tout ce qui se passe lorsque l'on pense est soumis à un examen critique. C'est-à-dire qu'il n'existe pas de pensée dangereuse pour la simple raison que penser est en elle-même une entreprise très dangereuse. Mais ne pas penser est encore plus dangereux. » (c'est moi qui traduit de l'anglais).

comme l'apparence rationnelle que la pensée positive donne à la réalité irrationnelle¹. En ce sens, « penser contre » s'avèrera pour elle une manière de *ren-contrer le réel* – un réel qui résiste, en dépit de l'apparence rationnelle que lui donnent les habitudes et les « idéologies » (au sens marxien du terme) qui, en le recouvrant et en le « retournant », nous le rend fluide et insensible, donc « tolérable » (c'est le sens de ce que Herbert Marcuse désigne comme la « tolérance forcée »). Pour autant, cette ren-contre avec le réel ne sera pas uniquement conflictuelle. Car « penser contre » c'est aussi penser « tout contre », dans la proximité, au contact du réel auquel la critique doit adhérer sous peine de s'égarer. Autrement dit, si « penser contre » signifie cogner le réel pour le mettre à l'épreuve, cela doit aussi signifier *penser dedans et avec le réel* ; cela doit aussi signifier en être dupe.

Quels sont, concrètement, les mécanismes du « penser contre » - c'est-à-dire, à la fois « contre » et « tout contre » le réel - par lesquels la critique interstitielle pourrait déclencher et maintenir l'oscillation, le mouvement de balancier entre « ce qui est » et « ce qui devrait être » par lequel elle pourrait contribuer à faire coïncider, occasionnellement et jamais définitivement, la transformation du milieu et de l'activité humaine ? Nous allons voir qu'ils ont essentiellement trait à *la sensibilité*, c'est-à-dire à la manière dont le corps de l'agent critique, se laissant traverser et affecter par les manifestations de la réalité, active et oriente sa pensée, lui permet d'endurer l'épreuve de la contradiction, et l'ancre dans la pluralité qui caractérise les affaires humaines.

1.1. Le cri de la critique

Si l'intuition et la spéculation, qui permettent de formaliser l'idéal de « qui devrait être », sont, ainsi que nous l'avons déjà évoqué et que nous l'expliciterons encore, nécessaires à la préservation du mouvement du « penser contre » propre à la critique, ces facultés mentales ne sont pas capables de le déclencher. Pour s'animer, le « penser contre » a besoin de l'impulsion de l'expérience, et plus précisément de « l'expérience désagréable suscitant la plainte² » : un premier moment sensible et affectif qui peut être vécu personnellement ou résulter de l'émotion pour le sort d'autrui, et qui constitue la « source d'indignation » où l'oscillation du « penser contre » va puiser sa force. Autrement dit, à l'origine du « penser contre », il n'y a pas d'idée, il n'y a pas de rationalité, il n'y a même pas de langage : il y a une émotion qui se manifeste par une plainte et même un cri. Ce que John Holloway nomme le « cri-contre³».

¹ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit.

² BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 85 : « La formulation d'une critique suppose au préalable une expérience désagréable suscitant la plainte, qu'elle soit vécue personnellement par la critique ou qu'il s'émeuve du sort d'autrui. C'est ce que nous appellerons ici la source de l'indignation. »

³ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 212.

« Au commencement était le cri », énonce-t-il dans les premières lignes de son livre. « La pensée naît de la colère, non de la quiétude de la raison. Elle ne naît pas dans le fait de s’asseoir, de raisonner ou de réfléchir sur les mystères de l’existence, renvoyant à l’image conventionnelle du « penseur »¹». Le « penser contre » survient après qu’ait résonné le « cri-contre ». Contre quoi ce cri est-il poussé ? Nous avons vu avec Luc Boltanski et Ève Chiapello que l’on pouvait distinguer deux grands foyers d’indignation² : d’une part, celui du désenchantement face à l’inauthenticité des objets, des personnes, des sentiments et plus généralement du genre de vie qui lui est associé (qui donne naissance à ce que les auteurs ont nommé la « critique artiste »), et d’autre part la révolte à la vue de la misère et des inégalités, et plus largement l’écœurement face à l’égoïsme et l’opportunisme encouragés par le système économique et social établi (qui nourrit ce qu’ils ont nommé la critique sociale). Par quelles émotions, par quels sentiments ce « cri-contre » est-il provoqué ? C’est ce que nous allons tenter de cerner. Mais avant cela, attardons-nous sur ce cri : que *dit-il* ?

Le « cri-contre » est d’abord le cri qui dit « non ! ». C’est le cri que pousse Annie Le Brun dans les dernières lignes de *Du trop de réalité* (2000), où, concluant l’analyse amère de ce qu’elle nomme « la misère de ce temps », elle écrit : « qu’on ne me demande pas de reconnaître quoi que ce soit à un monde où je ne cherche plus que des traces de vie insoumise. D’autres, j’en suis sûre, ont encore cette passion. Quant à ceux qui ne l’ont pas comme à ceux dont ils se réclament, c’est par tous les moyens que je me propose de leur dire non, non, non, non, non, non, non³». Ce « non », répété sept fois, est tout sauf un aveu d’impuissance. Il contient la force explosive de ce qui existe sous la forme d’être nié. C’est un geste de sabotage : logé dans les interstices de la société que dénonce la poétesse, il « fait partie du substrat de négativité qui, bien que généralement invisible, peut exploser à un moment de fortes tensions sociales⁴». Il est à la fois le point de départ et la première arme dont dispose la critique interstitielle. Il est le coup de piolet qui ouvre et ramène sans cesse à la voie négative de la pensée qui n’oppose pas une simple contradiction à ce qui est, mais qui introduit aussi, selon le philosophe Vincent Delecroix, « un courant d’air dans la compacité du réel, dans la continuité de l’ordre du monde : un rien, un interstice – un *jeu*, comme on dit qu’il y a du jeu dans un mécanisme⁵». Un courant d’air dont on comprend qu’Annie Le Brun le fasse souffler sept fois plutôt qu’une sur une réalité dont elle a diagnostiqué la saturation et la paralysie, et dans laquelle elle espère malgré tout, en lui opposant

¹ *Ibid.*, p. 13.

² BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 86.

³ LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, op. cit., p. 297.

⁴ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 225.

⁵ DELECROIX, Vincent, *Non ! De l’esprit de révolte*, Paris, Autrement, coll. « les grands mots », 2018, p. 36.

la répétition grisante de son « non », introduire le jeu et creuser la brèche dans laquelle pourrait se loger à nouveau les possibles du monde.

Malheureusement, aussi subversif qu'il soit, ce « non » libérateur recèle de grandes fragilités. La première est sa disposition à être capté, non seulement par les forces politiques dites « populistes » qui y puisent une énergie motrice en l'étayant de slogans simplistes (« sortons les sortants ! », « les immigrés dehors ! », « à bas les élites ! », etc.), mais aussi l'ordre économique et social dominant, c'est-à-dire le capitalisme sous sa forme néolibérale, dont nous avons vu qu'il parvenait à capter les pulsions contestataires des individus – y compris, donc, leurs cris les plus viscéraux - pour les réorienter vers des marchandises. La campagne de publicité réalisée en 2018 pour la marque Dior, dans laquelle une femme arbore un pull-over sur lequel s'étalent en lettres géantes les mots « c'est non/ non/ non/ et non ! » (annexe 2) apparaît ainsi comme un véritable *hold-up* du « cri-contre » : au-delà du détournement du « non ! » proféré par les femmes qui ont participé au mouvement #metoo, c'est aussi à tout autre « non ! » qui ferait souffler un courant d'air dans la compacité du réel que s'en prend cette publicité. Comme si, dans le réel saturé propre à l'ordre du plein où se déroulent nos existences, l'air vivifiant du « non ! » était voué à se transformer en boue épaisse. Un phénomène facilité d'ailleurs par l'autre fragilité intrinsèque du « non », qui réside dans sa dimension moralisatrice. En effet, il ne faut pas oublier que le « non » peut aussi être le blâme proféré par le tuteur, ou encore l'interdit énoncé par le maître ou tout simplement le « bourgeois coincé, agrippé aux bonnes mœurs¹». Autrement dit, le « non » indigné peut aussi relever de la plus stricte adhésion à l'ordre social.

Comment éviter, dès lors, que le cri du « non » à peine émis se referme, soit sur un slogan « populiste » ou consumériste, soit sur une censure conservatrice ?

Pour rester un « cri qui se raccroche à la possibilité d'une ouverture²», le « non » doit aussi être un « oui ». Il doit être un « cri-contre » mais « tout contre » : non seulement un refus obstiné du monde tel qu'il est (refus qui contient le risque de devenir aussi celui des possibles qu'il contient), mais aussi « un enthousiasme angoissé pour changer le monde³». Autrement dit, le cri de la critique interstitielle doit aussi être un acquiescement, il doit être simultanément un « non » à ce qui n'est pas supportable dans l'expérience de la réalité et un « oui », une bénédiction à la vie et aux choses qui se donnent. C'est à cette condition que le cri de la critique peut conserver sa vitalité. Car, si « dire Non, c'est vivre, donc, ou, c'est le même, c'est refuser de se laisser gagner

¹ DELECROIX, Vincent, *Non ! De l'esprit de révolte*, op. cit., p. 162.

² HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 21 : « Le cri se raccroche à la possibilité d'une ouverture, il refuse d'accepter la fermeture de toute possibilité d'altérité radicale. »

³ *Ibid.*, p. 27.

par la pétrification et l'immobilisation progressive que nous promet l'universelle loi d'entropie affectant aussi bien les organismes vivants, les individus ou les espèces que les sociétés¹», cela n'est vrai que si le « non » s'accompagne d'un « oui » créateur. Autrement dit, cela n'est vrai que si le « non » laisse ouverte la possibilité d'une altérité radicale et laisse « percer quelque chose qui veut vivre et s'affirmer² » - non seulement quelque chose de celui qui « non » et qui s'extériorise par son refus, mais aussi quelque chose de ce qui est nié : « l'autre » de la réalité qui se met alors à exister. Il s'agit donc de rejoindre Nietzsche lorsqu'il affirme que « c'est seulement en créateur que nous pouvons anéantir³ » et de garder toujours à l'esprit la solidarité fondamentale entre création et destruction (mais ce, peut-être sans le suivre jusqu'au bout de son amour du destin⁴ et de son acquiescement au monde tel qu'il est ?).

En somme, c'est sous la forme d'un grand « oui au non ! » que le cri de la critique peut insuffler l'élan vital capable de déclencher et de maintenir le mouvement du « penser contre ». Un mouvement qui, dès lors, pourrait se rapprocher de ce qu'Antonio Gramsci nomme la compréhension « organique » et vivante des choses à laquelle accède selon lui « l'intellectuel organique », qui, contrairement à « l'intellectuel traditionnel », ne tombe pas dans l'erreur qui « consiste à croire [qu'il] puisse « savoir » sans comprendre, et spécialement sans sentir, et sans être passionné (non seulement du savoir en soi, mais de l'objet de ce savoir) [...], sans sentir les passions élémentaires du peuple, en les comprenant, et donc en les expliquant et les justifiant dans la situation historique déterminée⁵ ». Une analyse qui s'inscrit dans le sillage du matérialisme marxien et d'abord feuerbachien, puisque c'est à l'auteur des *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842) que Marx doit l'idée selon laquelle, « l'affection précédant la pensée⁶ », « la voie suivie jusqu'alors par la philosophie spéculative, de l'abstrait au concret, de l'idéal au réel, est une voie à contre-sens⁷ » que la critique matérialiste doit inverser. Le cri de la critique, qui survient au moment de la *rencontre affective* (et donc, « organique », puisqu'elle met en jeu

¹ DELECROIX, Vincent, *Non ! De l'esprit de révolte*, op. cit., p. 15.

² NIETZSCHE, *Le gai savoir*, op. cit., §307, p. 251-252 : « Lorsque nous critiquons, cela n'est en rien arbitraire ni impersonnel – c'est, très souvent tout au moins, une preuve qu'existent en nous des forces vivantes qui font pression et sont en train de percer une écorce. Nous nions et devons nier parce que quelque chose en nous veut vivre et s'affirmer, quelque chose que nous ne connaissons peut-être pas encore, ne voyons pas encore ! – Cela dit en faveur de la critique. »

³ *Ibid.*, §58, p. 112 : « Quel fou serait l'homme qui prétendrait qu'il suffit de montrer l'origine de cette enveloppe nébuleuse d'illusion [- autrement dit, de révéler, par la démarche généalogique, l'apparence et les valeurs dont s'est progressivement chargée la réalité -] pour anéantir le monde que l'on tient pour essentiel, la soi-disant « réalité » ! C'est seulement en créateurs que nous pouvons anéantir ! »

⁴ *Id.*, §276, p. 225-226 : « *Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour ! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation ! Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui ! »

⁵ GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, 10-13, op. cit., §67, p. 300.

⁶ FEUERBACH, Ludwig, *Manifestes philosophiques*, textes choisis (1839-1845), trad. L. Althusser, Puf, 1960, §29, p. 112 : « L'origine et la démarche *subjective* de la philosophie en sont aussi l'origine et la démarche *objective*. Avant de penser la qualité, le sens. *L'affection* précède la pensée. »

⁷ *Ibid.*, §33, p. 113-114 : « La voie suivie jusqu'ici par la philosophie spéculative, de l'abstrait au concret, de l'idéal au réel, est une voie à contre-sens. Dans cette voie, on ne parvient jamais à la réalité *vraie* et *objective*, mais seulement à la réalisation de *ses propres abstractions*. »

les sens, le cœur, les tripes) de l'agent critique avec son milieu – c'est-à-dire, au-delà du réel, le « monde-nature » que l'on pourra aussi appeler la « situation » ou le « contexte » –, ce cri né de la rencontre affective est précisément l'impulsion dont la critique interstitielle a besoin pour initier son mouvement (du concret à l'abstrait, et non l'inverse) et, ainsi, espérer parvenir à une compréhension « vivante » des choses.

Or, ce cri - ce « oui au non ! » - est lui-même la forme articulée d'un cri plus sauvage, d'un « *ante*-cri » qui est la manifestation brute du sentiment qui affecte celui qui le profère : le « aïe ! » de la douleur, le « raaaah ! » de l'humiliation ou de la colère, le « berk ! » du dégoût, le « ooooh ! » de la pitié ou de l'indignation, etc. Avant le « oui au non ! », c'est ce cri-là qui manifeste l'émotion vécue personnellement ou provoquée par le sort d'autrui. Mais par quels sentiments est-il provoqué ? Comment s'articule-t-il à la pensée et à l'action ? Et quelles sont les conséquences de ce rapport sensible et affectif au réel, au vivant, au monde social et aux affaires humaines, un rapport que l'on pourrait qualifier de « patho-logique » au sens où il met en jeu des raisonnements déduits de sentiments ?

La vibration des affects

Avant le surgissement du mouvement de la pensée critique étaient les affects, donc. Les sentiments, le désir et la passion que l'agent critique expérimente comme une modalité à part entière de son existence biologique et sociale. Le moment paroxystique d'une telle expérience pouvant être ce que l'essayiste Romain Huët nomme, dans le livre que lui a inspiré l'événement des Gilets Jaunes, l'« expérience émeutière¹», c'est-à-dire ce moment où « la vie fait l'épreuve d'elle-même²» et où les corps, assemblés et exposés publiquement aux affects les plus intenses - la joie de l'action collective, la peur de la répression, la douleur de la mutilation -, cherchent et obtiennent de la visibilité par le commun³ (et, ce faisant, font apparaître fugitivement un monde commun). Une expérience si intense qu'elle tiendrait du vertige.

Certes, l'expérience émeutière reste relativement rare et partagée par un petit nombre d'agents qui, à des moments fortuits de leur existence, se retrouvent particulièrement engagés dans la vie sociale et politique. Mais la modalité affective de l'existence sociale est, elle, une expérience courante et partagée par tous les membres de la société et, au-delà, par tous les êtres humains ainsi que par une partie des vivants non-humains. Autrement dit, c'est bien au moyen des sensations et des affects qui traversent leurs corps que les individus entrent en relation,

¹ HUËT, Romain, *Le vertige de l'émeute*, op. cit., p. 114.

² *Ibid.*, p. 60.

³ *Id.*, p. 136.

s'organisent, agissent et s'orientent prioritairement dans l'existence. Les affects, c'est-à-dire les sentiments ou encore les « passions du cœur » que Spinoza (1632-1677) définit dans *l'Éthique* (1677) comme « l'idée confuse par laquelle l'âme affirme de son corps ou d'une certaine partie de son corps une force d'exister plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'âme à telle pensée plutôt qu'à telle autre¹ ». Une idée confuse, c'est-à-dire une idée qui, contrairement aux idées adéquates², ne peut pas déclencher l'action de l'âme (qui est la même chose que le corps, l'un exprimant l'existant sous l'attribut de la pensée, l'autre sous l'attribut de l'étendue³), mais seulement un pâtre, une réaction qui se manifeste sous la forme d'une augmentation ou d'une diminution de la puissance (c'est-à-dire, sous la forme d'une augmentation ou d'une diminution de la force d'exister, que Spinoza nomme aussi « vertu⁴»). En d'autres termes, les affects constituent une expérience corporelle qui ajoute une idée à ce que nous observons. Une idée certes « inadéquate », mais enfin une idée qui vient de notre corps animé (ou « habité ») et qui enrichit (de façon positive ou négative) le donné des phénomènes, nous livrant ainsi l'une des « clés » qui nous permet de les comprendre et nous y repérer.

Mais, si le philosophe reconnaît le rôle essentiel des affects et leur nécessité, inhérente à la condition humaine de pluralité et d'interdépendance avec les autres êtres de la nature – et donc, par conséquent, s'il reconnaît la fonction des affects dans le déroulement de l'existence sociale –, il considère pour autant que seuls certains d'entre eux sont aptes à conduire les hommes sur le chemin de la raison (dont l'usage reste selon lui un fait rare) et donc de la juste compréhension (au moyen des idées adéquates) qui rend possible l'action. Ces passions sont celles qui sont utiles à l'âme (donc au corps, qui est la même chose), qu'il oppose aux passions tristes, qui lui sont nuisibles. Autrement dit, pour Spinoza, les passions tristes, qui donnent accès à une « connaissance mutilée⁵ », ne peuvent pas conduire à l'action : elles rendent les hommes impuissants. Elles ne sauraient, dès lors, soutenir la praxis propre à ce que nous avons nommé la critique transformative. Elles pourraient même se révéler propices à l'asservissement des humains sous le joug de despotes en tous genres⁶.

¹ SPINOZA, Baruch, *Œuvres IV, Éthique*, 1677, trad. P-F. Moreau, Paris, Puf, coll. Épipiméthée, 2020, Livre III, « L'origine et la nature des affects », « Définition générale des affects », p. 339.

² *Ibid.*, Livre II, p. 161 : « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même et sans relation avec l'objet, a toutes les propriétés, autrement dit toute les dénominations intrinsèques, de l'idée vraie. »

³ *Id.*, Livre III, p. 247 : « Âme et corps sont une seule et même chose, qui se comprend tantôt sous l'attribut de la pensée et tantôt sous celui de l'étendue. Il en résulte que l'ordre, autrement dit l'enchaînement des choses, est unique, que la nature soit conçue sous un attribut ou sous l'autre, et, par conséquent, que l'ordre des actions et des passions de notre corps coïncide par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'âme. »

⁴ *Id.*, Livre IV, « De la servitude humaine ou de la force des affects », Définition 8, p. 349 : « Par vertu et puissance, j'entends la même chose ; c'est-à-dire que la vertu, en tant qu'elle est rapportée à l'homme, est l'essence même où la nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature. »

⁵ *Id.*, p. 433.

⁶ Gilles Deleuze évoque, dans son cours sur Spinoza donné à Vincennes le 24 janvier 1978, ce mode de domination commun au despote et au prêtre, qui maintiennent et tirent tous deux profit des passions tristes des sujets qu'ils gouvernent ou des âmes dont ils sont les gardiens.

Et pourtant, ce n'est pas ce dont semblent témoigner les affects qui, parmi tous ceux qui se manifestent dans l'existence sociale, parviennent à déclencher le cri de la critique, et dont nous avons déjà noté qu'ils se situaient plutôt du côté de « l'expérience désagréable suscitant la plainte » : douleur, colère, dégoût, indignation, pitié, etc. Vraisemblablement, les affects susceptibles d'*émouvoir* - c'est-à-dire, littéralement, de le *mouvoir*, de le *faire vibrer* et de lui permettre ainsi, en témoignant de cette vibration par le son de son cri, d'activer et de maintenir l'oscillation du « penser contre » -, ces affects appartiennent au registre des passions tristes.

Cela n'a pas échappé aux théoriciens critiques, et notamment à Marx, selon qui « le pathétique essentiel » de la critique est l'indignation¹. Mais aussi à Axel Honneth, par exemple, qui voit dans les « réactions émotionnelles négatives, telles que la honte, la colère ou l'indignation ressentie face à l'injure ou au mépris » les « symptômes psychiques à partir desquels un sujet peut prendre conscience qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale² » et donc, la « source motivationnelle³ » de sa réflexion critique puis de son engagement dans la lutte. Ce dernier prend soin de préciser cependant que, si « toutes les émotions négatives suscitées par l'expérience du mépris des exigences de reconnaissance comportent la possibilité que le sujet concerné prenne clairement conscience de l'injustice qui lui est faite et y trouve un motif de résistance politique », cette découverte n'est que *possible*, « le potentiel cognitif inhérent aux sentiments de honte et de blessure sociale pouvant *ou non* donner naissance à une conviction politico morale⁴ ».

À quelles conditions, dès lors, les passions tristes peuvent-elles « sortir l'individu de la situation paralysante d'une humiliation subie passivement⁵ » ou d'une émotion douloureuse suscitée par le sort d'autrui, et devenir « le motif déterminant d'actes de résistance politique⁶ » constitutifs de l'expérience de la praxis ? Pour Axel Honneth, il est indispensable qu'elles s'articulent à un mouvement social déjà constitué, c'est-à-dire qu'elles dépassent le stade de la conscience individuelle pour trouver un écho et venir nourrir un mouvement collectif (coordonnant réflexions théoriques et luttes pratiques). Sans doute faudra-t-il revenir sur l'importance, pour la performativité de la critique, du passage de l'expérience et de la prise de conscience individuelle à l'interprétation et à l'action collectives. Pour l'instant, considérons cette

¹ MARX, Karl, *Critique de la philosophie du droit chez Hegel*, op. cit., p. 92 : À propos de la critique : « Son pathétique, c'est essentiellement l'indignation ; sa tâche, c'est essentiellement la dénonciation. »

² HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 231.

³ *Ibid.*, p. 257.

⁴ *Id.*, p. 235-236. C'est moi qui souligne.

⁵ *Id.*, p. 274.

⁶ *Id.*, p. 236.

autre hypothèse, selon laquelle les passions tristes recèlent peut-être aussi, en elles-mêmes, une dimension émancipatrice qui pourrait tenir à leur valeur heuristique intrinsèque.

Dans *Le principe responsabilité* (1979)¹, Hans Jonas (1903-1993) a mis au jour ce qu'il a nommé « l'heuristique de la peur », c'est-à-dire la capacité, propre à cet affect qui porte à anticiper les dangers à venir, à révéler les menaces que la technologie faisait peser, dès le milieu du XX^e siècle, sur la planète et sur l'humanité. Selon lui, la peur suscitée par l'énergie atomique - nous pourrions aujourd'hui citer également les biotechnologies, la bio-ingénierie, la génétique ou encore l'intelligence artificielle - cette peur pourrait nous inspirer une forme de prudence qui ne porterait pas seulement sur l'action (c'est-à-dire, sur ce que nous faisons au moment présent avec les techniques dont nous disposons) mais aussi sur la technique elle-même (et sur ce qu'elle engage possiblement pour le futur). Autrement dit, la peur pourrait, en nous disposant à endosser nos responsabilités vis-à-vis de notre descendance, de l'humanité et du vivant en général, ouvrir la voie à une forme de responsabilité et même d'éthique à la hauteur de ce que Günther Anders identifiait dès les années 1950 comme « l'écart prométhéen entre l'homme et le monde qu'il produit² ». Peut-être, de manière analogue, les passions tristes telles la colère, l'indignation, la pitié ou le dégoût sont-elles capables de nous extraire du déroulement présent de l'action - c'est-à-dire, de ce que nous sommes en train de faire, la plupart du temps sans y penser - et d'ouvrir une « brèche » dans laquelle pourrait se loger un rapport, si ce n'est éthique, du moins d'abord critique au monde ? Autrement dit, peut-être les passions tristes sont-elles capables de produire une *vibration* provoquant un *déplacement* de l'individu qui en est affecté : une mise « hors de soi » propice à la réflexion et en particulier au « penser contre » propre à l'attitude critique ?

Si, dans le cas de la peur, ce déplacement est temporel (puisque la peur anticipe le futur) et peut provoquer une attitude éthique (sous la forme de la responsabilité et de la prudence), dans les cas de la colère, de la pitié ou du dégoût, il pourrait relever davantage d'un déplacement corporel – qui se manifeste par le fait de « sortir de ses gonds », de « se mettre à la place » d'un être souffrant, ou encore d'être pris d'« une sorte de mal de mer, de vertige de l'inconnu³ » qui fait « sortir de soi-même » pour devenir l'objet de sa conscience -, une *vibration charnelle* donc qui, en déplacement le sujet « hors de lui » pourrait lui faire apparaître, derrière le « décor » ou le « vernis » des choses, l'existence « monstrueuse et molle, en désordre⁴ » du monde. Ce faisant, les passions tristes pourraient donc bien, en faisant éclater, au cœur de la familiarité du monde, son « inquiétante étrangeté » (sous la forme du désordre et même de l'absurdité), ouvrir la voie

¹ JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*, op. cit.

² ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 31.

³ VOLLAIRE, Christiane, « Le tabou du dégoût. L'anesthésie du soignant », *Ethnologie française*, 2011/1 (Vol. 41), p. 89-97.

⁴ SARTRE, Jean-Paul, *La Nausée*, 1938, Gallimard, coll. Folio, 1972, p. 182.

à l'oscillation entre « ce qui est » et « ce qui devrait être » propre à la pensée critique. Et le « raaaah ! » de la colère, le « ooooh ! » de la pitié ou le « berk ! » du dégoût pourraient être quelque chose comme des *raccourcis cognitifs* permettant, sans avoir à passer par l'accès à la « connaissance adéquate », de s'orienter dans la pensée et dans l'action. Ou, pour le dire autrement, ils pourraient être les « *ante-cri* » favorisant l'émergence d'un foyer de résistance d'où pourrait naître un rapport critique au monde, rapport par lequel nous pourrions accéder à ce que John Holloway nomme le *faire*, et qu'il définit comme « la négation mise en pratique¹ » : le *faire* qui, en niant un état de chose donné, projette un au-delà de cet état de chose.

Une telle hypothèse est-elle compatible avec le regard que porte Spinoza sur les affects et sur l'action ? En partie peut-être, si l'on se rapporte au fait que Spinoza reconnaît aux affects un rôle essentiel dans l'accès au premier niveau de connaissance (propre aux « idées confuses ») - premier niveau insuffisant mais néanmoins nécessaire à l'accès postérieur à la connaissance claire et distincte (qui elle, vient de « l'intérieur² », c'est-à-dire de l'usage de la raison) -, et qu'il ne considère pas qu'un affect puisse être mauvais en soi, mais qu'« un affect n'est mauvais ou nuisible que dans la mesure où l'âme est empêchée par lui du pouvoir de penser³ ». Mais en partie seulement, car ce qui caractérise pour lui les passions tristes est précisément le fait de priver l'âme du « pouvoir de penser » et donc, d'agir (l'un des enjeux de *l'Éthique* consistant donc à identifier comment « ordonner et enchaîner correctement les affections du corps » afin « qu'il ne soit pas facile pour les affects mauvais de nous affecter⁴ »). C'est pourquoi la connaissance des affects n'a pas, pour Spinoza, de valeur heuristique en tant que telle : elle permet de comprendre les mécanismes des passions tristes (et de les combattre par la joie et l'amour).

Voici donc ce que nous retenons de Spinoza : le corps-âme, traversé par les affects, ajoute des idées au donné du monde. Ces idées sont certes inadéquates et doivent être précisées par l'usage de la raison, mais elles sont nécessaires à la compréhension du monde. En revanche, au lieu de voir dans la connaissance et la maîtrise des affects le moyen de combattre les passions tristes, nous postulons que ces dernières ont une valeur heuristique propre, et qu'elles sont capables d'ouvrir un rapport critique au monde. Autrement dit, nous retenons de Spinoza la condition sensible de l'entendement (condition nécessaire mais pas suffisante pour accéder à la connaissance adéquate) et, plus largement, la condition sensible de l'homme (qui est une partie

¹ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 45.

² SPINOZA, Baruch, *Éthique*, op. cit., Livre II, p. 107 : « Je dis expressément que l'âme humaine a une connaissance non pas adéquate mais seulement confuse, de soi-même, de son corps et des corps extérieurs, chaque fois qu'elle perçoit les choses selon l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée de l'extérieur [...], et non pas toutes les fois qu'elle est déterminée de l'intérieur [...] ; en effet toutes les fois qu'elle est disposée de l'intérieur de [...] alors elle considère les choses clairement et distinctement. »

³ *Ibid.*, Livre V, p. 465.

⁴ *Id.*

de la nature et non « un empire dans un empire¹»), mais nous conjecturons que « l'expérience sensible désagréable » qui accompagne les passions tristes ne provoque pas fatalement une diminution de la puissance d'agir mais peut, dans certaines conditions, en donnant une orientation critique à l'articulation de l'entendement à la raison, conduire à l'action comprise comme praxis.

À quelles conditions les passions tristes peuvent-elles conduire à l'action critique ? Comment ce premier moment émotif peut-il déclencher le mouvement de la pensée et de l'action ? Si nous posons que la critique a besoin de la piqûre d'une sensation désagréable pour prendre son envol, nous savons qu'il y a loin de la souffrance ou du spectacle de la souffrance à la critique articulée, cette dernière ayant besoin d'un « appui théorique et d'une rhétorique argumentative pour donner de la voix et traduire la souffrance individuelle en faisant référence au bien commun²». Comment s'assurer de cet appui ? Et est-il, en lui-même, suffisant ? Si nous donnons pour fondement à la critique interstitielle la vibration des affects (en particulier celle des passions tristes qui provoquent son cri), comment la prémunir contre les déductions erronées ou dangereuses - que l'on pourrait qualifier de « patho-logiques » - qu'ils risquent d'occasionner ?

La logique du pathos

Pour Hannah Arendt, il existe une filiation entre le sentiment de pitié – ce sentiment correspondant à « l'amour passionné de la compassion », érigé en vertu par les hommes de la Révolution française - et la Terreur. Et les deux artisans de cette funeste logique du pathos ont été, selon elle, Rousseau (1712-1778) et Robespierre (1758-1794), l'un ayant « introduit la compassion dans la théorie politique », l'autre l'ayant « promu sur la place publique avec la véhémence qui caractérisait sa grande éloquence révolutionnaire³».

Il est vrai que Rousseau voyait dans la pitié une « vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion [...]»⁴. L'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes* (1755) voyait même dans cette vertu « si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles » le fondement anthropologique de la sociabilité. Instinct qui précède la connaissance du bien et du mal, du juste et de l'injuste, cette « répugnance innée à voir souffrir son semblable » unit selon lui « par affection », non seulement le genre humain, mais l'ensemble de la création animale. A-

¹ *Id.*, Livre III, p. 241 : « Ceux qui ont écrit sur les affects et la façon de vivre des hommes semblent, pour la plupart, [...] concevoir l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. »

² BOLTANSKI, Luc, CHIAPPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 85.

³ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 403.

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 84.

t-il pour autant commis l'erreur, pointée par Hannah Arendt, qui consiste à avoir voulu, « dans sa révolte contre la raison », substituer une « âme déchirée » à « l'unité duale qui se manifeste dans le dialogue silencieux de l'esprit avec lui-même que nous appelons la pensée¹ » ?

Le reproche que formule la théoricienne du politique au philosophe de Genève est double. Tout d'abord, il aurait, selon elle, considéré que les hommes devaient *choisir* entre le fait de se laisser traverser par les affects qui donnent accès au sentiment d'appartenir à une communauté plurielle (en l'occurrence, par la pitié qu'inspire la souffrance des autres) et l'usage de la raison, par laquelle ils peuvent accéder à la compréhension du monde. En faisant de la conscience rationnelle, non plus le lieu d'une émancipation individuelle, mais celui où viendrait se loger un « ennemi commun » - l'intérêt particulier s'opposant à l'intérêt général, celui du peuple ou de la nation considérés comme un tout (« la volonté générale² ») -, il aurait ainsi alimenté le plaidoyer antirationnel et en faveur de la passion livré notamment par le romantisme au XIX^e siècle³. Mais surtout, il aurait négligé la dualité fondamentale de la pensée, dont Hannah Arendt ne cesse de rappeler qu'elle consiste en un dialogue (et non, comme l'aurait prétendu Rousseau, en un conflit) engagé par l'esprit avec lui-même (un dialogue qui se nourrit particulièrement du va-et-vient incessant entre la raison et les passions). En outre, Rousseau aurait commis une deuxième erreur consistant, en ayant confondu la compassion (sous la forme passionnée de la pitié, qui ouvre passivement le cœur aux souffrances d'autrui) avec la bonté (qui est, selon Hannah Arendt, une force agissante), à avoir érigé « l'oubli de soi » - c'est-à-dire, la capacité de *se perdre* dans la souffrance d'autrui - en vertu morale et politique.

L'interprétation d'Hannah Arendt est contestable, et il semble qu'elle soit passée à côté du geste fondamental de Rousseau qui consiste justement, selon Paul Audi, à faire sortir « la pitié de son statut pluriséculaire de vertu morale ou de mobile antimoral », pour « désigner la structure – la structure extra-morale – de tout comportement intersubjectif quel qu'il soit⁴ ». Selon lui, en effet, la pitié (ou la compassion) telle que la conçoit Rousseau n'a rien d'un oubli de soi mais elle est, au contraire, une « dérivation » ou une « émanation » de l'amour de soi qu'elle « projette » hors de soi et jusque sur les autres⁵. Véritable « expansion subjective » née d'une surabondance de la vie [qui] cherche à s'étendre au dehors⁶, la pitié permettrait de « se sentir dans ses

¹ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 396.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, 1762, Paris, Garnier-Flammarion, Livre II, p. 63 : « [...] la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun [...] »

³ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 395-396 : « Nous sommes tellement habitués à dater la révolte contre la raison des débuts du romantisme au XIX^e [...] que nous avons tendance à négliger ou à sous-estimer l'importance de ces plaidoyers en faveur de la passion, du cœur, de l'âme, et surtout de l'âme scindée en deux, l'âme déchirée de Rousseau. »

⁴ AUDI, Paul, « D'une compassion l'autre », *Revue MAUSS*, La Découverte, 2008/2, n°32, p. 185-202.

⁵ AUDI, Paul, « La pitié est-elle une vertu ? », *Société Française d'Études du Dix-Huitième Siècle*, 2006/1, n°38, p. 453-480.

⁶ ROUSSEAU, *Émile, ou de l'éducation*, 1762, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 502.

semblables » : elle serait une expérience de similitude qui consisterait à « s'éprouver soi-même dans l'autre », dans « cet Autre qui est lui-même un Soi ». Autrement dit, la pitié fonderait une communauté pathétique originelle qui rendrait possible la vie en société, la solidarité, enfin tout phénomène qui relève du « nous », de la « communauté¹».

En attendant de pouvoir développer cette analyse, tenons-nous en au regard singulier que porte Hannah Arendt sur la Révolution française. Selon elle, les acteurs de la révolution auraient renoncé à la question de la liberté - celle du « mode de vie politique » -, au profit de la question sociale, c'est-à-dire de la préoccupation pour la misère humaine. Nous avons remarqué que l'exclusion de la question sociale du champ politique était problématique, dans la mesure où la théoricienne du politique, en la recouvrant du terme ambiguë de « nécessité », passait sous silence l'enjeu des inégalités sociales, pourtant éminemment politique. Mais nous comprenons maintenant que, derrière cette attention primordiale accordée à la question sociale, se loge, selon elle, *un biais d'interprétation* dont les conséquences politiques ont été tragiques. Il se trouve que l'on repère en effet chez Rousseau l'idée selon laquelle la civilisation, porteuse de « mœurs dépravées », mais surtout substituant l'usage de la raison aux instincts et à la bonté naturelle de l'homme, aurait étouffé la pitié, cette vertu naturelle. « C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : c'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, péris si tu veux, je suis en sûreté²», écrit-il dans les *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). On décèle donc chez lui une méfiance à l'égard de la raison analytique qui, classant et séparant, diviserait les hommes, les insensibiliserait aux souffrances des autres et mettrait le monde à distance. Une méfiance qui le conduit précisément à chercher dans la pitié une vertu palliatrice.

Or, pour Hannah Arendt, le drame des Révolutionnaires français est d'avoir érigé la pitié en vertu à laquelle ils n'ont reconnu aucune borne, alors même que cet affect, qui « abolit la distance, l'espace temporel où se situent la politique et tout le domaine des affaires humaines », reste selon elle pour cette raison, « politiquement, sans pertinence ni portée³». Contrairement à la solidarité par exemple, la pitié est selon elle incapable d'établir des institutions durables : elle est incapable de fonder la liberté. Tout ce dont elle est capable, c'est de libérer « les forces destructrices du malheur et de la misère⁴ » - des forces qui se sont manifestées pendant la Révolution comme « rage contre la corruption et rage contre le malheur », et que Robespierre a

¹ AUDI, Paul, « D'une compassion l'autre », *op. cit.*

² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 86.

³ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, *op. cit.*, p. 401.

⁴ *Ibid.*, p. 423.

accueilli avec un « zèle compatissant » et salué comme le meilleur gage de la vertu du peuple, de sorte que, « sans s'en rendre compte, lui et les hommes de la Révolution entreprirent d'émanciper le peuple non pas en tant que futurs citoyens, mais en tant que malheureux ». Pour la théoricienne du politique, c'est précisément ce glissement qui aurait mené la révolution à la Terreur et donc, à sa perte¹.

Encore une fois, son point de vue est discutable, ne serait-ce que parce qu'il se fonde sur une distinction extrêmement rigide entre la sphère sociale et la sphère politique² : une distinction fidèle à la conception classique de la politique, mais qui pourrait avoir perdu de sa pertinence, à l'heure du néolibéralisme et de la gouvernance algorithmique où, si quelque chose comme un « domaine politique » subsiste encore, c'est à l'intérieur de la société (elle-même devant être comprise comme « immergée dans le vivant »), à l'intérieur de ses « interstices » qu'il faut selon nous le chercher. Mais, cette fois encore, nous retenons un point essentiel de son analyse : l'idée selon laquelle la « terreur de la vertu » instaurée par Robespierre aurait été « préparée » par la théorisation rousseauiste de la pitié comme vertu sociale et politique.

Finalement, ce qu'Hannah Arendt impute aux deux hommes, c'est d'avoir glorifié un sentiment et la cause qu'il défend³ - un sentiment abstrait de pitié infinie pour la souffrance d'autrui qui tient en fait, selon elle, d'une « insensibilité chargée d'émotion à l'égard de la réalité⁴ » -, et d'en avoir fait à la fois un instrument politique (Robespierre s'en étant servi pour lutter contre les factions) et le principe absolu d'où devaient dériver et qui permettait de justifier toutes les mesures et les décisions - y compris les plus cruelles - prises au nom du peuple en général (et non des personnes en particulier). Ce faisant, elle a décelé dans l'usage critique et politique du pathos - c'est-à-dire, dans les conséquences théoriques et pratiques que les agents qui poursuivent un projet critique ou politique (et *a fortiori* un projet révolutionnaire) peuvent en tirer des passions et en particulier des passions tristes – elle y a décelé le même biais que celui qu'elle a identifié pour l'idéalisme, dont nous avons vu qu'elle avait montré qu'il pouvait donner lieu à une crispation « idéo-logique » (c'est-à-dire, à une soumission de la pensée à la contrainte

¹ *Id.* : « Aucune révolution n'a jamais résolu la « question sociale » ni libéré les hommes du fléau du besoin [...]. Et bien que toute l'histoire des révolutions passées démontre sans doute aucun que toute tentative pour résoudre la question sociale par des voies politiques mène à la terreur, et que c'est la terreur qui mène les révolutions à leur perte, on peut difficilement nier qu'il soit quasiment impossible d'éviter cette erreur fatale lorsqu'une révolution éclate dans des conditions de pauvreté de masse. »

² *Id.*, p. 417 : « Partout où l'on a laissé la société envahir, recouvrir et finalement absorber le domaine politique, elle a imposé ses propres *mores* et critères « moraux », les intrigues et les perfidies de la haute société, auxquelles les couches inférieures ont répondu par la violence et la brutalité. »

³ *Id.*, p. 403 : « En vertu du fait qu'elle est un sentiment, on peut jouir de la pitié en tant que telle, ce qui conduit presque automatiquement à la glorification de la cause qu'elle défend – la souffrance d'autrui. »

⁴ *Id.*, p. 404 : « Tandis que cette insensibilité chargée d'émotion à l'égard de la réalité était déjà on ne peut plus remarquable dans la conduite personnelle de Rousseau – son irresponsabilité et son manque de fiabilité inimaginables –, elle ne devait devenir un facteur politique important qu'à partir de Robespierre [...]. » Et « Depuis la Révolution française, c'est cette infinitude des sentiments qui a rendu les révolutionnaires étrangement insensibles à la réalité en général et à celle des personnes en particulier. »

des idées et des enchaînements logiques qu'elles provoquent). De la même manière, la vibration des affects, si nécessaire qu'elle soit au mouvement du « penser contre », pourrait aussi receler la menace d'une pétrification « patho-logique ». De même que l'élaboration d'une « idéo-logie » dévoie la critique, de même, la transformation de l'appui théorique et de la rhétorique argumentative dont nous avons vu qu'avaient besoin les sentiments pour « donner de la voix » et « traduire la souffrance individuelle en faisant référence au bien commun¹», cette transformation sous la forme d'un précepte et d'une théorie – une « patho-logie » qui tirerait des sentiments inspirés par « ce qui est » des conséquences logiques indéfectibles et des principes inflexibles – ne pourrait que pervertir une critique dont nous avons posé qu'elle ne devait jamais arrêter son mouvement « contre », et donc, non seulement contre « ce qui est », mais aussi contre les raisonnements provoqués par les idées ou les sentiments éveillés par « ce qui est ».

Cette menace tient-elle à la spécificité de la pitié, qui se prête particulièrement à la démesure et à la sentimentalité sans borne (ce qui pourrait avoir fait perdre à Robespierre « la sagesse dubitative que procure le recul²» faute de laquelle il aurait libéré « les forces destructrices du malheur et de la misère³»), ou concerne-t-elle toutes les passions tristes ? Malheureusement, tout porte à croire que la pitié n'est pas un cas isolé et que toutes les passions tristes sont propices à l'excès, à l'exagération et à la démesure. En effet, en faisant éclater l'« inquiétante étrangeté » au cœur de la familiarité du monde, elles ne provoquent pas tant un recul (nécessaire à la clairvoyance et à la mesure), qu'une *plongée dedans*, une immersion dans le désordre du monde. C'est précisément ce qui les rend si précieuses à la critique interstitielle, qui se veut immergée dans le vivant, dans le monde, dans la société. Mais c'est aussi ce qui les rend dangereuses. Prenons l'exemple du dégoût, cet affect décisif pour déclencher la vibration charnelle qui, en déplacement le sujet « hors de lui » lui fait apparaître, derrière le décor ou le vernis des choses, la bizarrerie et le désordre du monde. Quoi de mieux, pour déclencher le mouvement du « penser contre, mais tout contre », que cet affect qui, en provoquant un haut le cœur, engage charnellement le sujet dans le réel, tout en produisant chez lui une attitude de défense à l'égard de ce qui, dans « ce qui est », pourrait le contaminer ?

Le problème est que le choc associé au dégoût (et consécutif à ce que la philosophe Mary Midgley (1919-2018) nomme « *the yuk factor*⁴ » : « l'effet berk ») peut conduire à une forme

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 85.

² ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 405 : Selon l'auteure, c'est cette « sagesse dubitative » qui a donné à Montesquieu l'intuition selon laquelle « la vertu même doit comporter des limites. »

³ *Ibid.*, p. 423.

⁴ MIDGLEY Mary, « Biotechnology and monstrosity : why we should pay attention to the "yuk factor" », *Hastings Center Report*, 2000, vol. 30, n° 5, p. 7-15.

d'« hyper-vigilance morale¹» qui risque de faire pencher le jugement du côté de la condamnation. Pire : le dégoût, dont le philosophe Aurel Kolnai (1900-1973) a remarqué qu'il avait tendance à nous faire « nettoyer notre environnement²» (pour en extirper ce qui dégoûte, précisément) peut se transformer en procédure d'exclusion sociale qui peut aller jusqu'à la destruction. Autrement dit, le dégoût peut, en faisant percevoir dans l'Autre un sujet abject et menaçant, source d'altération et de contamination, prendre la forme furieuse et sans borne d'un « dégoût des autres³» propice au déchaînement de la violence.

Nous pourrions nous pencher de la même manière sur la colère, l'indignation ou encore la peur : nous découvririons dans chacune de ces passions tristes la possibilité d'un déferlement illimité de pathos propice à une crispation patho-logique. Dès lors, faut-il récuser ce qui apparaît pourtant comme la condition sensible de la critique ? Faut-il renoncer à ces sentiments déclencheurs du « penser contre » qui s'avèrent des raccourcis cognitifs permettant de l'orientation dans la pensée et dans l'action quand de connaissance adéquate fait défaut (ce qui arrive notamment lorsque des événements imprévisibles accélèrent le cours de l'histoire) ?

Nous ne le pensons pas. Comme nous pensons possible de critiquer *avec* la raison contre les dérives de la pensée, nous pensons possible de critiquer *avec* les passions – et particulièrement avec les passions tristes qui font retentir l'*ante*-cri de la critique – contre les menaces de la logique du pathos. Cela est possible à deux conditions. D'abord, à condition de privilégier les passions qui transmettent « une grande quantité de réalité à l'âme⁴», pour reprendre l'expression de Hannah Arendt, qui s'inscrit dans la conception grecque des passions humaines. C'est le cas selon elle de la colère ou du dégoût, par exemple. Mais aussi, à condition de se méfier des passions qui permettent à l'âme-corps de « sauter par-dessus la réalité » (comme dans le cas de l'espoir), de reculer devant elle (comme dans le cas de la peur) ou de la juger si indigne que son ignominie justifie tous les abus à son encontre (comme dans celui de la pitié). Enfin, à condition de ne jamais se laisser glisser entièrement dans le torrent des sentiments bouleversants, mais d'y résister en maintenant coûte que coûte un mouvement d'oscillation entre la passion et la raison, entre « le sentir », « le savoir et le comprendre⁵», sans jamais mettre fin à l'épreuve de la contradiction.

¹ ABITAN, Audrey, KRAUTH-GRUBER, Silvia, « Ça me dégoûte, tu me dégoûtes : déterminants et conséquences du dégoût physique et moral », *L'Année psychologique*, (Vol. 14), mars 2014, p. 97-124 : Les auteures relatent des expériences qui ont mis en évidence le lien entre la sensation de dégoût et la sévérité des jugements moraux.

² KOLNAI, Aurel, *Le dégoût*, 1929, trad. O. Cossé, Agalma diffusion Seuil, 1997, p. 42.

³ ABITAN, Audrey, KRAUTH-GRUBER, Silvia, « Ça me dégoûte, tu me dégoûtes », *op. cit.*

⁴ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 14 : L'auteure rappelle « la doctrine grecque des passions qui mettait la colère, par exemple, au nombre des émotions plaisantes, mais reléguait l'espoir, ainsi que la peur, parmi les maux. Cette distinction se fond[ant] sur le degré de réalité, exactement comme chez Lessing ; non pas, cependant, au sens où la réalité est mesurée par la force avec laquelle la passion ébranle l'âme, mais plutôt par la quantité de réalité que la passion transmet à l'âme. »

⁵ GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, 10-13, *op. cit.*, §67, p. 299 : « Passage du savoir au comprendre, au sentir, et *vice versa* du sentir au comprendre, au savoir. L'élément populaire « sent », mais il ne comprend et ne sait pas toujours. Les deux extrêmes sont par conséquent la pédanterie et le philistinisme d'un côté, la passion aveugle et le sectarisme de l'autre. »

1.2. L'épreuve de la contradiction

Pour Max Horkheimer, « la contradiction est la caractéristique de toutes les notions de la pensée critique¹ ». Elle l'est, non seulement parce que l'esprit de contradiction, lorsqu'il s'applique méthodiquement, s'avère « un don majeur pour distinguer le vrai d'avec le faux² », mais aussi parce que la contradiction est, comme l'a montré Hegel, le moteur de la pensée (ainsi, selon lui, que celui du réel, chaque chose devant passer dans son « autre » pour se réaliser, selon un mouvement dialectique qui veut que la synthèse soit le produit du dépassement de la thèse et de l'antithèse³). Si nous avons déjà précisé que nous ne nous appuyerons pas sur la conception hégélienne de la dialectique, cela ne nous empêche pas de voir dans la contradiction l'un des ressorts essentiels du mouvement du « penser contre » propre à la critique. Ni de reconnaître, avec Herbert Marcuse (lui-même s'inscrivant dans le sillage de Hegel et de Marx), que ce mouvement est aussi celui du réel, qui se constitue sous l'effet d'une « rationalité qui admet la contradiction, une opposition de forces, de tendances, d'éléments⁴ ». Autrement dit, cela ne nous empêche pas d'appréhender le monde réel comme un univers dynamique et historique, où les faits sont – en partie – l'œuvre de la praxis des hommes et des femmes⁵. Dès lors, la critique doit opposer au « c'est ainsi » – qu'elle n'appréhende pas seulement comme « ce qui se donne », mais aussi comme ce qui « pourrait se donner autrement » (si les hommes et les femmes se manifestaient collectivement autrement à travers leur praxis) – elle doit lui opposer le mouvement contradictoire de la pensée prise dans le réel.

Mais la contradiction n'est pas confortable. Elle est une épreuve, tant pour le réel qu'elle traverse de forces, de tendances et d'éléments en opposition, que pour la conscience, à laquelle elle ne laisse aucun repos. « Chacun sait aujourd'hui que savoir supporter la contradiction est un signe élevé de culture », écrivait Nietzsche dans *Le gai savoir* (1887), ajoutant : « le fait de savoir contredire, l'accession à la *bonne* conscience dans l'hostilité envers l'habituel, le transmis par la tradition, le consacré, - c'est [...] ce qu'il y a de vraiment grand, nouveau, étonnant dans notre culture, la pas de géant de l'esprit libéré : qui sait cela ?⁶ ». Or, « l'hostilité envers l'habituel, le transmis par la tradition, le consacré » est bien la caractéristique de l'attitude critique, qui

¹ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 39.

² ADORNO, Theodor, *Minima Moralia*, *op. cit.*, §45, p. 97. L'auteur cite Hegel.

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique*, 1812, tome I, Premier livre, *L'Être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Kimé, 2006.

⁴ MARCUSE, Herbert, *Le problème du changement social dans la société technologique*, *op. cit.*, p. 64 : « C'est à travers une rationalité qui admet la contradiction, une opposition de forces, de tendances, d'éléments que se constitue le mouvement du réel [...] ».

⁵ L'interprétation marxienne de Hegel fait de la contradiction le moyen d'une historicisation de la critique, la critique interne se fixant pour tâche de mettre au jour les contradictions du modèle productif déterminant les conditions sociales de son époque (cf. MARX, Karl, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*).

⁶ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, *op. cit.*, §297, p. 243.

requiert non seulement un projet – émanciper les hommes et les femmes des tutelles qui les empêche de penser et d’agir par eux-mêmes -, mais aussi une aptitude, une disposition personnelle et collective à *endurer* l’épreuve de la contradiction, une épreuve infinie, qui s’exerce à la fois contre la réalité et contre la pensée critique elle-même, qui, sans cesse, doit être capable de se contredire pour maintenir le mouvement du « penser contre ».

Pour Theodor Adorno, « l’autocritique de la raison est sa plus authentique morale¹ ». Il se pourrait surtout que l’épreuve de la contradiction soit le seul rempart aux dérives idéo-logiques et patho-logiques qui la menacent. Mais comment affronter et comment endurer la contradiction pour maintenir le mouvement - réel - du « penser contre » ? Comment orienter « l’hostilité envers l’habituel », le familier, le ressenti, le validé, l’autorisé, mais aussi envers le despote, qu’il soit politique ou domestique (y compris envers le moi despote, le moi « maître chez soi ») ? À quelles conditions l’épreuve de la contradiction peut-elle surgir dans la pensée et être endurée par l’agent de la critique ? Il se pourrait qu’une telle aptitude tienne essentiellement à deux facultés : la capacité négative et l’imagination.

La capacité négative

Nous avons vu que, lors de ses conférences sur la philosophie politique de Kant, Hannah Arendt s’était interrogée sur l’usage du mot « critique » dans le titre que Kant avait donné à sa trilogie, et qu’elle y avait décelé une vocation à indiquer et à garder « toujours présente à l’esprit la connotation négative² » de son projet, dont « le plus grand et l’unique profit » n’était peut-être, selon elle, que *néгатif*. Et, en effet, outre que l’intention du philosophe de Königsberg ait été de contredire ses prédécesseurs, la première critique a notamment consisté à s’appuyer sur « les jugements négatifs » qui, bien que ne jouissant selon Kant d’« aucune considération particulière auprès des hommes dont le désir de savoir est grand », contribuaient selon Kant, « en évitant les erreurs, à accroître les connaissances³ » (toute la philosophie de la raison pure n’ayant selon lui d’autre but que cette utilité négative⁴). Ce qu’il affirme à nouveau dans la *Critique de la faculté de juger* (1790) où il écrit que la critique consiste en une « démarche simplement négative⁵ » - démarche qui définit selon lui les Lumières, et dont il reconnaît qu’elle est une manière de penser qui « ne peut qu’être très difficile à maintenir et à établir ». Ainsi, pratiquer la critique suppose d’être capable d’endurer l’épreuve de cette démarche négative, de ce que le philosophe Jean-

¹ ADORNO, Theodor, *Minima Moralia*, op. cit., §81, p. 171.

² ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 56.

³ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., « Théorie transcendantale de la méthode », p. 491.

⁴ *Ibid.*, p. 492.

⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §40, p. 279-280, note : « Il ne peut qu’être très difficile de maintenir et d’établir dans la manière de penser (surtout quand elle est publique) cette démarche simplement négative (qui définit les Lumières proprement dites). »

Luc Nancy (1940-2021) nomme, en travaillant sur Hegel, une « inquiétude du négatif¹ » qui ne laisse rien au repos. C'est de cette inquiétude (autant, peut-être, que de la griserie que provoque le fait de s'y jeter) qu'est chargé le cri de la critique, ce « non ! » aux habitudes, aux traditions, au consacré, aux préjugés et aux certitudes qui accompagnent le réel qui se donne. Un « non ! » qui doit contre-dire, sans pour autant chercher à avoir raison, sans jamais « se mettre au service d'une affirmation victorieuse² » (c'est-à-dire, au service d'une nouvelle certitude qui figerait le mouvement de la pensée et du réel).

Mais comment engager, exercer et aguerrir cette « capacité négative » alors que, comme nous l'avons vu, l'élimination de toute négativité semble être la caractéristique de la société contemporaine ? Il se pourrait qu'un tel rapport au monde tienne moins à la capacité de se déprendre du réel - dont nous avons vu qu'il était actuellement saturé - qu'à celle de se déprendre de sa propre saturation. Autrement dit, à la capacité de se défaire de l'emprise de soi. « Nos vies sont toujours menacées d'être excessives » écrit Adam Phillips. Ce qui signifie que « nous sommes toujours en danger d'être débordés par nous-mêmes³ », par l'accumulation de l'excitation (et plus largement, des passions) qui, si nous ne parvenons pas à les maîtriser, à les lier, à les tolérer, nous rend impuissants. À ce problème, le psychanalyste britannique propose d'apporter une réponse contraire à celle de la tradition moderne. Plutôt que de voir dans l'impuissance un défaut fatal qu'il faudrait combattre, Adam Phillips suggère de nous y intéresser et même, de la reconnaître comme la condition de notre santé. S'il reconnaît l'existence d'une « pulsion de perfectionnement⁴ » (celle-là même qui est attachée au mythe moderne du progrès), Adam Phillips rappelle, dans le sillage de Freud, que la perfection, qui est la satisfaction exigée par la pulsion - c'est-à-dire, l'aboutissement du désir - est un fantasme (celui de « l'élaboration imaginative de l'expérience primaire de satisfaction⁵ »). Aussi notre destin n'est-il pas la satisfaction, mais la satisfaction incomplète. Cela ne signifie pas que nous devons lutter contre le désir de pleine satisfaction, mais que nous devons « être capable d'en supporter l'attente et de prendre en patience l'inévitable répétition de la satisfaction incomplète⁶ ».

Nous devons être capables d'« une satisfaction *good-enough*, une satisfaction qui irait comme ça⁷ » : telle est, selon Adam Phillips, la « capacité négative », cette « capacité de

¹ NANCY, Jean-Luc, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.

² DELECROIX, Vincent, *Non ! De l'esprit de révolte*, op. cit., p. 103 : « Le Non n'est pas au service d'une affirmation victorieuse. »

³ PHILLIPS, Adam, *Trois capacités négatives*, op. cit., p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵ *Id.*, p. 112.

⁶ *Id.*, p. 114.

⁷ *Id.* L'auteur fait référence au concept du psychanalyste britannique Donald W. Winnicott (1896-1971), cf. WINNICOTT, Donald W., *La mère suffisamment bonne*, 1953, trad. J. Kalmanovitch, M. Michelin, L. Rosaz, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2006.

l'incapacité¹». Il en isole trois états particuliers - l'embarras, le fait se perdre, et l'impuissance -, qui ont en commun de s'imposer à nous et de nous confronter aux limites de notre pouvoir et de nos compétences (autrement dit, aux limites de nos capacités positives). Supporter l'embarras, c'est faire face à « ce qui ne nous laisse pas tranquille » (Adam Phillips prend les exemples de l'enfant difficile et du mendiant), ce contre quoi l'on peut certes se défendre, mais que l'on ne peut pas maîtriser et auquel on ne peut pas non plus apporter de solution. Être perdu, c'est se confronter au rapport ordinaire à la contingence, en renonçant à vouloir ne plus se perdre et en cherchant au contraire à se perdre à nouveau (autrement dit, en se déprenant de l'emprise première – l'exigence de ne pas se perdre -, ce qui relève d'une opération proprement critique). Enfin, ressentir l'impuissance, c'est s'en remettre au non-pouvoir : c'est endurer la vulnérabilité, la solitude, voire la détresse de celui qui ne saurait être aidé, ou alors « juste ce qu'il faut » (*good enough*). Dans les trois états, la capacité négative apparaît comme la capacité à se « mettre en jeu » en l'absence de garantie, c'est-à-dire en l'absence de certitude. C'est, en d'autres termes, la capacité à déclencher un agir sans téléologie : rechercher quelque chose sans trop savoir quoi, être détourné de sa voie (de son *télos*), et se maintenir dans l'ouvert². En résumé, endurer l'inquiétude du négatif que renferme l'épreuve de la contradiction nécessaire au mouvement du « penser contre » suppose donc d'admettre l'embarras, le fait se perdre, et l'impuissance, trois états qui réclament, pour être expérimentés, le recours à la « capacité négative », c'est-à-dire à la capacité de se laisser traverser par la négativité, qu'elle prenne la forme d'absence de plénitude (tranquillité, maîtrise), d'absence de complétude (pleine satisfaction, informations exhaustives) ou encore d'absence de certitude (connaissances irréfutables).

Précisons que cette capacité, qui permet de considérer l'« impensable » qui exprime la négativité du réel, n'est pas « le tout autre de la raison³ » mais seulement le tout autre du positivisme - ce qu'Herbert Marcuse a nommé « la pensée positive » qui veut soumettre tout le pensable à l'expérience des faits. Au contraire, cette capacité pourrait donner accès à une forme rationalité particulièrement adaptée à la complexité qui caractérise aussi bien le « vivant » que le monde de notre temps, et qui réclament, pour être compris, une certaine *tolérance* - contraire à la « tolérance forcée » requise par l'ordre du plein – une tolérance au manque, à l'incomplétude et à l'incertitude. Car, comme le remarquent Miguel Benasayag et Bastien Cany, « c'est dans notre possibilité de cohabiter avec l'impensable qu'il nous sera possible de trouver des modes de

¹ PHILLIPS, Adam, *Trois capacités négatives*, op. cit., p. 113.

² Nous nous appuyons ici sur l'analyse de Jean-Pierre Delchambre dans DELCHAMBRE, Jean-Pierre (dir.). *Sociologue comme médiateur ? Accords, désaccords et malentendus : Hommage à Luc Van Campenhoudt*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2014, « La surprise, une capacité négative ? », p. 193-212.

³ BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, op. cit., p. 21 : « L'impensable comme négativité du réel qui n'est toutefois pas le tout autre de la raison. »

penser et d'agir dans la complexité. Au lieu de prétendre le forcer par la pensée, il s'agit plutôt d'assumer ce qui émerge comme ce noyau obscur qui met en échec l'entendement¹». Il s'agit, autrement dit, de rendre justice, dans la pensée, « au non-savoir qui n'est pas de l'ignorance²» mais qui témoigne de la négativité non réductible que contient le réel. Et il s'agit, par conséquent, d'adopter une forme d'agir qui renonce à vouloir établir « un rapport linéaire de cause à effet entre les actes et leurs conséquences³», c'est-à-dire, une pratique qui refuse à l'assimilation entre faculté d'agir et domination (ou maîtrise).

Dès lors, le recours à la capacité négative pourrait être une voie prometteuse pour s'extraire de l'ordre du plein aussi bien que pour contrer l'hégémonie de ce que nous avons identifié comme la rationalité calculante ou technologique (dont la pensée statistique et la pensée algorithmique sont des expressions), et plus largement contre une forme de positivisme hérité de la modernité et dont nous avons vu qu'il était toujours à l'œuvre à l'heure actuelle (en particulier dans la pensée néolibérale, dont la « fascination pour les nombres et leur pouvoir ordonnateur⁴» pourrait aussi témoigner d'une aversion pour la contradiction, et même d'une volonté de neutraliser le mouvement critique du « penser contre »). En outre, la capacité négative pourrait permettre de découvrir une forme d'agir radicalement distincte de « l'action volontaire » reçue de la modernité : une praxis *négative* qui se caractériserait par un « ne pas » relevant moins d'une attitude de rébellion et de résistance - le « ne pas vouloir être trop gouverné » posé par Foucault, ou encore le « préférer ne pas » de Bartleby -, que d'une aptitude à ne pas dominer la situation, à tâtonner, à « évoluer au gré des forces qui agissent et nous portent⁵» ou encore, pour reprendre l'expression du philosophe et philologue Pierre Hadot (1922-2010), à « rouler un petit moment dans le noir⁶», c'est-à-dire sans visibilité, sans *télos*, sans plan arrêté.

Une telle aptitude, qui revient à entretenir vis-à-vis du monde un rapport qui ne relève ni de la croyance ni de la connaissance mais de la constante inquiétude (la capacité négative laissant s'introduire entre soi et le monde un mouvement incessant qui ne laisse rien au repos⁷, dans lequel Jean-Luc Nancy décèle la liberté - de soi comme du monde - de « devenir-autre⁸»), une

¹ *Ibid.*

² *Id.*, p. 49 : « Y compris la logique mathématique la plus exigeante doit composer avec un non-savoir qui n'est pas de l'ignorance. »

³ *Id.*, p. 48 : « Ne pas pouvoir établir un rapport linéaire de cause à effet entre les actes et leurs conséquences implique un certain chaos pour la figure moderne de l'agir, qui dans un tel dispositif se voit déboussolée et même paralysée. »

⁴ SUPIOT, Alain, « Le rêve de l'harmonie par le calcul », *op. cit.*

⁵ Ce que le penseur chinois du IV^e siècle Tchouang-tseu nomme « *yeau* » et que le sinologue suisse Jean-François Billeter propose de traduire par « je m'amuse » (cf. BILLETTER, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002, 2015, p. 108).

⁶ HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 169. L'auteur utilise cette métaphore pour expliquer l'articulation entre la vie intérieure (et notamment les exercices spirituels) et la réflexion théorique.

⁷ NANCY, Jean-Luc, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, *op. cit.*, p. 22.

⁸ *Ibid.*, p. 107.

telle aptitude est-elle vraiment à la portée de tous ? Ou n'est-elle pas plutôt réservée au philosophe, qu'Hannah Arendt distingue du reste de ses concitoyens par sa capacité à endurer le « pathos de l'étonnement¹ » que nous avons déjà rapproché du soupçon, et que l'on peut à présent aussi rapprocher à l'aptitude à éprouver l'incertitude ? Admettons pour l'instant qu'elle nécessite au minimum d'être encouragée, exercée et soutenue au moyen d'un effort résolu, qui pourrait s'apparenter à l'effort vital pointé par Nietzsche lorsqu'il écrit que « nous nions et devons nier parce que quelque chose en nous veut vivre et s'affirmer² ». Et ajoutons que cette aptitude, bien qu'essentielle au mouvement contradictoire de la critique, ne saurait lui suffire, ne serait-ce que parce que la seule négation ne constitue pas une position politique satisfaisante³, la destruction ne relevant pas d'un pouvoir effectif, et la politique exigeant aussi une action positive. Pour valoir politiquement et existentiellement, la capacité négative doit être articulée à autre chose, à la positivité d'un « oui ! » ouvert, un « oui au non ! » posé contre « ce qui est » aussi bien que tout contre les potentialités émancipatrices que recèle le réel. Pour cela, c'est à une autre faculté qu'il faut faire appel : celle d'*imaginer contre* les faits qui se donnent.

L'imagination contrefactuelle

En 1963, Hannah Arendt publie, à la suite d'une mission comme reporter au *New Yorker* pour couvrir le procès d'Adolf Eichmann (1906-1962) en 1961, son « rapport sur la banalité du mal ». Après avoir passé des semaines à essayer de comprendre ce qui avait motivé « l'obéissance de cadavre⁴ » avec laquelle l'officier SS chargé de l'organisation logistique de la Solution finale avait exécuté des crimes contre l'humanité, elle concluait qu'« avec la meilleure volonté du monde, on ne parven[ait] pas à découvrir en Eichmann la moindre profondeur diabolique ou démoniaque⁵ ». Elle n'avait découvert chez lui ni folie, ni bêtise - « il n'était pas stupide » -, ni absence de moralité⁶. Sans doute avait-il manqué à Eichmann la sensibilité par laquelle aurait pu retentir l'*ante-crisis* précédant le « non ! » qui aurait pu lui permettre, en reprenant possession de son humanité, refuser de se rendre complice du massacre de millions d'hommes, de femmes et d'enfants. Mais, plutôt que des causes d'ordre psychologique ou social - si tant est qu'elles puissent être précisément établies -, Hannah Arendt a cru découvrir chez Eichmann *une carence mentale* qui aurait expliqué son insensibilité. Elle désigne cette carence comme un manque

¹ ARENDT, Hannah, « Socrate », *op. cit.*, p. 91 : « La différence du philosophe d'avec ses concitoyens [vient] de ce qu'il reste toujours prêt à endurer le pathos de l'étonnement et par là évite le dogmatisme des détenteurs de pures opinions. »

² NIETZSCHE, *Le gai savoir*, *op. cit.*, §307, p. 251-252.

³ KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, p. 105 : « L'erreur que les Lumières n'ont pas corrigée, leur hypocrisie, a consisté à voir dans la seule négation une position politique. »

⁴ ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, *op. cit.*, p. 1149.

⁵ *Ibid.*, p. 1296.

⁶ *Id.*, p. 1149 : « Il faisait son *devoir*, répéta-t-il mille fois à la police et au tribunal ; non seulement il obéissait aux *ordres*, mais à la *loi*. »

d'imagination. « Il ne s'est jamais rendu compte de ce qu'il faisait », écrit-elle ainsi. « C'est ce manque d'imagination que lui a permis de rester assis pendant des mois en face d'un Juif allemand qui menait l'interrogatoire de la police, de s'épancher devant cet homme et de lui expliquer mille fois pourquoi il n'avait jamais dépassé le rang de lieutenant-colonel SS et que ce n'était pas de sa faute s'il n'avait bénéficié d'aucune promotion¹».

Nous disposons aujourd'hui de suffisamment de recul pour savoir que la thèse de la banalité d'Adolf Eichmann, celle d'un agent bureaucratique médiocre et sans volonté de mal, est erronée. Hannah Arendt a-t-elle été trompée par « l'apparence judiciaire² » du personnage fabriquée par la défense ? A-t-elle succombé à la tentation idéo-logique consistant à projeter dans le procès la théorie du totalitarisme qu'elle posait dix ans plus tôt dans *Les Origines du totalitarismes* ? Ou, plus largement, à celle d'y projeter ses propres vues sur la politique³ ? Toujours est-il que les travaux des historiens⁴ ont mis depuis en évidence, d'une part le fait que l'État nazi avait été rarement capable de produire des ordres assez clairs pour susciter une « obéissance de cadavre », et, de l'autre, le fait qu'Eichmann n'était pas l'être « démotivé » et apolitique que la théoricienne avait voulu voir en lui.

Pour autant, faut-il juger son analyse, au mieux comme une théodicée qui s'ignore⁵, au pire comme un raisonnement naïf, partial, si ce n'est coupable⁶ ? Nous ne le pensons pas. En dépit de ses lacunes, de ses faiblesses et de ses erreurs, *Eichmann à Jérusalem* recèle selon nous une découverte fondamentale : celle de la carence mentale tragique que constitue le manque d'imagination (dont il n'est d'ailleurs pas impossible de penser qu'elle peut être à l'origine de l'antisémitisme d'Eichmann auquel Hannah Arendt n'a pas voulu prêter attention). Une découverte précieuse pour notre réflexion.

En quoi l'imagination, *a priori* si propice à l'égarement, à l'approximation et même à la déraison, pourrait s'avérer nécessaire à la pratique de la critique ? Pourquoi et à quelles conditions peut-elle accompagner la sensibilité et la capacité négative pour entraîner et soutenir le mouvement contradictoire de la critique ? Partons de la proposition 17 du livre II de *l'Éthique* (1677), dans laquelle Spinoza expose le paradoxe selon lequel l'imagination, qui n'est pas un vice

¹ *Id.*, p. 1295.

² DELPLA, Isabelle, « La banalité d'Eichmann : une moderne théodicée », *Raison publique*, 1^{er} mai 2021.

³ Une tentation peut-être d'autant plus forte que le procès Eichmann était un procès politique « voulu, organisé et orchestré dans ses moindres détails par le gouvernement israélien pour consolider l'identité nationale et afficher à la face du monde que le jeune État était seul habilité à défendre les intérêts et le souvenir des juifs morts ou vivants du monde entier » (cf. ROUSSO, Henry, *Face au passé*, Paris, Belin, 2016, chap. VIII : « Juger le passé, le procès Eichmann », p. 197-227, p. 220), et que Hannah Arendt n'était pas sioniste.

⁴ Voir notamment sur le sujet, ROUSSO, Henry (dir.), *Juger Eichmann, Jérusalem, 1961*, Paris, Mémorial de la Shoah, juin 2011 ; DELPLA, Isabelle, *Le mal en procès : Eichmann et les théodicées modernes*, Paris, Hermann, 2011 ; CESARINI, David, *Adolf Eichmann*, Paris, Tallandier, 2013.

⁵ DELPLA, Isabelle, « La banalité d'Eichmann : une moderne théodicée », *op. cit.*

⁶ BRUDNY Michelle-Irène, « Eichmann à Jérusalem ou la controverse interminable », *Cités*, 2016/3, n° 67, p. 37-52.

mais « une vertu de l'âme humaine¹» (puisque l'esprit imagine ce qui est susceptible d'accroître sa puissance d'exister), peut néanmoins conduire à des idées confuses ou erronées (lorsque fait défaut l'idée adéquate qui permet de distinguer l'existence imaginaire de l'existence réelle²). En d'autres termes, l'imagination n'est pas mauvaise en soi mais peut provoquer des illusions - personnelles ou collectives - qui, elles, peuvent avoir des conséquences néfastes. Un paradoxe que, trois cents ans plus tard, Paul Ricœur (1913-2005) ne récuse pas³, pas plus qu'il ne cherche à le dépasser, mais qu'il explore et dont il essaie de comprendre, au cours de ses conférences consacrées à *L'idéologie et l'utopie* (1986), la portée sociale, politique et même existentielle.

Pour le philosophe, l'idéologie et l'utopie sont les deux polarités de ce qu'il nomme « l'imagination sociale et culturelle⁴», qui opère à la fois de manière constructrice et destructrice (comme confirmation et comme contestation de la situation présente), et dont la fonction est essentiellement « excentrique⁵ » : elle permet la « non-congruence⁶», la « distorsion » avec la réalité - un « décollement » qui rompt avec ce que nous avons identifié comme « l'adhérence au réel » provoqué par l'ordre du plein et renforcé par la gouvernance algorithmique. Ou, pour le dire avec les mots de Luc Boltanski, l'imagination (qu'il considère consubstantielle à la critique), permet la sortie de « la viscosité du réel » qui est ainsi « dépouillé de son caractère de nécessité tacite » et qui, apparaissant comme s'il était arbitraire, peut alors être « rapporté à un univers des possibles⁷». Pour Paul Ricœur, l'idéologie et l'utopie, qui partagent le fait d'avoir « un côté négatif et un côté positif, un rôle constructif et un rôle destructeur, une dimension constitutive et une dimension pathologique⁸», s'articulent *dialectiquement* dans l'imagination culturelle, dont il rappelle qu'elle est constitutive de l'existence sociale et politique (puisque « nous ne pouvons rien percevoir sans projeter en même temps un ensemble de formes, un réseau [...] de matrices et de cadres [- qui s'apparente à ce que nous avons nommé des « horizons » -], à travers lesquels nous articulons notre expérience⁹»). Et cette imagination, qui agit comme un filtre sur le réel, n'a pas seulement pour conséquence de « dissimuler » ou de « renverser » la réalité (et donc,

¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, op. cit., Livre II, p. 195 : « Si l'âme, au moment où elle imagine comme lui étant présentes des choses qui n'existent pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, elle attribuerait cette puissance d'imaginer à la vertu de sa propre nature, et non à un vice. »

² *Ibid.* : « Les imaginations de l'âme, prises en elles-mêmes, ne contiennent aucune erreur ; autrement dit, si l'âme se trompe, ce n'est pas du fait qu'elle imagine, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme privée d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes. »

³ RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, 1986, trad. M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, coll. Points Essai, 1997, avant-propos à l'édition française, p. 13-16, p. 15 : « Spinoza, déjà, mettait en œuvre *ce paradoxe de l'imagination*, sous une forme que Ricœur, très probablement, ne récuserait pas. »

⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵ *Id.*, p. 38 : « [...] la fonction excentrique de l'imagination [...] »

⁶ *Id.*, p. 19.

⁷ BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, op. cit., p. 25.

⁸ RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

d'entretenir une réalité illusoire, ainsi que Marx le reproche à l'idéologie¹), ou de la dissoudre dans un « nulle part » idiosyncratique (et donc, d'opposer à la réalité un rêve illusoire, selon le reproche communément adressé à l'utopie), mais elle peut aussi recouvrir « une fonction du possible pratique²», c'est-à-dire qu'elle peut « rendre possible une politique autonome³», en légitimant l'autorité du politique qui voudrait « changer les choses » (dans le cas de l'idéologie), ou en jetant une « une lueur extérieure sur notre propre réalité qui devient soudain étrange, plus rien n'étant désormais établi⁴», ouvrant ainsi le champ des possibles au-delà de l'existant, et permettant d'envisager d'autres manières de vivre (dans le cas de l'utopie).

Ainsi, l'imagination sociale et culturelle qui se manifeste dans la dialectique entre l'idéologie et l'utopie pourrait s'avérer indispensable à l'action critique, cette praxis qui doit tenter de faire coïncider occasionnellement et provisoirement la transformation du milieu et l'activité humaine, et qui a besoin, pour être effective, de rencontrer ce « possible pratique » qu'évoque Ricœur. Un « possible pratique » qui repose tantôt sur un processus d'identification qui reflète et conforte l'ordre (l'imagination, mise en œuvre par l'idéologie, prenant alors selon Paul Ricœur la forme d'un « tableau »), tantôt sur un processus de production qui permet la rupture (l'imagination, mise en œuvre par l'utopie, prenant alors la forme d'un « ailleurs », de « l'image d'autre chose »)⁵. Autrement dit, les pratiques imaginatives qui opèrent dans l'imagination sociale et culturelle se révèlent à la fois instituant et constituant : elles permettent à la fois la reconnaissance du monde commun qui se donne, à-travers notamment la reconnaissance du semblable – « la reconnaissance qui fait de *tout* homme mon semblable⁶ » -, et la production d'un « autre du monde », qui ne renferme pas tant une illusion ou un mensonge qu'une énigme, et même la vérité de l'imaginaire en acte.

Nous verrons plus loin que ce double mouvement d'institution et de constitution participe à l'*interprétation* du monde dont nous constaterons, avec Paul Ricœur et contre l'opposition qu'établit Marx dans sa onzième thèse sur Feuerbach, qu'elle est l'un des vecteurs de sa transformation⁷. Mais revenons d'abord à ce que nous avons identifié comme le paradoxe de

¹ MARX, Karl, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), *op. cit.*, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, et *L'idéologie allemande*, (1845-1846), *op. cit.* Paul Ricœur étudie les trois textes dans les premiers chapitres de la première partie de RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, « Idéologie », p. 41-177.

² *Ibid.*, avant-propos de Myriam Revault d'Allonnes, p. 14 : « Une philosophie de l'imagination n'a donc pas seulement rapport à la théorie : l'imagination est, comme le dit Ricœur, « à la charnière du théorique et de la pratique. Elle est une fonction du possible pratique qui, au-delà de la sphère du discours, témoigne d'une capacité d'invention et ouvre l'initiative. »

³ *Id.*, p. 32.

⁴ *Id.*, p. 36.

⁵ *Id.*, p. 350 : « [...] l'imagination travaille dans deux directions différentes. D'une part, elle peut fonctionner pour garantir un ordre [...]. L'imagination prend ici l'apparence d'un tableau. D'un autre côté, pourtant, elle peut avoir une fonction perturbatrice [...]. Dans ce cas, son image est productive : elle imagine quelque chose d'autre, un ailleurs. »

⁶ *Id.*, avant-propos de Myriam Revault d'Allonnes, p. 15.

⁷ *Id.*, p. 106 : « Mais pouvons-nous transformer sans interpréter ? Tel est le problème. Et tel est précisément le problème de notre investigation

l'imagination qui, si elle est une vertu capable d'augmenter notre puissance d'agir en élargissant les « possibles pratiques » du monde, risque aussi de conduire à l'illusion et à la tromperie, qui peuvent se manifester, par exemple, sous la forme du dogmatisme (souvent reproché à l'idéologie) ou de l'idéalisme (couramment dénoncé dans l'utopie), et qui peuvent conduire à l'inertie et au conservatisme dont nous avons remarqué qu'ils menaçaient toujours une pensée qui prétendrait atteindre des résultats rendant superflue toute pensée plus poussée.

Avec l'imagination, c'est l'arrêt sur un résultat ayant la forme d'une *image* (et non d'une idée) qui menace de bloquer le mouvement contradictoire de la critique. Car, contrairement à la raison spéculative, l'imagination n'est pas conceptuelle, elle n'est pas abstraite, mais elle est, littéralement, *imagée* : elle fait apparaître des images qu'elle projette sur la réalité. Or, les images possèdent une puissance d'évocation et de conviction plus fortes que les idées abstraites : elles donnent à *voir* et non seulement à penser. C'est d'ailleurs aussi en cela que l'imagination recouvre une fonction du « possible pratique », parce que les images qu'elle projette ne contribuent pas seulement à *interpréter* le monde, mais aussi à le *représenter*, c'est-à-dire, potentiellement, à y *produire* des choses nouvelles¹. À la capacité négative qui contre-dit, l'imagination ajoute donc une nouvelle dimension contrefactuelle : elle oppose aux faits des représentations, des images qui produisent un « autre » du monde. Toute la difficulté, pour maintenir la fonction excentrique et donc, le mouvement contradictoire de l'imagination, étant de ne pas confondre ces images avec la réalité, c'est-à-dire, de maintenir la distinction entre la représentation et le symbole, d'une part, et la forme de la matière, de l'autre.

Or, notre analyse de « la crise de la critique », et plus particulièrement l'observation de « l'emprise du récit monolithique » nous laisse penser que nous avons, à l'heure actuelle, plus de mal que jamais à surmonter cette difficulté. Comme Herbert Marcuse, nous constatons en effet qu'avec les discours, c'est aussi « l'imagination qui a été touchée par le processus de réification » et que, de même que nous sommes « possédés » par nos récits monolithiques, « nous sommes aujourd'hui possédés par nos images, nous souffrons par nos images² ». Si cette réification de l'imagination résulte essentiellement du triomphe de la pensée utilitaire et de l'ordre du plein qui saturent le réel et empêchent que s'y glisse l'imaginaire contrefactuel – ces « fantasmes », ces « fictions » et même ces « illusions » qui sont parfois « plus rationnels que les termes qui les mettent en cause, dans la mesure où ce sont des concepts [- nous dirions plutôt des images -] qui

sur l'idéologie. »

¹ Hans Jonas voit dans cette capacité à produire des images le signe distinctif de l'humanité et le lieu où se joue la liberté humaine, cf. JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., « Essai VII : La production d'image et la liberté humaine », p. 167-190.

² MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 274.

permettent de reconnaître les limites et le caractère décevant de la rationalité dominante¹ -, elle procède aussi d'un autre phénomène, que nous avons déjà identifié lors de notre observation de la « gentrification des esprits » et de l'« homogénéisation des représentations », et qui est celui de l'appauvrissement des représentations. En effet, de même que les discours, dont la positivité forcée et l'indifférenciation uniformisent les représentations de soi et du monde, les images produites actuellement manifestent un épuisement qui pourrait finir par bloquer la fonction excentrique et contrefactuelle de l'imagination.

Le phénomène ne date pas d'hier. En 1929 déjà, Walter Benjamin déplorait le « mauvais poème de printemps qu'imposait selon lui le « programme bourgeois » : un poème « bourré de comparaisons à craquer », où tous se conduisent « comme s'ils étaient des anges », où chacun procède « comme s'il était riche » et vit « comme s'il était libre », alors que « d'anges, de richesse, de liberté, [il ne trouvait] aucune trace. Rien que des images² ». Ce qu'il dénonçait alors était double : d'une part, il pointait la platitude éculée des images diffusées par l'ordre dominant, qui finissaient par se présenter comme de véritables *préjugés visuels* – des « clichés » encore plus frappants, et donc assimilables, que des préjugés idéels -, et, d'autre part, il protestait contre le remplacement, dans l'action politique, de « la métaphore morale » (propre à l'imagination qui ouvre le « possible pratique ») par un espace saturé, « tenu à cent pour cent par l'image³ » confondue avec la réalité. Cent ans plus tard, ces deux mécanismes perdurent sous une forme peut-être encore plus pernicieuse. Non seulement toute pensée critique, toute action politique doit commencer par débayer le tas de préjugés visuels (qu'il s'agisse de l'image de la « croissance » ou du « trou de la sécu », des « premiers de cordée » ou des « deuxièmes lignes », etc.) qui s'amoncèle devant elle avant de pouvoir s'atteler à son propre projet, mais l'augmentation considérable de la production et de la distribution d'images, rendue possible par l'usage du smartphone, contribue chaque jour à fabriquer « le gigantesque livre d'image du capitalisme néolibéral⁴ ».

Ce constat nous ramène à Eichmann. Car le portrait qu'en trace Hannah Arendt fait justement apparaître un homme à la fois dénué d'imagination et saturé de préjugés visuels, un homme saturé d'images toutes faites, « incapable de prononcer une seule phrase que ne fut pas un cliché⁵ » (souvent utilisé à contre-sens, d'ailleurs, ce qui fait parfois rire l'audience). Si Hannah

¹ *Ibid.*, p. 210.

² BENJAMIN, Walter, *Œuvres II*, 1972-1989, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000, « Le surréalisme », 1929, p. 112-134, p. 131-132.

³ *Ibid.*, p. 133 : « Organiser le pessimisme ne signifie rien d'autre qu'exclure de la politique la métaphore morale, et découvrir dans l'action politique un espace à cent pour cent tenu par l'image. »

⁴ LE BRUN, Annie, ARMANDA, Juri, *Ceci tuera cela*, *op. cit.*, p. 88.

⁵ ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1065.

Arendt a vu dans ce « bavardage creux » à l'imagerie éculée le signe d'une incapacité à penser – et notamment, c'est le point important de son analyse, à penser du point de vue de quelqu'un d'autre -, précisons qu'il résultait sans doute aussi de deux décennies de propagande nazi au cours desquelles, comme l'a montré Victor Klemperer¹, la fabrication d'images (comparaisons sportives, euphémismes, etc.) avait été un instrument particulièrement efficace pour geler l'imaginaire des soldats comme des citoyens allemands. Sans vouloir tirer des conclusions grotesques, le rapprochement entre le comportement d'un Eichmann saturé de clichés et dénué d'imagination, et notre situation, où la prolifération d'images standardisées et lissées par les filtres des réseaux sociaux coïncide avec un affaiblissement de l'imagination excentrique, pourrait receler un potentiel heuristique. Et, de même que l'on peut considérer l'œuvre de Victor Klemperer comme un « mode d'emploi critique de notre présent²», de même la réflexion inspirée à Hannah Arendt par l'observation d'Eichmann et prolongée ensuite dans toute son œuvre pourrait guider notre quête d'une critique interstitielle.

Comment lutter contre les clichés qui pétrifient la pensée ? Comment nourrir l'imaginaire contrefactuel pour maintenir le mouvement d'une contradiction sans relève ? Comment creuser dans la réalité, saturée de discours et d'images, des trous pour laisser passer « l'autre » - le négatif, le contradictoire, le contrefactuel, et peut-être d'abord son « semblable », qu'il s'agit de reconnaître comme tel ? Comment, finalement, s'orienter de manière critique dans un présent plus ou moins ténébreux mais dont les événements ne peuvent jamais tout à fait être subsumés à des événements passés ou à des principes universels ? Tels sont les enjeux de la faculté de juger.

1.3. La faculté de juger

Dans *Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt rapporte le moment, qu'elle considère décisif, où l'officier SS évoque la conférence de Wannsee, au cours de laquelle avaient été convoqués les sous-secrétaires d'État du Reich pour organiser la mise en œuvre de la Solution Finale, et dont il était chargé de rédiger le procès-verbal. C'est le jour de cette conférence que, selon lui, les « doutes » qu'il entretenait encore concernant la Solution Finale ont été dissipés : « c'est alors que j'ai eu l'impression d'être une espèce de Ponce Pilate, car je ne me sentais absolument pas coupable³ » déclare-t-il. En effet, « qui était-il pour juger ? », commente Hannah Arendt, « qui était-il pour avoir des « idées personnelles sur la question » ? ». Avant de conclure, amère : « eh

¹ KLEMPERER, Victor, *LTI, la langue du III^{ème} Reich*, op. cit.

² *Ibid.*, postface d'Alain Brossat, « Résistance dans la langue », p. 363-373, p. 373.

³ ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 1129. Plus tard dans le procès, il déclare encore : « ce n'est pas à un soldat de juger son chef suprême. C'est à l'Histoire de le faire, ou à Dieu (p. 1162).

bien, il n'était ni le premier ni le dernier dont la modestie causa la perte¹».

Sans nous attarder sur l'étonnement que suscite l'apparente légèreté avec laquelle Hannah Arendt commente ses propos – et sachant qu'il n'est pas interdit d'éprouver pour elle de l'empathie, et de supposer que ce ton a pu être une manière pour elle de mettre à distance les émotions qu'avaient dû lui inspirer le procès –, nous savons, bien sûr, que la modestie n'est pour rien dans cette affaire. Ce qui a fait défaut à Eichmann n'est pas la modestie – il témoigne plutôt d'une confondante vantardise –, mais l'imagination, la capacité à « se mettre à la place² » et à reconnaître comme ses semblables des onze millions de juifs dont la conférence de Wannsee avait décidé des modalités d'extermination. Et il est plausible que ce soit cette carence, cette incapacité à s'imaginer à la place de l'autre qui l'ait empêché – *contre* son respect pour le devoir de soldat, contre son goût du travail bien fait³, *contre* son adhésion et sa crainte du régime nazi, mais aussi *contre* son antisémitisme –, de ressentir le dégoût, l'indignation ou l'effroi qui auraient pu faire retentir l'*ante*-cri suivi du « non ! » susceptible de déclencher le mouvement du « penser contre » puis de maintenir la contradiction par laquelle il aurait pu explorer la praxis négative consistant à *ne pas* obéir (y compris à lui-même).

Or, si l'expérience du pouvoir nazi a bien montré qu'il existe des circonstances où obéir est un crime et désobéir un devoir moral, tout le problème consiste en ce qu'aucun « commandement » extérieur ne dit plus *dans quelles circonstances* il convient d'obéir ou de désobéir⁴. Autrement dit, l'expérience du pouvoir nazi ayant mis au jour les limites d'une morale fondée sur des principes universels permettant de répondre infailliblement à la question « que dois-je faire ? » – non seulement les principes religieux (« tu ne tueras point », etc.) qui s'étaient déjà écroulés depuis deux siècles, mais aussi l'impératif catégorique formulé par Kant⁵ (auquel, malgré tous les contre-sens qu'il avait pu commettre sur la pensée du philosophe de Königsberg, Eichmann se disait fidèle⁶) –, l'expérience du pouvoir nazi ayant montré les limites d'une morale fondée sur des principes pratiques objectifs (que Kant nomme des « impératifs », et qu'il distingue des « maximes » qui, elles, sont subjectives), la pensée et l'action particulières se

¹ *Ibid.*, p. 1129.

² *Id.*, p. 1064 : « Il y avait chez Eichmann un défaut plus spécifique [que la vantardise] et aussi plus décisif : une incapacité quasi totale de considérer quoi que ce soit du point de vue de l'autre. »

³ *Id.* : Il ressort de la lecture du rapport d'Hannah Arendt que c'est peut-être plus encore en tant que travailleur qu'en tant que soldat qu'Eichmann a exécuté scrupuleusement les ordres qui lui ont été donnés durant la guerre. C'est parce qu'il excellait comme logisticien qu'il a été chargé des « affaires juives et de l'organisation ». Et c'est en tant que travailleur qu'il s'est toujours appliqué à trouver des solutions aux problèmes techniques que posaient les projets engagés par sa hiérarchie. La question de la « joie au travail » – *Arbeitsfreude*, un mot par ailleurs identifié par Victor Klemperer comme appartenant à la langue du Troisième Reich – revient fréquemment dans ses propos.

⁴ ARENDT, Hannah, *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, « Questions de philosophie morale », 1965-1966, p. 93-198, Partie I, p. 93-121.

⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, Livre premier, « Loi fondamentale de la raison pratique », p. 30 : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. »

⁶ ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 1150 : « À la stupéfaction générale, Eichmann produisit une définition approximative, mais correcte, de l'impératif catégorique [...]. »

retrouvent pour ainsi dire livrées à elles-mêmes. Quand obéir est-il juste ? Quand est-ce au contraire le fait de désobéir qui l'est ? Comment juger à neuf la situation qui se présente ? Comment, pour reprendre l'expression de Tocqueville si souvent citée par Hannah Arendt, « s'orienter dans les ténèbres¹ », non seulement en renonçant à l'éclairage du passé sur l'avenir (la modernité ayant rompu le fil de la tradition), mais aussi en ne se fiant plus à la lumière de critères théoriques ou pratiques qui se sont avérés faillibles ?

Hannah Arendt identifie dans la *Critique de la faculté de juger* (1790) - dont elle propose une lecture singulière, fondée sur une extrapolation au domaine politique de la faculté réfléchissante étudiée par Kant dans le domaine esthétique - une voie prometteuse. Une voie dont elle n'a pas pu mener l'exploration à son terme, étant décédée avant d'avoir achevé la triade de *La Vie de l'esprit* (publiée en 1977) dont le troisième volet devait être consacré, après « La Pensée » et « Le Vouloir », au « Juger² ». Mais elle a livré, lors de ses conférences sur la philosophie politique de Kant (prononcées en 1970), ce qui se présente comme le noyau de ses réflexions, par ailleurs disséminées dans le reste de son œuvre³. Si nous n'ambitionnons évidemment pas de reconstituer ce qu'aurait pu être la réflexion aboutie de la théoricienne du politique⁴, nous allons tenter de nous appuyer sur des éléments de cet ensemble fragmentaire pour tenter de poser des jalons à la pratique d'une critique interstitielle qui, immergée dans la crise et dans la complexité du vivant, doit constamment se confronter à (et donc, penser *contre* et *tout contre*) des situations particulières irréductibles à des interprétations générales préalables.

En quoi la faculté de juger se distingue-t-elle de la raison, c'est-à-dire du « libre jugement » que Kant définit dans *Le conflit des facultés* (1798) comme « le pouvoir de juger de manière autonome, c'est-à-dire librement (suivant les principes de l'intelligence en général) [...] »⁵ ? Essentiellement en ce que la faculté de juger telle que l'analyse Kant dans sa troisième *Critique* ne porte ni sur les raisonnements par déduction ni sur les raisonnements par induction, mais sur les raisonnements réfléchissants. Autrement dit, pour le dire comme Hannah Arendt, la faculté

¹ TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 452 : « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. »

² ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit*, op. cit., Appendice, « Le juger », p. 545-567.

³ Citons notamment la série d'articles parus de façon posthume dans ARENDT, Hannah, *Responsabilité et jugement* (1964-1975), op. cit., ou encore l'article intitulé « Préjugés et jugement » qui figure dans ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 172-187. Mais la réflexion sur la faculté de juger se retrouve quasiment dans toute son œuvre (et en particulier tout au long de son *Journal de Pensée*, cf. ARENDT, Hannah, *Journal de pensée 1*, (1950-1973), op. cit., et ARENDT, Hannah, *Journal de pensée 2*, 1954-1973, 2002, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005).

⁴ C'est le projet de la thèse de Marie-Véronique Buntzly, soutenue le 28 novembre 2015 : BUNTZLY, Marie-Véronique, *Le jugement comme faculté politique chez Hannah Arendt*, Thèse de doctorat de philosophie sous la direction de madame Myriam Revault d'Allonnes, École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études, UMR 8582-CNRS/EPHE/ Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), 2015. Citons aussi l'article de Myriam Revault d'Allonnes, REVAULT d'ALLONNES, Myriam, « Kant, Arendt et la faculté de juger », in KERVÉGAN, Jean-François (dir.), *Raison pratique et normativité chez Kant*, Paris, ENS Éditions, 2010, p. 169-180, sur lequel nous nous appuyons également.

⁵ KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, op. cit., p. 27.

de juger n'a rien à voir avec la logique¹ : elle a à voir avec le goût, avec le sens commun et, comme nous l'avons déjà annoncé, avec l'imagination.

Le « goût des autres »

Dans la préface à la première édition de la *Critique de la faculté de juger*, Kant définit cette faculté comme « un terme intermédiaire entre l'entendement et la raison [...], entre le pouvoir de connaître et le pouvoir de désirer² ». Cette faculté ne relève donc pas d'un savoir immuable ou objectif. « C'est le sentiment du sujet, et non un concept de l'objet, qui est son principe déterminant³ » (ce qui signifie, pour Kant, qu'il n'existe pas de concept universel du beau déterminé par des concepts prédéterminés). Pour autant, le jugement de goût n'est pas selon lui une expérience strictement arbitraire et intime : c'est au contraire une sensation et une expérience qui recherchent l'« accord », l'« adhésion » et même l'« unanimité » de « tous les hommes » dans la façon dont ils apprécient les formes sous lesquelles les objets leur sont donnés⁴. Aussi les productions de goût se révèlent-elles « exemplaires » selon lui, non pas au sens où elles appellent l'imitation (ce qui peut arriver, mais qui témoigne alors de l'habileté et non de l'élaboration d'un jugement de goût provenant de celui qui imite), mais dans la mesure où, donnant naissance à des Idées que chacun produit en lui-même⁵, elles posent un « Idéal », c'est-à-dire « la représentation d'un être singulier en tant qu'adéquat à une Idée⁶ ». En d'autres termes, le jugement de goût est une faculté dont chacun dispose (même si elle nécessite, comme la raison, d'être éduquée et entraînée), qui dote une perception particulière d'une prétention à une validité universelle. Là où la raison confronte et subsume le particulier à l'universel (au moyen d'un concept, ou encore d'une finalité déterminée : la justice, le bien, l'ordre, etc.), le jugement de goût, lui, part de l'expérience empirique et des sentiments particuliers dont il constate qu'ils visent une valeur universelle et partageable. Autrement dit, il articule à la pluralité des sensations particulières la visée et même la perception non d'un tout, mais d'un « en-commun ».

Le cheminement que nous avons déjà réalisé nous permet de pressentir l'intérêt politique que renferme cette faculté que Kant assignait au domaine de l'esthétique. En mettant en jeu

¹ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., Post-scriptum au tome I de *La Vie de l'esprit* (La Pensée), p. 17-20, p. 18 : « Je montrerai que mon hypothèse principale – lorsque je distingue le jugement comme capacité mentale distincte – est que l'on ne parvient aux jugements ni par déduction ni par induction. Bref, qu'ils n'ont rien de commun avec des opérations logiques. »

² KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., préface à la première édition, p. 146.

³ *Ibid.*, §17, p. 211.

⁴ *Id.*, §8, p. 192-195 : Kant illustre son propos par l'exemple de la rose. Quand nous disons « cette rose est belle », nous ne le déduisons ni de la catégorie générale du beau, ni de celle de la rose : le jugement s'applique strictement à cette rose en particulier. Et pourtant, en disant « cette rose est belle », nous induisons que quiconque verrait cette rose pourrait partager cette perception, autrement dit qu'elle est universelle et que nous pouvons la communiquer.

⁵ *Id.*, §17, p. 211 : « [...] le modèle suprême, l'archétype du goût, est une simple Idée que chacun doit produire en soi-même et d'après laquelle il doit juger tout ce qui est objet du goût [...]. »

⁶ *Id.*, p. 212.

l'expérience, les sensations et les sentiments *contingents* (et non les seules idéalités), ainsi que *la pluralité* d'hommes et de femmes irréductibles à un tout unifié, en induisant l'existence d'un point d'appui normatif recherché non pas à l'extérieur mais à *l'intérieur de la situation* (et produit subjectivement), et en substituant à la visée, potentiellement abstraite, hypocrite ou fallacieuse (parce que se révélant excluante) de l'universel, celle, concrète, ouverte et évolutive du « en-commun », la faculté de juger résonne avec nombre de considérations soulevées par notre raisonnement. Mais comment appliquer le jugement, qui « naît d'un plaisir seulement contemplatif ou d'une satisfaction inactive [*untätiges Wohlgefallen*]¹» à la politique, qui relève de l'action ? Pourquoi le plaisir contemplatif et la satisfaction inactive s'appliqueraient-ils à la pratique ? Rappelons que, pour Kant, le jugement n'a rien à voir avec la raison pratique qui, elle, « raisonne » et prescrit ce qu'il faut faire sous la forme de la loi intérieure (qui est identique à la volonté)². Alors en quoi le jugement de goût, ce « don pratique » qui « ne peut pas être appris mais seulement exercé³», en quoi ce « sens muet » privé, particulier et contingente pourrait-il s'avérer le terreau du discernement du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, et trouver ainsi sa place dans la politique et dans la pratique d'une critique interstitielle ?

Nous avons vu que, au moment où s'était produite la Révolution française, Kant avait considéré la communion spirituelle des spectateurs - qui, contemplant (passivement) avec satisfaction l'événement, avaient partagé une « sympathie d'aspiration » et un « intérêt universel et désintéressé » -, il avait considéré cette communion spirituelle comme le « signe historique » d'une disposition du genre humain au progrès moral. C'est dans cette analyse qu'Hannah Arendt découvre le passage qui permet d'étendre le jugement de goût au domaine moral et politique qui permet, ce faisant, de faire du goût un sens moral politique à part entière. Tâchons donc de comprendre l'interprétation de l'analyse kantienne que propose Hannah Arendt. Selon elle, c'est l'imagination, c'est-à-dire « l'aptitude à rendre présent ce qui est absent », qui transforme la sensation discriminante intérieure, qui décrète instantanément le « ça-me-plaît-ou-ça-me-déplaît », en jugement de « sens commun », c'est-à-dire qu'elle « transforme les objets des sens « objectifs » en objets « sensés », comme s'ils étaient des objets d'un sens intérieur⁴». Autrement dit, l'imagination particulière participe à un phénomène de *dotation de sens* universel. Ce phénomène se produit lorsque l'on réfléchit non pas sur un objet mais sur sa *représentation*,

¹ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 33. L'auteure cite l'introduction de la *Métaphysique des mœurs* de Kant (cf. KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. Première partie, Doctrine du droit* (1795), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2011).

² KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, op. cit.

³ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

comme cela arrive au cours de ce que Kant nomme « l'opération de réflexion¹ » dont il expose les mécanismes au §40 de la *Critique de la faculté de juger*.

Durant l'opération de réflexion, les hommes, pris dans leur pluralité, dotent les objets ou les situations de significations qu'ils produisent en se fiant au « sens commun » qu'ils partagent avec tous les êtres humains, et par lequel ils exercent à la fois leur entendement (c'est-à-dire, le penser par soi-même), leur raison (le penser de façon conséquente) et leur jugement (le penser en se mettant à la place des autres). Si nous avons déjà saisi l'importance, pour la critique, de l'articulation de la raison à l'entendement, nous allons comprendre l'avantage qu'elle peut trouver à s'arrimer aussi au jugement. Pour Kant, cette troisième faculté consiste à juger « en tenant compte en pensée (*a priori*) du mode de représentation de tout autre, pour en quelque sorte comparer [leur] jugement à la raison humaine toute entière et se défaire ainsi de l'illusion qui, procédant de conditions subjectives particulières aisément susceptibles d'être tenues pour objectives, exercerait une influence néfaste sur le jugement² ». Autrement dit, contrairement à l'entendement et à la raison qui, pouvant s'exercer dans la solitude ou l'isolement (même si Kant a précisé que l'usage de la raison devait être public), recèlent des pièges que nous avons identifiés comme les ivresses d'une pensée emportée par son élan, la faculté de juger est réfléchissante : elle a pour condition de possibilité le fait de se représenter la présence des autres. Ou, pour le dire autrement, le jugement de goût a pour condition de possibilité le « goût des autres ». Cette caractéristique en fait une faculté politique précieuse aux yeux de Hannah Arendt (de même qu'elle fait selon elle de Kant, qui n'a pas écrit de philosophie politique à proprement parler, un philosophe politique à part entière³). Ajoutons qu'elle pourrait également en faire une faculté vitale au « penser contre » d'une critique immergée dans la pluralité du vivant.

Mais quel est le rapport entre la pluralité, qui est la condition de possibilité de la faculté de juger, et l'imagination, sur laquelle repose la capacité à transformer les objets des sens objectifs en « objets sensés » ? Il est double. D'abord, le jugement ne repose pas, ainsi que nous l'avons vu, sur un concept, une fin ou une norme extérieure, mais il surgit de l'expérience. C'est-à-dire qu'il est extrait de la sensation particulière que, par l'opération de réflexion, le sujet particulier transforme en une sensation intérieure⁴, en se sentant lui-même au travers de l'objet perçu, en quelque sorte. Cette opération fait appel à l'imagination qui est capable, selon Kant, « de faire se superposer une image sur une autre et d'obtenir, par la congruence de plusieurs images de la

¹ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §40, p. 279.

² *Ibid.*, p. 278-279.

³ Pour Hannah Arendt, le problème de la philosophie classique et son incapacité à penser le politique résident dans le fait de n'avoir jamais pensé l'homme qu'au singulier (cf. ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, op. cit., « Qu'est-ce que l'autorité ? », op. cit.).

⁴ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §17, p. 216 : L'Idéal du beau n'est pas conforme à une fin extérieure, mais forgé de l'intérieur, la beauté étant « la forme de la finalité d'un objet en tant qu'elle est perçue en lui sans représentation d'une fin. »

même espèce, un moyen terme qui serve à toutes de mesure commune » (ce moyen terme étant « l’Idée-norme », une « intuition singulière qui représente la mesure du jugement d’appréciation sur l’homme comme être appartenant à une espèce animale particulière »). Autrement dit, l’opération de la réflexion condense, au moyen de l’imagination, la multiplicité des données sensibles - ainsi que la multiplicité des représentations que peuvent s’en faire les autres hommes -, et met, comme le résume Hannah Arendt, le sujet qui juge « en situation de « voir » avec les yeux de l’esprit, c’est-à-dire de voir le tout qui donne sens aux choses particulières¹».

Ensuite, l’imagination joue à un deuxième niveau, en faisant en quelque sorte apparaître, où que l’on se trouve, la présence des autres dans l’espace public. Car, si la pluralité est la condition de possibilité de la faculté de juger, cette condition n’a pas à être effective : il suffit, pour qu’opère la réflexion, de pouvoir se *représenter* les autres (grâce à l’imagination)². Autrement dit, l’imagination permet à l’esprit de convoquer et rassembler un public imaginaire, et de composer ainsi mentalement une « petite République » au milieu de laquelle il se met à penser en se mettant à la place des autres, en adoptant simultanément plusieurs positions possibles. Voilà qui nous ramène à la position du spectateur propre à celui qui juge et qui, jugeant, se situe dans la pluralité humaine, c’est-à-dire, pour Hannah Arendt, dans le domaine politique où l’« on est censé prendre ses repères en suivant l’idée (non la réalité effective) qu’on est citoyen du monde et donc aussi un *Weltbetrachter*, un spectateur du monde³». C’est parce que des individus particuliers, partout dans le monde, depuis leur situation particulière, se sont sentis concernés par la Révolution française, c’est parce qu’ils en ont été les *spectateurs*, que cet événement s’est vu doter d’un sens universel. Et c’est parce qu’Eichmann ne s’est jamais perçu que comme un acteur du pouvoir nazi – le simple maillon d’une chaîne dont il refusait de voir le tout – qu’il a été incapable de comprendre le sens universel du drame auquel il participait.

Il a manqué à Eichmann le goût, qui est toujours en même temps un « goût des autres », et qui se manifeste selon Kant par un « élargissement » de la pensée par lequel un être parvient à « s’élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l’intérieur desquelles tant d’autres sont comme enfermés, et à infléchir sur son propre jugement à partir d’un point de vue universel (qu’il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d’autrui)⁴». Il lui a manqué, en d’autres termes, l’accès à la « mentalité élargie » qui, par

¹ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 107.

² KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 129 : « L’imagination est le pouvoir de se représenter dans l’intuition un objet même en son absence. ». Ce dont Hannah Arendt tire la conclusion suivante : « mon jugement d’un cas particulier ne dépend pas simplement de ma perception mais du fait que je me représente à moi-même quelque chose que je ne perçois pas. », cf. ARENDT, Hannah, « Questions de philosophie morale », op. cit., p. 192.

³ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 116.

⁴ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §40, p. 280.

l'intermédiaire de l'imagination, active le mouvement du « penser contre » son propre jugement, en le confrontant aux jugements des autres (jugements non pas réels, donc, mais *possibles*), autrement dit, en le confrontant à la raison humaine toute entière. Plus que la compassion (qui, reposant sur la détermination de propriétés universelles de l'être humain, « essentialise » hommes et situations¹), c'est ce « sens muet », ce goût attaché à la pensée réfléchissante et à l'imagination qui a manqué à Eichmann pour juger la situation inédite qui se présentait à lui.

Ce constat nous conduit à un enseignement primordial pour la pratique d'une critique interstitielle, qui doit toujours veiller à associer au mouvement de la pensée qui va de l'universel (ou du général) au particulier (propre à l'entendement et de la raison), celui qui va du particulier au général : le mouvement réfléchissant du jugement. Autrement dit, la critique interstitielle doit toujours prendre soin – et ce, sans renoncer à l'usage de l'entendement et de la raison qui produisent les concepts et les Idées permettant de connaître et de comprendre le réel dans sa globalité –, elle doit toujours veiller à s'intéresser au particulier qui « en tant que tel, contient quelque chose de contingent vis-à-vis du général² ». Un particulier qui désigne non seulement les objets du jugement proprement dits – *une rose, une œuvre d'art*, et donc, par extrapolation, une situation donnée –, mais aussi « le vivant », c'est-à-dire les « phénomènes de la vie », puisqu'il est impossible de « dériver un produit particulier de la nature, quel qu'il soit, à partir de causes générales³ » et puisque, comme l'écrit Kant, « aucune raison humaine ne peut espérer comprendre à partir de simples causes mécaniques la production du moindre brin d'herbe⁴ ».

Voilà pourquoi donner à la pensée un mouvement qui va du particulier au général se présente comme l'une des clés de la pratique d'une critique immergée dans « le vivant ». À cette clé, ajoutons l'importance de la position du spectateur et le motif de la pluralité (qui renferme en particulier la « communicabilité »), sur lesquelles nous devons maintenant nous arrêter.

Le sens et le monde communs

Nous avons vu que la faculté de juger avait pour condition d'exercice le principe de pluralité, c'est-à-dire, non pas nécessairement la pluralité effective d'hommes et de femmes réunis dans un espace public matérialisé, mais la *représentation* qu'ils se font de cette pluralité, autrement dit leur capacité, par l'imagination, à faire appel mentalement aux jugements possibles d'autres

¹ « La mauvaise voie : aimer dans un homme l'universel, en faire un « récipient » [...] – il s'agit là pratiquement d'un meurtre en puissance » écrit Hannah Arendt dans son *Journal de pensée*, en juillet 1950 (cf. ARENDT, Hannah, *Journal de pensée*, 1, op. cit., p. 28).

² KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §76, p. 400.

³ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 31.

⁴ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §77, p. 405. Si la première partie de la *Critique de la faculté de juger* est consacrée aux objets du jugement que l'on peut qualifier de « beaux », la deuxième partie, elle, s'attache davantage à « la faculté de juger dans la réflexion de celle-ci sur les choses de nature » (p. 402), le « particulier présent dans la diversité de la nature » (p. 402) ne pouvant être *déduit* de causes mécaniques ou de lois générales, mais devant cependant s'y *accorder*.

humains : leurs semblables. Ajoutons, comme le font Kant et Arendt, que cette capacité ne relève pas de la morale¹ mais de la sociabilité. En effet, contrairement à la morale, qui concerne la conduite de soi indépendamment des autres², le jugement, qui concerne la condition humaine de pluralité et qui s'exerce *dans* la société humaine (et non hors d'elle), contraint ceux qui l'exercent à adopter la perspective de la sociabilité comme finalité de l'humanité³. C'est pourquoi – et c'est peut-être l'une des découvertes les plus importantes de l'analyse kantienne interprétée par Hannah Arendt –, la faculté de juger ouvre la possibilité, pour les hommes et les femmes, d'agir en « bons citoyens » même s'ils ne sont pas « moralement bons ».

Mais comment passe-t-on du jugement – c'est-à-dire, de la pensée « élargie » par la représentation de la pluralité humaine (de même, devons-nous ajouter aujourd'hui, qu'à celle de la pluralité du vivant) – à l'action, qui ne peut se contenter de se représenter les autres, mais qui nécessite, ainsi que nous l'avons vu avec Hannah Arendt, le rassemblement effectif d'hommes et de femmes qu'elle relie effectivement dans leur pluralité ? Une réponse consiste à rappeler, une fois de plus, le rôle donné par Kant à la position du spectateur dans l'action politique et dans l'histoire. Par son « regard de témoin », le spectateur charge certains événements de sens. C'est ainsi que les spectateurs de l'Europe et du monde entier (dont Kant faisait partie) ont élevé la Révolution française au rang de ce qui était « exemplaire », c'est-à-dire de ce qui était « digne d'être vu » (et même digne d'être *raconté*, peut-on ajouter en reliant à cette réflexion celle d'Hannah Arendt sur le concept d'histoire). Ce faisant, ils ont contribué à l'action qui se déroulait, en rendant humainement intelligibles des événements qui, autrement, ne l'auraient pas été, et en les faisant entrer dans le champ de ce qui a un sens pour l'homme.

Un tel phénomène n'est possible que parce qu'à la position du spectateur est associé le principe de la *publicité*, qui permet aux hommes et aux femmes de rendre publiques et ainsi de confronter et de partager leurs opinions, et dont nous avons déjà vu que Kant avait fait, dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), la condition du penser critique. Ajoutons qu'il l'érigera dix ans plus tard, dans « Vers la paix perpétuelle » (1795), en principe transcendantal du droit public, qu'il résume par la formule suivante : « toute action qui a trait au droit des autres hommes, et dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité, n'est pas de droit⁴ ». Un

¹ *Ibid.*, §60, p. 345 : Précisons toutefois que si, pour Kant, la faculté de juger ne relève pas de la morale, elle requiert tout de même le « sentiment moral » comme fondation. Ainsi, selon lui : « Il apparaît clairement que la vraie propédeutique pour la fondation du goût est le développement des Idées morales et la culture du sentiment moral ; car c'est uniquement si la sensibilité vient à s'accorder avec ce dernier que le goût authentique peut recevoir une forme déterminée et immuable. »

² ARENDT, Hannah, *Juger, op. cit.*, p. 39-40 : « Aux yeux de Kant, la question « Que dois-je faire ? » concerne la conduite de moi indépendamment des autres : le même moi qui veut savoir ce qui est connaissable pour les êtres humains et ce qui demeure inconnaissable mais néanmoins pensable, le même moi qui veut savoir ce qu'il est raisonnablement permis d'espérer en matière d'immortalité. »

³ *Id.*, p. 49 : « [...] les hommes au pluriel dont la vraie « fin » est la *sociabilité*. »

⁴ KANT, Emmanuel, « Vers la paix perpétuelle », *op. cit.*, Appendice II, p. 124-125.

principe que l'on peut traduire positivement avec Hannah Arendt par « toutes les maximes qui ont besoin de publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent avec la morale et la politique réunies¹ ». Ainsi, le principe de publicité constituera pour Kant ce qui, permettant la coïncidence entre le privé (l'exercice de la pensée en son for intérieur) et le public (l'exposé public de ses découvertes ou de ses intentions), permet de réunir la morale et la politique (sous la forme du droit). Dans la *Critique de la faculté de juger*, il énonce ce principe comme celui d'une « communicabilité universelle ». Pour lui, c'est parce que les spectateurs peuvent communiquer leurs jugements, non seulement de proche en proche mais aussi de manière universelle - non parce que la communicabilité résulterait d'une universalité préalable, mais parce qu'elle est portée par le « sentiment universel de sympathie² » présent dans le jugement de goût -, c'est parce que la position du spectateur a pour condition la sociabilité et induit la communicabilité universelle que le jugement de valeur (subjectif) qu'elle donne aux événements devient objectif.

Mais qu'est-ce qui rend « universellement communicables » les jugements particuliers des spectateurs ? Outre les mécanismes mentaux propres à « l'élargissement » de la pensée que nous avons déjà identifiés (et qu'Hannah Arendt résume en disant que « ce qui rend les particuliers communicables, c'est a/ qu'en percevant un particulier, nous avons derrière la tête [...] un « schème » dont la « forme » est caractéristique d'un grand nombre de particuliers de cette sorte et b/ que beaucoup de gens différents ont derrière la tête cette forme schématique³ »), la « communicabilité universelle » des jugements particuliers suppose deux choses. D'abord, que ceux qui produisent des jugements particuliers soient capables de se *représenter* un « espace public » (ou encore, un « espace communicationnel ») réunissant une communauté d'hommes et de femmes « à qui s'adresser, qui écoutent et qu'on peut écouter⁴ » et où le regard du spectateur peut croiser (imaginairement) ceux d'autres spectateurs. Ensuite, de pouvoir s'adosser au « sens commun (*sensus communis*)⁵ », ce sens à la fois « vulgaire » (puisqu'on le rencontre partout) et partagé par tous, qui réunit selon Kant les trois maximes de la pensée critique : « 1. Penser par soi-même [c'est-à-dire, librement, en exerçant sa raison et non en s'en remettant à des préjugés] ; 2. Penser en se mettant à la place des autres [c'est-à-dire, en « élargissant » sa pensée aux pensées des autres] ; 3. Toujours penser en accord avec soi-même [c'est-à-dire, de manière conséquente, ainsi que le prescrit l'entendement]⁶ ». Ce sont à la

¹ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 68.

² KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §60, p. 344 : « [...] *humanité* signifie d'une part le sentiment universel de *sympathie*, d'autre part le pouvoir de parvenir à se *communiquer* de manière à la fois très intime et universelle – lesquelles qualités, quand elles se combinent, constituent la sociabilité conforme à l'humanité [...]. »

³ ARENDT, Hannah, *Juger*, op. cit., p. 126.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §40, p. 278.

⁶ *Ibid.*, p. 279.

fois cette représentation d'un espace public et ce sens commun qui permettent à chacun de forger un jugement personnel qui a une valeur universelle (ce qui s'avère finalement la condition d'exercice d'une démocratie « vivante¹», exercée par des hommes et des femmes à la fois singuliers et pluriels).

Le problème est que la représentation de l'espace public, aussi bien que le sens commun, sont en crise. La représentation de l'espace public est mise à mal, tant par l'émergence du communautarisme ou de « l'identitarisme », qui font disparaître ce que Patrick Pharo nomme le « sentiment de la communauté quelconque²» au profit de celui de la communauté particulière (blanche, noire, féminine, religieuse, etc.), que par l'atomisation du travail qui, en raréfiant les temps et les lieux de travail collectifs, fait disparaître des expériences de sociabilité d'où l'imagination peut trouver de quoi nourrir l'évocation mentale d'un espace en commun. Quant au sens commun, Hannah Arendt voyait déjà dans son atrophie « le signe le plus sûr de la crise³» qu'elle diagnostiquait voilà soixante ans, et qui coïncidait selon elle avec l'emprise croissante du non-sens au XX^e siècle. Fidèle à Kant, selon qui « le seul caractère général de l'aliénation est la perte du *sens commun* et l'apparition d'une singularité logique (*sensus privateus*)⁴» - un « sens privé » qu'il présente comme celui d'un seul individu, mais dont nous ajoutons qu'il peut aussi être celui d'une communauté particulière d'individus s'estimant, pour une raison ou pour une autre, extérieurs à la « communauté quelconque » -, elle décelait dans cette atrophie une menace aussi bien politique que morale pour l'humanité. Car, avec l'effondrement du sens commun - c'est-à-dire, au bout du compte, de ce moyen ordinaire de la compréhension qu'on appelle aussi le « bon sens » et qui, nous empêchant de nous isoler dans notre particularité et de nous extraire complètement de la réalité (comme c'est le cas, par exemple, quand l'imagination devient idiosyncratique), « nous fait former avec les autres une communauté⁵ » -, avec l'effondrement du sens commun c'est tout simplement le *monde commun*, cet « espace d'apparence⁶», cet « intervalle qui se forme entre les hommes dans leur pluralité⁷», qui risque de disparaître.

Finalement, c'est ce danger politique et moral qu'Hannah Arendt nomme « la crise ». Le

¹ Cf. Mémoire de Master 2 sous la direction d'Hélène L'Heuillet soutenu en juin 2018 par Fanny Lederlin : « Qu'est-ce qu'une démocratie vivante ? », *op. cit.*, Partie II, chap. 2, « Le principe de pluralité ».

² PHARO, Patrick, *Éloge des communs*, *op. cit.*, p. 157.

³ ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, *op. cit.*, « La crise de l'éducation », p. 743-762, p. 747 : « La disparition de ce sens commun aujourd'hui est le signe le plus sûr de la crise actuelle. A chaque crise, c'est un pan du monde, quelque chose de commun à tous, qui s'écroule. Comme une baguette magique, la faillite du sens commun indique où s'est produit un tel effondrement. »

⁴ KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, 1991, §53, p. 136.

⁵ ARENDT, Hannah, « Questions de philosophie morale », *op. cit.*

⁶ ARENDT, Hannah, *Juger*, *op. cit.*, p. 147 : « Sans les jugements grâce auxquels notre monde devient intelligible, l'espace d'apparence, tout simplement, s'effondrerait. »

⁷ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 41.

paradoxe étant que c'est justement par temps de crise, au moment où le sens commun menace de s'effondrer – et où, rappelons-le, l'imagination aussi bien que les discours semblent perdre leur pouvoir édificateur et transformatif - que le recours au jugement devient plus pressant que jamais. En effet, « une crise nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tous cas des jugements directs ». Ce à quoi Hannah Arendt ajoute qu'« une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est-à-dire par des préjugés. Non seulement une telle attitude rend la crise plus aiguë encore mais elle nous fait passer à côté de cette expérience de la réalité et de cette occasion de réfléchir qu'elle fournit¹ ». Voilà qui éclaire encore l'importance de la faculté de juger pour la critique interstitielle, dont nous avons vu qu'elle ne devait pas chercher à résoudre ou à dépasser la crise, mais qu'elle devait s'y immerger, s'y installer, et y imprimer son élan de l'intérieur. C'est pourquoi, au-delà du nécessaire « cri de la critique » et au-delà de l'indispensable épreuve de la contradiction, c'est par l'usage de la faculté de juger que la critique interstitielle peut espérer déclencher et maintenir le mouvement du « penser contre » qui est un mouvement « tout contre » les autres humains - et au-delà, les autres êtres vivants -, nos semblables.

C'est par ce mouvement de dotation de sens - le jugement faisant « entrer ce qu'il juge dans le champ de ce qui a un sens pour l'homme² » - que la critique interstitielle pourrait parvenir, à partir du caractère immaîtrisable et imprévisible de l'agir humain, si ce n'est à « changer le monde », du moins à sauver le monde commun. Mais avant d'explorer davantage ce phénomène et le rôle qu'il pourrait jouer dans la production matérielle du monde, revenons aux problèmes qui ont été soulevés au cours de notre réflexion. Comment, par quels « exercices », lutter contre l'appauvrissement de l'imagination et des discours qui nuisent tant à l'affirmation du monde commun ? Mais aussi, comment passer de la position du spectateur – désintéressé et adoptant sur les événements un point de vue spirituel – à celle d'acteur politique engagé physiquement dans les transformations matérielles du monde ? Et, au-delà, comment réussir concrètement à articuler le particulier à l'universel ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous devons maintenant nous pencher sur une autre manière de déclencher et de maintenir le mouvement de la pensée, et qui consiste à s'excentrer et à se placer depuis « l'autre », qu'il s'agisse d'un autre lieu, d'un autre temps, et même d'un autre que soi.

¹ ARENDT, Hannah, « La crise de l'éducation », *op. cit.*, p. 744.

² ARENDT, Hannah, *Juger*, *op. cit.*, p. 144.

2. Penser depuis « l'autre »

« La critique est la forme adéquate à une pensée hantée par son autre¹ » écrit Emmanuel Renault dans *Marx et l'idée de critique* (1995). Ce que Jean-Luc Nancy confirme, dans *Hegel, l'inquiétude du négatif* (1997), en disant que « ce que la pensée [critique] pose, c'est l'altérité en général² ». Si les deux philosophes énoncent élégamment une propriété essentielle de la critique, il reste nécessaire, pour la mettre en pratique, de caractériser cet « autre ». Que désigne cet « autre » qui travaille la critique ? Et comment contribue-t-il au mouvement de la pensée ?

Un premier « autre » nous est devenu familier au cours de notre réflexion : il s'agit de « l'autre » du réel, c'est-à-dire des possibles qu'il recèle (et qui supposent, pour être découverts, de « faire comme si » la réalité n'était pas nécessaire mais arbitraire³). La disposition à poser cet « autre du réel » est un préalable indispensable à la critique dont la pratique requiert, ainsi que le pointe Myriam Revault d'Allonnes, une « conscience capable de poser la distinction de l'image et du réel et de produire ainsi « l'altérité au cœur même de son expérience »⁴ ». Mais nous avons vu que cette disposition n'allait pas de soi et qu'elle supposait de la part de l'agent de la critique, outre une sensibilité, une capacité négative et une imagination contrefactuelle qu'il fallait à la fois encourager et contrôler, le recours à une position d'extériorité. Or, nous n'avons pas encore dissipé toutes les interrogations que soulève une telle position. De sorte que, si Theodor Adorno a raison de rappeler que « ce qui de nos jours est exigé du penseur, ce n'est rien de moins que d'avoir à se tenir constamment au sein des choses et à l'extérieur des choses », nous ne savons pas encore tout à fait comment effectuer ce geste qu'il compare à celui « du baron de Münchhausen, qui prétend se tirer lui-même par les cheveux hors du marécage où il est embourbé⁵ ». Un problème qui est d'autant plus prégnant pour la critique interstitielle qu'elle réclame justement une immersion dans le marécage – ce milieu « vivant » composé du « réel » aussi bien que de sa « crise » - tout en exigeant de s'en extraire doublement : d'une part pour décrire le réel (en l'appréhendant comme un objet extérieur) et, de l'autre, pour le juger (en prenant appui sur des valeurs et des points d'appui normatifs qui lui sont extérieurs).

¹ RENAULT, Emmanuel, *Marx et l'idée de critique*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 1995, p. 40, note 1.

² NANCY, Jean-Luc, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, op. cit., p. 31.

³ Tel est le ressort du processus qui permet de mettre au jour « le travail institutionnel de détermination de ce qui est et de ce qui vaut », cf. BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, op. cit., p. 149.

⁴ RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., avant-propos à l'édition française par Myriam Revault d'Allonnes, p. 14.

⁵ ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, op. cit., §46, p. 101. Le baron de Münchhausen (1720-1797) était un officier à la solde de l'armée russe. Le récit romancé de ses exploits en a fait l'un des héros populaires de la littérature allemande.

Or, à cet « autre » du réel est attaché un « autre » de la pensée et des savoirs établis sur ce réel, qui hante tout autant la critique. En effet, l'altérité que pose la critique n'est pas seulement celle de « ce qui est », mais aussi celle de la manière traditionnelle de l'appréhender. Autrement dit, elle commande aussi une altérité épistémologique. Depuis le XX^e siècle, « l'autre » le plus fondamental qu'elle oppose à la pensée traditionnelle et à la science est sans doute « l'autre » de l'universel, c'est-à-dire le particulier, dont nous avons vu que procédait le jugement de goût, mais dont relève aussi, comme l'a notamment défendu Michel Foucault, le « savoir des gens », ces savoirs locaux singuliers qu'il estimait « laissés en jachère » et même « assujettis¹ » - parce que « disqualifiés » comme non conceptuels, insuffisamment élaborés ou naïfs - par les savants et les savoirs officiellement reconnus. Même s'il convient de relativiser cette affirmation (ne serait-ce que parce que les Lumières, dont Foucault et certains des théoriciens critiques de son époque fustigeaient la position « englobante » et universaliste, ont en fait su, dans une certaine mesure, tenir compte de ces savoirs particuliers²), la capacité à penser « l'autre » de l'universel, c'est-à-dire la diversité, la différence et le multiple, est assurément l'un des défis de la critique interstitielle. Comment penser l'exception, le bizarre, le *queer*, ce qui « ne rentre pas dans les clous », sans fragmenter la réalité ? Et, à l'inverse, comment penser le commun sans totaliser ? Telles sont les questions qui planent sur la pensée « hantée par son autre ».

Voici posées certaines des problématiques liées à cette deuxième modalité de mise en mouvement de la pensée critique qui, à l'oscillation du « penser contre », ajoute les pas de côté du « penser depuis « l'autre » ». Nous allons tenter de les démêler, en étudiant trois types de déplacements par lesquels la critique interstitielle pourrait poser des « altérités » capables de faire vibrer la pensée et vaciller le réel. Tout d'abord, un déplacement spatial qui consiste à penser depuis un autre lieu : « l'Orient » ou « les Tropiques » opposés à l'occidentalo-centrisme, ou toute forme d'« ailleurs » qui relativiserait « l'ici » de la théorie critique. Ensuite, un déplacement temporel qui permettrait de penser depuis un autre temps - passé ou futur - capable d'ouvrir des brèches dans le présent. Enfin, un déplacement social ou plutôt existentiel qui, faisant accéder à une pensée marginale, extérieure à la société et même à soi-même, pourrait déstabiliser l'ordre des choses tout en érigeant un monde commun.

¹ FOUCAULT, Michel, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil/ Gallimard, 1997, p. 9.

² LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières*, op. cit., p. 49 : « l'universalisme des Lumières n'avait rien d'un rationalisme étroit ; il permettait de penser l'unité anthropologique du genre humain en faisant droit à la diversité des coutumes, des pratiques, des croyances. »

2.1. D'un autre lieu

L'un des problèmes des savoirs dits « universels » et de « l'universalisme » - cette idée, promue par les Lumières, selon laquelle la raison humaine unit et régit universellement les relations entre les êtres humains – tient à leur ancrage à l'Europe qui les a vu naître. Aussi le travail mené depuis plus de cinquante ans par la théorie postcoloniale a-t-il consisté à s'attaquer à ce qu'elle identifie comme le substrat idéologique de la domination européenne, et à dénoncer ce qu'elle considère comme une imposture.

Ainsi, pour l'historien et politologue Achille Mbembe, les « nations chrétiennes de l'Europe », « confondant « la civilisation » avec l'Europe elle-même, sont persuadées que l'Europe est le centre de la terre¹» et relèguent à un « outre-monde » tout ce qui, dans le domaine de la pensée (et donc aussi dans l'histoire, l'économie, la culture, etc.), se situe en dehors de la clôture européenne. Pour lui comme pour les autres représentants de la théorie postcoloniale et une grande part de la théorie critique contemporaine, l'universalisme est un européo-centrisme (ou un occidental-centrisme), c'est-à-dire l'affirmation de la suprématie d'un modèle particulier – celui de l'homme blanc européen, porteur des idées de tolérance et de liberté individuelle -, qui s'est auto-proclamé au XVIII^e siècle comme valant universellement. Exceptant les esclaves et les femmes, ainsi que tout ce qui ne correspondait pas à son schème de départ (les Noirs, les Arabes, les homosexuels, etc.), cet universel exclusif et excluant s'avère selon eux fallacieux (puisqu'il ne vaut pas pour tout le monde) et pernicieux (puisqu'il contribue, sous couvert d'inclusion, à maintenir les processus de forclusion qui confortent l'ordre dominant).

Sans prendre part à cette discussion, nous ne pouvons manquer de soulever, au moment où nous nous apprêtons à investiguer d'autres « lieux » de la critique, les difficultés que posent celui où elle s'est située originellement. Essayons donc de les démêler.

Pour commencer, rappelons avec Antoine Lilti que, si les Lumières ont en effet eu le projet d'ériger des valeurs universelles (ou, du moins, de participer à un mouvement qui verrait le triomphe de la raison universelle), l'un de leurs traits essentiels a consisté à promouvoir et à réaliser un « décentrement » de la vision chrétienne du monde². Elles ont même eu recours au relativisme culturel, comme en témoigne par exemple l'œuvre de l'abbé Raynal (1713-1796), qui fut l'un des premiers adversaires du colonialisme³, et qui a constaté que la barbarie pouvait se

¹ MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 91.

² LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières*, op. cit., p. 50 : « Les Lumières, en recueillant la tradition [libertine du XVII^e siècle] en la faisant dialoguer avec le nouveau discours scientifique d'exploration du monde, ont produit un décentrement de la vision chrétienne du monde. »

³ Cf. *L'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* en 6 volumes, publié en 1770 à Amsterdam, qui lui est attribuée (et qui est en fait un ouvrage collectif, auquel a notamment contribué Diderot).

loger du côté des Européens¹. Pour Antoine Lilti, qui défend la thèse d'un héritage local et pluriel des Lumières, c'est l'historiographie des XIX^e et XX^e siècle qu'il conviendrait de blâmer pour leur européo-centrisme, et non les Lumières qui, au contraire, ont renfermé un puissant courant anti-impérialiste (représenté notamment par Diderot, Raynal ou Kant) qui a su produire « une critique radicale de la domination européenne, en articulant une conception unitaire de la nature humaine et une reconnaissance de la diversité des cultures et de leur égale dignité²».

Pour autant, l'objection postcoloniale persiste, et force est de reconnaître que sa critique de l'idée d'universel, comme étant à la fois « illégitime et dangereuse car se faisant depuis l'Europe et au nom de l'Europe³», est peu déstabilisée par les apports des chercheurs qui ont contribué, au cours des dernières décennies, à une relecture des Lumières. Cela tient peut-être au fait que l'euro-péo-centrisme propre à l'idée d'universel est en fait antérieur aux Lumières ? En effet, en dépit de la diversité idéologique des Lumières (comme, du reste, de celle de l'histoire de la pensée occidentale), c'est bien l'universel ayant pour lieu de naissance l'Europe – et même, plus précisément, la Grèce des VII^e et VI^e siècles avant J-C. – qui s'est imposé jusqu'au XX^e siècle comme l'« étoile polaire du vrai en soi, du bien en soi, et de l'homme en soi » censée permettre l'élargissement « de la sphère du soi à nous⁴».

En mai 1935, alors que s'annonçaient les catastrophes qu'allaient produire les régimes totalitaires, Edmund Husserl donnait une conférence au cours de laquelle il affirmait l'importance, dans la pensée et dans la science, d'en référer à un universel comme « approximation systématique⁵ » permettant de dépasser le stade de la description et donc, de rendre possible la spéculation qui « anticipe les apparences qui, à chaque instant sont effectivement données, en partant des possibilités et des probabilités à venir⁶». Selon lui, c'était ce pouvoir qui avait fait de l'universel un outil si puissant pour ceux qui, en en usant, avaient pu accéder aux « œuvres de l'esprit ». Et c'est en renonçant à cette démarche au profit du « naturalisme », c'est-à-dire, au profit d'une édification des sciences de l'esprit sur le fondement de celles de la nature, avec la prétention d'en faire des sciences exactes, que l'humanité européenne avait déclenché sa crise – la crise de la modernité⁷. Ce qui nous intéresse dans ce

¹ LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières*, op. cit., p. 62 : L'auteur cite un extrait de *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* qui débute par « Barbares Européens ! l'éclat de vos entreprises ne m'en a point imposé. »

² *Ibid.*, p. 49. L'auteur s'appuie sur l'analyse de MUTHU, Sankar, *Enlightenment against Empire*, Princeton University Press, 2009.

³ *Id.*, p.53.

⁴ HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, conférence prononcée à Vienne le 7 mai 1935 sous le titre « la philosophie dans la crise de l'humanité européenne », trad. P. Ricœur, Paris, Aubier, 1977, p. 67.

⁵ *Ibid.*, p. 17 : « Les sciences explorent la nature objective en dégageant par une approximation systématique ses aspects absolument universels, que ce soit des éléments ou des lois. »

⁶ *Id.*, p. 25.

⁷ *Id.* : Pour Husserl, ce n'est pas la rationalisme en tant que tel qui a déclenché la « crise de l'Europe », mais ses « déviations », son glissement dans l'objectivisme (ou encore, dans « le naturalisme ») qui, transmutant « la nature et le monde intuitif en un monde mathématique » (p. 79),

texte est moins le rôle qu'Husserl confère à l'idée d'universel dans l'histoire de la pensée (et, à travers lui, à la spéculation) que le fait qu'il en réaffirme l'ancrage européen. Pour lui, c'est bien d'Europe - cette « figure spirituelle unifiée » censée donner à tous les Européens la conscience d'un chez soi partagé -, qu'est apparue « l'attitude d'un genre nouveau à l'égard du monde environnant » d'où a émergé la philosophie comme « science de l'universel » puis toute une diversité de sciences particulières qui se sont caractérisées par un intérêt « purement théorique et absolument non pratique » pour le monde¹.

Si l'on comprend la portée politique et l'espérance que pouvait receler, au moment où Husserl prononçait sa conférence, l'idée d'un « chez soi » (*Heimatlichkeit*) commun à tous les Européens, son analyse semble confirmer les soupçons exprimés par les penseurs du postcolonialisme à l'égard d'un universel qui, en dépit de toutes les nuances que suggère l'étude de l'histoire des idées, se présente bien comme un « réductionnisme européen² ». Par cette formule, Aimé Césaire (1913-2008) désignait il y a soixante-dix ans « le système de pensée ou plutôt l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel [...] à ses propres dimensions³ ». Si l'intentionnalité d'une telle « tendance » mériterait sans doute encore d'être discutée, il nous semble que nous pouvons aujourd'hui admettre, après plus d'un demi-siècle de débats vifs et douloureux, que la notion d'universel a bien un enracinement européen. Il se trouve que ce constat recèle au moins trois problèmes que la critique du XXI^e siècle ne peut ignorer : d'abord, le tropisme européen de la science, ensuite, le caractère restreint de la notion de droits de l'homme, et enfin, la question de « l'impérialisme culturel » propre à ce que l'on peut appeler la pensée occidentale.

Le botaniste et biologiste Francis Hallé résume bien le premier problème lorsqu'il écrit que « la plupart de nos scientifiques et de nos philosophes ont vécu dans des régions nordiques et, tout naturellement, en sont venus à considérer ces régions comme le centre de l'univers⁴ ». Cela ne signifie pas que les scientifiques et les philosophes venus d'Europe ou d'Occident ne se sont intéressés qu'à des objets locaux ou à des problèmes propres à cette région du monde, mais cela

l'a fermé à la spéculation, à l'intentionnalité et aux « œuvres de l'esprit ». Il voit deux issues possibles à cette crise : la « disparition de l'Europe » dans la haine de l'esprit et la barbarie, ou son sauvetage, par un « héroïsme de la raison » surmontant le naturalisme (p. 105).

¹ Précisions, en prenant appui sur LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne, op. cit.*, chap. 9, « Les récits de la légitimation du savoir », p. 54-62, qu'Edmund Husserl s'inscrit ici dans l'un des « grands récits » occidentaux de légitimation des sciences (celui selon lequel la science est à rechercher comme telle), mais qu'il existe un autre « grand récit » proposé par les Lumières, selon lequel la science n'est pas une fin en soi mais un moyen au service de l'humanité (comprise alors comme « héros de la liberté »).

² CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme, suivi de discours sur la négritude*, 1955, Paris, Présence africaine, 2004, « Le discours sur la Négritude », p. 77-92, p. 84 : « La Négritude a été une révolte contre ce que l'appellerai le réductionnisme européen. »

³ *Ibid.*, p. 84-85.

⁴ HALLÉ, Francis, *La condition tropicale. Une histoire économique et sociale des basses latitudes*, Arles, Actes Sud/ Babel, 2010, p. 25 : L'auteur cite le zoologiste américain Marston Bates (1906-1974).

signifie que leur « condition occidentale » a orienté et continue d'orienter, d'une manière ou d'une autre, leurs recherches, leurs découvertes et leurs analyses. Sans chercher à savoir en quoi précisément (cela pourrait faire l'objet d'une enquête à part entière), convenons de l'intérêt heuristique que pourrait d'ores et déjà présenter, pour la critique interstitielle - dont nous avons vu qu'elle devait questionner l'ordre du monde aussi bien que la manière de l'appréhender -, une tentative de « décentrement » culturel.

Le « procès¹ » des droits de l'homme (censés traduire politiquement l'universalisme) a, quant à lui, donné lieu depuis deux cents cinquante ans à une abondante littérature, qui s'étend de la Révolution française aux actuelles *racial* et *gender studies*, et qui a été alimentée, notamment, par des penseurs tels Edmund Burke (1729-1797)², Karl Marx³ ou encore Hannah Arendt⁴. L'un de ses acquis est sans doute la reconnaissance de la conception historiquement parcellaire des droits de l'homme. C'est ce que formule encore Aimé Césaire lorsqu'il écrit, « c'est là le grand reproche que j'adresse au pseudo-humanisme : d'avoir trop longtemps rapetissé les droits de l'homme, d'en avoir eu, d'en avoir encore une conception étroite et parcellaire, partielle et partiale et, tout compte fait, sordidement raciste⁵ ». Sans aller, comme Achille Mbembe, jusqu'à déclarer que les droits de l'homme, comme « les idées modernes de liberté, d'égalité, voire de démocratie sont historiquement inséparables de la réalité de l'esclavage⁶ », reconnaissons au moins qu'ils ont avant tout été ceux des bourgeois européens (excluant donc la majeure partie de l'humanité, constituée des prolétaires, des femmes, des Noirs, des Orientaux, etc.) et qu'ils ont pu, dès lors, contribuer à « fonder juridiquement une certaine idée de l'humanité en tant que cette dernière est divisée entre une race de conquérants et une autre asservie⁷ ». Et admettons, par conséquent, l'importance, pour la critique interstitielle, de se placer du point de vue de ceux à qui « est refusé le droit d'avoir des droits⁸ » : apatrides, exilés, étrangers, sans-papiers, et plus largement tous ceux qui ne peuvent « atterrir⁹ » quelque part.

¹ LACROIX, J., PRANCHÈRE, J.-Y., *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil, 2016.

² BURKE, Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, trad. P. Adler, Paris, Hachette, 1989.

³ MARX, Karl, *À propos de la question juive*, *op. cit.*

⁴ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, « En guise de conclusion », *op. cit.*

⁵ CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, « Discours sur le colonialisme », p. 7-74, p. 14.

⁶ MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 124.

⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁸ *Id.*, p. 254. L'auteur les nomme « les nouveau damnés de la terre ». Notons que c'est à Hannah Arendt, qui n'est pas citée, que l'on doit la réflexion selon laquelle les droits de l'homme doivent être entendus comme le droit à la condition humaine elle-même, comme le droit d'avoir des droits (cf. ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, « En guise de conclusion », *op. cit.*, p. 873).

⁹ LATOUR, Bruno, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

Enfin, sans explorer le problème que pose la concomitance historique entre la modernité et le colonialisme¹, concédons au minimum la forme « d'impérialisme culturel² » qu'a revêtu la modernité européenne, dont la philosophe Catherine König-Pralong a récemment mis au jour le projet de « colonisation des imaginaires » porté, selon elle, par l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles, dont la vocation sociopolitique était la promotion d'« un modèle de société nouveau caractérisé par sa rationalité sécularisée³ ». Si sa thèse – celle d'une appropriation exclusive de la philosophie par l'historiographie philosophique établie comme discipline universitaire en Europe au XVIII^e siècle – peut certainement être discutée, reconnaissons qu'elle s'appuie sur un solide travail documentaire, et que le texte d'Edmund Husserl que nous avons évoqué pourrait apparaître comme une manifestation de ses prolongements au XX^e siècle. Comment questionner cet « empire culturel » et en faire sortir la critique interstitielle ? Peut-être l'adoption du « point de vue du colonisé » pourrait-elle s'avérer féconde ?

Finalement, voilà ce que pourrait être l'ambition d'une pensée élaborée « d'un autre lieu » : opposer à un universel exclusif et excluant - et donc, à un universel qui ne vaut pas universellement -, un autre universel : un universel alternatif qui inclurait le particulier. À moins qu'il ne faille plus radicalement nous « débarrasser de l'idée qu'il y a un centre⁴ », un milieu universalisant d'où forger une totalité de plus en plus inclusive ? Quoi qu'il en soit, il va falloir déplacer notre pensée, nous excentrer et accepter de nous perdre dans d'autres lieux. Des lieux que nous appellerons « Orient », « Tropiques » et « Ailleurs », et dont nous verrons qu'ils ne désignent pas tant des lieux géographiques déterminés que des « cartes mentales » qui pourraient guider la critique et lui permettre de poursuivre son mouvement.

Depuis « l'Orient » ?

« L'Orient » : le mot est presque aussi brûlant que le mot « universel », dont il est la face cachée. L'Orient comme « autre » de l'Occident, l'Orient comme « autre » de « la civilisation », dont l'exotisme a fasciné et inspiré les Lumières françaises⁵ puis nombre de penseurs, d'artistes et d'hommes de lettres au XIX^e siècle⁶. Autant dire un terrain miné, que la pensée postcoloniale

¹ MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 87 : « La « modernité » est en réalité l'autre nom du projet européen d'expansion illimitée qui se met en place durant les dernières années du XVIII^e siècle. »

² KÖNIG-PRALONG, Catherine, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, éditions EHESS, 2019, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ MORTON, Timothy, *La pensée écologique*, op. cit., p. 71 : « « Penser réellement le maillage signifie se débarrasser de l'idée qu'il y a un centre. Il n'y a aucun être au « milieu » [...] »

⁵ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *La colonie philosophique*, op. cit., p. 91 : « L'exotisme de l'Arabe, qui incarnait une altérité prémoderne, était le dénominateur commun des lectures des Lumières françaises. »

⁶ Citons, parmi d'autres, Gustave Flaubert (1820-1880) qui fit un long voyage d'Égypte à Jérusalem et Istanbul de 1849 à 1852, et qui est l'auteur de *Salammô* (FLAUBERT, Gustave, *Salammô*, 1862, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2005), et Eugène Delacroix (1798-1863) qui voyagea au Maroc et en Algérie en 1832, et qui y trouva une source d'inspiration pour sa peinture.

a fait exploser depuis que le théoricien littéraire Edward W. Saïd (1935-2003) a mis au jour la construction culturelle et idéologique de « l'orientalisme », ce « style occidental de domination¹» fondé sur un dualisme eux/ nous, c'est-à-dire sur « la différence entre ce qui est familier (l'Europe, l'Occident, « nous ») et ce qui est étranger (l'Orient, « eux »)² - la liberté dans les rapports étant toujours, selon lui, « le privilège de l'Occidental ». « L'Orient », désormais suspecté d'être chargé des présupposés de « l'orientalisme » inventé par l'Occident – cette matrice constituée d'images (de la figure de l'Orientale lascive au motif de l'Orient comme danger imminent³) et de « tout un ensemble d'idées durables qui ont influencé aussi bien ceux qu'on appelle les Orientaux que ceux qu'on appelle les Occidentaux⁴ », le terme d'« Orient » est presque devenu un tabou, un mot et un concept interdits⁵.

C'est pourtant d'abord de ce mot et des « lieux » qu'il renferme que nous voulons repartir pour tenter d'opposer à l'« universel de surplomb » reproché à la pensée occidentale et aux Lumières, un « universel latéral » qui suppose « l'incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre⁶». Car, à l'instar d'Aimé Césaire et de Léopold Sédar Senghor (1906-2001) avec le mot « Nègre » - ce mot « que la traite avait fait jeter dans la fange des égouts » qu'ils ont voulu « repêcher » et « laver de tous les mépris ignorants » pour le « rendre à [sa] vérité, belle comme l'or⁷ » -, nous voyons dans « l'Orient » l'expression possible d'un autre lieu de la pensée qui ne se confondrait pas avec l'orientalisme dénoncé par Edward W. Saïd, mais qui pourrait se révéler *un espace spirituel et imaginaire positif alternatif* à celui d'un « Occident critique, rationnel, analytique et conscient de soi [...]»⁸. *Un autre « autre de l'Occident »*, donc, qui ne serait pas son faire-valoir mais son épreuve et sa contradiction, et qui se situerait non seulement à l'est, mais aussi au sud, « dans les terres situées entre les Tropiques⁹ ». Un lieu où se retrouveraient aussi bien les tentatives de certains auteurs des Lumières de décentrer leur vision pour penser une « autre modernité » - celles et ceux dont le théoricien de la littérature Yves Citton a récemment tenté d'établir un corpus¹⁰ -, que les traditions de pensée « non-Occidentales » (qu'il s'agisse des

¹ SAÏD, Edward W., *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*, 1978, trad. C. Malmoud, Paris, Seuil, 1980, 1995, p. 32.

² *Ibid.*, p. 93.

³ *Id.*, p. 115.

⁴ *Id.*, p. 91.

⁵ En parfumerie par exemple, il a longtemps été d'usage de qualifier d'« orientales » les notes exotiques telles la vanille, la cannelle, l'iris, le jasmin, l'orchidée ou la fleur d'oranger. Considéré comme « eurocentrique » par des consommateurs, cet adjectif est désormais remplacé par celui d'« ambré ». Cf. *Le Figaro*, « Parfums et polémique : peut-on encore utiliser le terme « oriental »? », le 2 février 2022.

⁶ LILT, Antoine, *L'héritage des Lumières, op. cit.*, p. 39-40 : L'auteur cite Maurice Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, Maurice, Signes, Paris, Gallimard, 1960).

⁷ SENGHOR, Léopold, *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971, p. 473.

⁸ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *La colonie philosophique, op. cit.*, p.16.

⁹ SENGHOR, Léopold S., *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 254 : « Le domaine des Nègres, en Afrique, c'est essentiellement les terres situées entre les Tropiques. »

¹⁰ CITTON, Yves, *Altermodernités des Lumières*, Paris, Seuil, 2022.

philosophies et des sagesses africaines, indiennes, chinoises, japonaises, sud-américaines, etc.) et bien sûr les courants de la théorie critique postcoloniale. Autant de voies qui permettraient de se rapprocher de ce que pourrait être un « humanisme à la mesure du monde¹».

Sans prétendre accomplir ici un tel projet, tentons d'en poser quelques jalons. Commençons par insister sur la dimension narrative d'une telle démarche. De même que l'orientalisme est un « discours sur *l'autre* » qui a permis à l'Occident d'ériger son « cadre de référence comme étant unique, ou tout au moins normal » tout en « constat[ant] que les autres, par rapport à ce cadre, lui [étaient] inférieurs²», de même le « penser depuis « l'Orient » » implique l'élaboration d'un discours, et même d'une « contre-narration³ » qui se caractérise non seulement par un changement de narrateur – puisque c'est du point de vue de « l'autre », de l'Arabe, du Nègre, du « colonisé », que doit se produire la narration –, mais aussi par un rapport accueillant à l'égard des récits, de la fiction, et même du « merveilleux ».

Ce rapport ne va pas de soi pour la critique, dont nous avons vu qu'elle avait contribué, en commençant par cloisonner le champ du religieux à ce qui relève de la conviction intime de chacun (c'est-à-dire, au domaine privé), puis en prétendant soumettre la foi aux mêmes critères de légitimation que la science, à jeter le discrédit sur toute forme de croyance. Et nous avons vu que ce mouvement avait conduit à l'avènement de ce que nous avons identifié comme le « transparentisme » d'un monde saturé de réalité et vidé de symbole. Autrement dit, un monde privé d'« histoires » - aussi bien de récits mythologiques que religieux, historiques ou idéologiques (les « grands récits » de la modernité ayant eux-mêmes disparu⁴) –, un monde dans lequel les hommes et les femmes de la postmodernité semblaient être condamnés à errer, leur incrédulité en bandoulière. Dès lors, si Edward W. Saïd a sans doute raison de voir dans le mépris à l'égard de l'islam – religion désignée par les auteurs du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle qu'il étudie comme « l'hérésie Mahometane⁵ » - s'il a raison de voir dans cette déconsidération l'un des ressorts de l'orientalisme, peut-être est-il passé à côté d'un phénomène plus large, qui est celui de « la tentative moderne d'élimination du problème de la croyance⁶ » ?

Car ce n'est pas seulement l'islam, mais toutes « les références aux esprits, les croyances aux

¹ CÉSAIRE, Aimé, « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 68 : « Jamais l'Occident, dans le temps même où il se gargarise le plus de mots, n'a été plus éloigné de pouvoir assumer les exigences d'un humanisme vrai, de pouvoir vivre l'humanisme vrai – l'humanisme à la mesure du monde. »

² SAÏD, Edward W., *L'orientalisme*, *op. cit.*, p. 22.

³ DAYAN-HERZBRUN, Sonia, « De Franz Fanon à Edward Saïd. L'impensé colonial », *Revue de la philosophie française et de langue française*, vol. XIX, n°1 (2011), p. 71-81, p. 75.

⁴ LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, *op. cit.*

⁵ SAÏD, Edward W., *L'orientalisme*, *op. cit.*, p. 129.

⁶ CITTON, Yves, *Altermodernités des Lumières*, *op. cit.*, p. 77 : « Les modernes ont espéré éliminer le problème de la croyance. Ils se gardent bien de croire aux fétiches, dont ils dévoilent le caractère illusoire, mais ils ne croient pas non plus aux faits, qui doivent être abordés en terme de connaissance et de savoir. »

faitiches, les tabous religieux, [et toute forme d'] ancrage dans les traditions « primitives »¹ que la modernité occidentale - d'où nous retirons, avec Yves Citton, les courants « altermodernes » - a eu besoin d'ostraciser pour confirmer son rapport critique au monde, conforter son modèle d'humanisme et légitimer sa prétention à l'universalité. Le problème est que cette sécularisation et ce discrédit envers la croyance en général se présentent comme des agents essentiels de « l'empire culturel » étendu sur le monde par la modernité occidentale. En outre, ils ont peut-être aussi joué un rôle historique très concret, « à la fois comme facteur de racialisation et comme facilitateur de politiques extractivistes écocidaire² ». C'est en tout cas la thèse du philosophe Mohamed Amer Meziane, qu'évoque Yves Citton. Si tel était effectivement le cas, la critique - dont nous avons vu qu'elle était, au moins depuis Feuerbach et Marx, indissociablement liée à la critique de la religion - la critique pourrait s'être compromise et même avoir servi les intérêts de l'impérialisme et du colonialisme. Mais cette remarque est peut-être excessive, dans la mesure où Feuerbach et Marx n'ont jamais présenté leur critique de la religion comme une nouvelle norme prétendant abolir le fait religieux.

Laissons ouvert ce problème, et tâchons d'identifier comment une critique qui parviendrait à « penser depuis « l'Orient » » pourrait enrayer le mécanisme qui conduit la critique à discréditer la croyance comme mode de relation au monde. Yves Citton nous indique une première voie, qui consiste à relire et revaloriser les textes émanant des courants « altermodernes », et en particulier ceux qui puisent dans la culture et les traditions orientales (y compris, donc, dans les traditions religieuses telles que l'islam³) de quoi nourrir leur quête et leur « éloge de l'intelligence humaine⁴ ». Une deuxième voie consiste à aller puiser dans les philosophies africaines, indiennes, chinoises, etc., de quoi esquisser un autre rapport au monde⁵. Enfin, une troisième voie pourrait consister à tenter d'indiquer, à partir de ces lectures comme des travaux plus récents de la critique postcoloniale, quelque chose comme *la condition d'un « penser depuis « l'Orient » »* à même d'orienter la pratique d'une critique qui, sans renoncer à la raison, s'ouvrirait aux croyances, mais aussi aux analogies et aux correspondances, mais encore aux émotions et à l'imagination. Autrement dit, une démarche critique qui, se rendant *hospitalière à d'autres rationalités*, parviendrait à élargir le « nous » de l'humanisme et de

¹ *Ibid.*, p. 84.

² *Id.*, p. 358. L'auteur cite MEZIANE, Mohamed Amer, *Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris, La Découverte, 2021, selon qui l'une des principales conséquences (et peut-être l'une des principales visées) de « l'acte impérial de sécularisation » a été la soumission, l'expropriation et l'exploitation des populations qualifiées de superstitieuses.

³ À l'instar d'Henri de Boulainvilliers (1658-1722), cf. BOULAINVILLIER, Henri de, *Vie de Mahomed*, 1730, Paris, Hachette Bnf, 2017.

⁴ CITTON, Yves, *Altermodernités des Lumières*, *op. cit.*, p. 91-111, « Les Lumières de l'islam », p. 91 : « *La Vie de Mahomed*, éloge de l'intelligence humaine. »

⁵ À l'instar, par exemple, du sinologue suisse Jean-François Billeter, qui puise notamment chez Tchouang-Tseu, penseur chinois du IV^e siècle av. J.-C., les éléments d'une critique singulière. Cf. BILLETTER, Jean-François, *Esquisses*, Paris, Allia, 2016, 2017, et BILLETTER, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, *op. cit.*

l'universalisme.

Précisons, comme nous l'avons déjà fait à propos de l'exercice d'une critique « dupe », qu'il ne s'agit ni de prétendre pratiquer une pensée dite « primitive » (qui ferait appel, par exemple, au chamanisme, à la magie ou à la sorcellerie) – pensée qui, si elle n'est pas tout simplement fantasmée (et, donc, le produit d'un orientalisme qui s'ignore), est de toute façon impossible à pratiquer depuis notre situation postmoderne¹ -, ni d'exempter la critique de l'examen rigoureux des traditions religieuses. Mais il s'agit d'accueillir et d'intégrer au penser critique des formes de rationalité distinctes de la rationalité scientifique fondée sur une approche abstraite de la nature telle qu'elle s'est construite en Occident. Parmi ces formes de rationalité alternatives figure, par exemple, « le mode de pensée approximativement ajusté à la perception et l'imagination » (dont la pensée magique, les rites et les mythes sont des expressions concrètes), que Claude Lévi-Strauss (1908-2009) nomme, dans le premier chapitre de *La pensée sauvage* (1962), « le bricolage intellectuel² ». Ou encore, ce que Léopold Sédar Senghor désigne comme « un nouvel humanisme d'inspiration négro-africaine³ » fondé sur la Négritude.

Pour l'homme d'État et écrivain français d'origine sénégalaise, la Négritude est « une philosophie qui postule une action culturelle adaptée aux conditions spirituelles et sociologiques de l'homme noir⁴ ». Il la définit comme le fait de répondre par « le mythe et le symbolique » aux trois questions particulières que pose selon lui le problème de l'humanisme (« Quelle est l'origine du monde ? Quel est le tissu du monde ? Quel est le rôle de l'Homme dans le monde ?⁵ »). Ce à quoi il ajoute des attributs et des « valeurs⁶ » de la Négritude, tels l'enracinement agricole et pastoral, l'imagination, l'émotion, et surtout un mode de sociabilité fondé sur la participation par le dialogue, et incluant non seulement les hommes, mais aussi la nature et les dieux. Tel qu'il le présente, ce concept est fort discutable. En effet, en isolant et en essentialisant la condition de « l'homme noir », il risque d'abord d'exclure les Noirs de la condition humaine que définit l'universalisme, et donc, de passer à côté de « l'humanisme à portée universelle⁷ » qu'il vise. Ensuite, en ignorant la condition des femmes noires, il peut difficilement se défaire de ce qui apparaît aujourd'hui au mieux comme le signe d'une pensée datée. Enfin, en rangeant l'émotion

¹ Cf. Séminaire « Comprendre et agir dans la complexité » du collectif « Malgré tout » donné par Miguel Benasayag le 9 mars 2022 : <https://collectifmalgretout.net/2022/03/20/mercredi-13-avril-a-20h30-prochaine-seance-du-seminaire-comprendre-et-agir-dans-la-complexite/>

² LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, 1962, Paris, Presses Pocket, 1990, chapitre 1, « La science du concret », p. 11-49, p. 30.

³ SENGHOR, Léopold S., *Liberté 1. Négritude et humanisme*, op. cit., p. 282.

⁴ SENGHOR, Léopold S., *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977, p. 216.

⁵ SENGHOR, Léopold S., *Liberté 1. Négritude et humanisme*, op. cit., p. 301.

⁶ SENGHOR, Léopold S., *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel*, op. cit., p. 216 et 217 : « Objectivement, comme civilisation, la Négritude est l'ensemble des valeurs non seulement des peuples de l'Afrique noire, mais encore des minorités noires, de l'Amérique, voire celles d'Asie et d'Océanie » ; « Subjectivement, la Négritude est une volonté d'assumer les valeurs des civilisations noires dans le monde. »

⁷ SENGHOR, Léopold S., *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel*, op. cit., p. 216.

parmi les attributs de la Négritude, Senghor a pu renforcer les préjugés occidentaux au lieu de les démolir. À ce dernier reproche, il a répondu : « je ne vois pas comment rendre compte autrement de notre spécificité, de cette *Négritude*, qui est « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir », les Amériques y compris, et que Sartre définit comme « une certaine attitude affective à l'égard du monde »¹». Le malaise que provoque de nos jours cette réponse pourrait confirmer les reproches auxquels elle devait couper court. Tout sonne faux aux oreilles contemporaines : le projet globalisant, le manque de précision relatif aux « valeurs culturelles du monde noir », et jusqu'au besoin de citer Sartre, comme si un tel concept avait besoin de la caution d'un intellectuel représentant la tradition occidentale (ne serait-ce que par son état civil).

Pourtant, malgré ces réserves, l'exploration d'une condition du « penser depuis « l'Orient » » - qui articulerait aux expériences de pensée extra-occidentales passées et présentes les réflexions des « altermodernes », la piste du « bricolage » ou encore le concept de Négritude -, nous paraît particulièrement prometteuse pour la pratique d'une critique interstitielle. À condition peut-être, en ce qui concerne le concept de Négritude, de nous appuyer davantage sur les textes d'Aimé Césaire qui, en définissant « le Nègre, la négritude » comme « l'une des formes historiques de la condition faite à l'homme² », évite le piège d'une interprétation essentialisante et fait accéder la Négritude à une forme d'universel³. Gardons donc le mot « Orient », envers et contre « l'orientalisme ». Et gardons le mot « Nègre », envers et contre l'esclavagisme⁴, le racisme, mais aussi l'essentialisation. Gardons-les, non pour creuser l'écart entre « l'Orient » (dans lequel nous nous sommes donc permis d'inclure l'Afrique et l'Amérique latine) et « le monde », mais, comme le propose Achille Mbembe, « pour permettre qu'émergent, dans une relative clarté, les exigences neuves d'une possible universalité⁵ » où l'universel se déclinerait dans le registre de la singularité. Gardons-les, et ajoutons le mot « Tropicalité ».

Depuis « les Tropiques » ?

Dans *La condition tropicale* (2010), Francis Hallé montre, au cours d'une analyse méticuleuse, qu'il existe des « marqueurs » communs aux sociétés humaines situées sous les latitudes tropicales, qui les distinguent de celles des latitudes plus hautes. Outre des marqueurs biologiques – une faible amplitude de photopériode (les jours tropicaux durent environ douze

¹ *Ibid.*, p. 260. L'auteur fait référence à *Orphée Noir* (1948), de Jean-Paul Sartre.

² CÉSAIRE, Aimé, « Discours sur la Négritude », *op. cit.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 92 : « L'universel bien sûr, mais non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité. »

⁴ MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 66 : « Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, c'est-à-dire au zénith de la traite des esclaves, que [le mot « Nègre »] entre définitivement dans l'usage courant. »

⁵ *Ibid.*, p. 20 : L'auteur en appelle à un « décentrement, non pour creuser l'écart entre l'Afrique et le monde, mais pour permettre qu'émergent, dans une relative clarté, les exigences neuves d'une possible universalité. »

heures, toute l'année), une faible amplitude de température (il y fait chaud ou très chaud en plaine et sur les côtes, et froid en montagne, toute l'année), des orages fréquents, une biodiversité beaucoup plus élevée¹ et un monde vivant à la fois « co-évolutif² » et beaucoup plus « excentrique³ » et que dans les hautes latitudes -, le botaniste et biologiste identifie des marqueurs anthropologiques : l'être humain est d'origine tropicale (puisque le genre *Homo* est apparu en Afrique, près de l'équateur), les habitants des régions tropicales sont exposés à plus de maladies parasitaires et infectieuses que ceux des latitudes plus hautes (et ont donc une espérance de vie à la naissance plus courte) et enfin, les populations y ont la peau sombre. À ces marqueurs, il ajoute enfin des caractéristiques psychologiques : un rapport au temps cyclique ou « tournant⁴ » (et non linéaire ou « courant »), la prédominance du groupe sur l'individu, ainsi qu'une tendance à se satisfaire de ce qui existe (souvent confondue avec du fatalisme par les observateurs des latitudes plus hautes) et « une importance prépondérante accordée au magique, au sacré et aux religions au sens large⁵ ».

Sans doute cette dernière catégorie de marqueurs prête-t-elle davantage à discussion que les deux premières. Francis Hallé en est conscient, et déclare mesurer « l'audace » d'une démarche dont il « assume la responsabilité⁶ ». Une audace d'autant plus grande qu'il se risque à explorer les conséquences politiques et sociales de telles caractéristiques, parmi lesquelles il isole, d'une part, l'inadaptation des sociétés tropicales au modèle économique capitaliste - l'innovation, la compétition, l'exploitation des ressources, l'industrialisation de la production et l'accumulation des biens supposant, selon lui, une acception du temps comme « temps courant » qu'elles n'ont pas⁷ - et, d'autre part, un très haut niveau d'« acception du réel » qui expliquerait selon lui que « le sentiment révolutionnaire n'existe pas aux basses latitudes ce qui, pour un Européen, est proprement incroyable⁸ ». Comme Francis Hallé, nous sommes conscients du caractère apparemment scandaleux d'une telle affirmation, en particulier quand on pense au travail de Franz Fanon (1925-1961), dont la vie et l'œuvre ont été consacrées à

¹ HALLÉ, Francis, *La condition tropicale. Une histoire économique et sociale des basses latitudes*, Arles, Actes Sud/ Babel, 2010, p. 217-218 : « La diversité biologique est à son maximum entre les deux tropiques et culmine à l'équateur ; si l'on s'en éloigne, quel que soit l'hémisphère, elle diminue, devenant faible aux latitudes moyennes et presque nulle aux latitudes les plus hautes. Ce gradient latitudinal de diversité est l'une des configurations les plus évidentes de la biologie de la Terre. »

² *Ibid.*, p. 244 : « La coévolution plantes-animaux serait le principal mécanisme mettant en place la diversité biologique aux basses latitudes. »

³ *Id.*, p. 212 : « Plantes et animaux manifestent pleinement leurs potentialités évolutives aux basses latitudes, notamment par une gamme complète de leurs dimensions. »

⁴ *Id.*, p. 337 : « La perception du temps varie avec la latitude : les sociétés tropicales traditionnelles vivent dans un « temps tournant » alors qu'aux moyennes et hautes latitudes, [...] les habitants utilisent majoritairement un « temps courant ». »

⁵ *Id.*, p. 364.

⁶ *Id.*, p. 326.

⁷ *Id.*, p. 338.

⁸ *Id.*, p. 480.

l'accompagnement (et même à l'encadrement, comme responsable politique¹) des soulèvements des peuples colonisés. Mais nous devons admettre qu'elle s'appuie sur une solide argumentation, comme nous devons reconnaître que la révolte de la paysannerie africaine que le psychiatre et philosophe appelait de ses vœux ne s'est pas produite. De même, la notion de « colonisabilité » que Francis Hallé rapporte aux habitants des régions tropicales peut faire sursauter. Pourtant, l'hypothèse, qui renvoie en miroir à celle d'une « propension » des nations de latitudes moyennes « à coloniser les régions tropicales », n'est pas absurde, dans la mesure où, à quelques rares exceptions près, les régions tropicales ont toutes été colonisées par des puissances des latitudes moyennes et où aucune n'a colonisé de région à climat tempéré².

Pas plus que Francis Hallé, nous ne comptons plaquer une grille de lecture biologique sur l'histoire et la vie politique, sociale et économique des sociétés humaines. Nous ne voulons pas non plus réactiver, en le légitimant par les apports des sciences de la nature, le dualisme eux/nous dont nous avons vu que procédait l'orientalisme, et dont se revendiquent encore certains courants de pensée occidentaux (le « suprémacisme blanc³», par exemple). Mais, tout en gardant une distance perplexe avec les hypothèses du botaniste, nous leur reconnaissons une valeur heuristique : celle de poser autrement des problèmes familiers à la critique.

Ainsi, plutôt que « la modernité est-elle indissociable du colonialisme ? », « pourquoi la science est-elle si peu ouverte aux travaux non-Occidentaux ? », « comment faire accéder l'Afrique au même niveau de développement économique que l'Europe ? » ou encore, « comment faire naître, accompagner et faire converger les luttes des peuples anciennement colonisés ? », peut-être pourrions-nous déplacer notre point de vue et essayer de nous demander, par exemple, ce qui rend les peuples situés entre les tropiques étrangers à toute forme de projet colonisateur vis-à-vis de l'Occident ? Ou bien ce qui, dans « la condition tropicale », empêche l'accès à « cette forme d'agressivité très particulière à l'égard du réel qu'implique la recherche scientifique⁴», et par quelle autre approche du réel elle est remplacée ? Ou encore si, la mondialisation ayant appauvri les populations et augmenté les inégalités dans les pays tropicaux⁵ (qu'elle a par ailleurs transformé en « dépotoirs⁶»), « la rationalité économique »

¹ Né en Martinique, engagé à 18 ans dans l'Armée française de Libération, Franz Fanon rejoint la résistance nationaliste dès le début de la guerre d'Algérie, en 1954, et noue des contacts avec la direction politique du Front de libération nationale (FLN). En 1957, il renonce à sa nationalité française et rejoint le FLN à Tunis, où il collabore à l'organe de presse *El Moudjahid*. En mars 1960, il est nommé ambassadeur du Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA) au Ghana. Il milite par ailleurs en faveur d'une révolution panafricaine.

² HALLÉ, Francis, *La condition tropicale*, op. cit., p. 477.

³ Le suprémacisme blanc est une idéologie raciste, fondée sur l'idée de la supériorité de ceux parmi les humains dont la peau est perçue comme blanche par les autres ou par eux-mêmes par rapport aux autres humains.

⁴ HALLÉ, Francis, *La condition tropicale*, op. cit., p. 327.

⁵ *Ibid.*, p. 527.

⁶ *Id.*, p. 541-544, « Les tropiques comme dépotoirs ».

ne se trouverait pas, « contre toute attente, du côté des habitants des tropiques¹» qui, avant l'époque coloniale, vivaient sobrement mais non misérablement, en particulier grâce à des agricultures complexes qui associaient des plantes utiles et d'espèces différentes à l'élevage et l'agroforesterie²? Et enfin, peut-être pourrions-nous creuser « l'hypothèse photopériodique » selon laquelle ce serait « grâce aux stimulus que confèrent les jours longs que les populations des latitudes moyennes se soulèveraient collectivement contre les injustices³», et donc, selon laquelle le bouleversement social et politique nommé « révolution » ne serait que l'une des formes possibles de transformation de l'ordre des choses, - d'autres formes, supposant un autre rapport au temps et à l'imaginaire, valant peut-être aussi la peine d'être explorées ?

Même si elle peut évidemment être discutée, précisée et nuancée, l'hypothèse d'une « condition tropicale » - que l'on peut rapprocher de l'intérêt pour les savoirs particuliers et locaux « laissés en jachère », « disqualifiés » et même « assujettis » que Michel Foucault invitait à réinvestir il y a plus de quarante ans - cette hypothèse a le mérite d'ouvrir la critique à d'autres façons de penser et de vivre et à un autre rapport au monde, dont elle pourrait s'inspirer. Encore faudrait-il qu'une critique pratiquée depuis des hautes latitudes (c'est notre situation) en soit capable, ce qui est loin d'être certain, tant les habitants des pays tempérés riches « ont mis en œuvre à l'égard des basses latitudes, et continuent de le faire, toutes les formes connues de discrimination, d'hypocrisie et de racisme⁴». Comment mettre en question la supériorité autoproclamée des latitudes élevées sur les latitudes tropicales ? Comment parvenir à se déplacer pour adopter le regard propre à la « condition tropicale » ? Comment réussir à penser depuis « les Tropiques » et plus largement depuis « l'Orient » pour tenter de retrouver le « temps tournant⁵», pour explorer des « mondes imaginaires⁶» (religion, magie, fêtes) ou inventer une « économie parallèle⁷» qui rompraient avec les logiques linéaires, utilitaristes, extractivistes et productivistes dont la critique dénonce – en vain - depuis si longtemps les effets néfastes ? Les agents de la critique doivent-ils quitter les hautes latitudes et « s'installer dans les tropiques⁸ » ?

D'autres ont tenté l'expérience et en ont été transformés. Mais, outre que tout le monde

¹ *Id.*, p. 625.

² *Id.*, p. 567. Notons que c'est la démarche que promeut aujourd'hui, dans les régions tempérées, la « permaculture ».

³ *Id.*, p. 484.

⁴ *Id.*, p. 546. Et p. 616 : « Insondable, le racisme ambiant ; abyssal, le mépris dans lequel les habitants des régions riches tiennent ceux qui vivent entre les tropiques ; vertigineux, le sentiment de supériorité des premiers sur les seconds. »

⁵ *Id.*, p. 334 : « L'Europe a perdu le temps tournant. »

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*, p. 487 : « L'économie parallèle, avec ses côtés anarchistes, retrouve alors toute sa valeur. Il s'agit, au fond, d'une économie à une autre échelle, celle du petit groupe spontané que personne n'encadre, remplaçant l'échelle nationale ou internationale à laquelle nous sommes habitués dans les pays riches. Peut-être est-ce, tout simplement, l'échelle humaine ? »

⁸ *Id.*, p. 630 : « Pour un Européen, s'installer entre les tropiques – sans s'isoler de ceux qui y vivent -, c'est surtout une formidable expérience philosophique ; c'est avoir l'occasion de côtoyer d'autres certitudes que les siennes, qu'il croyait pourtant uniques et inébranlables. »

n'a pas l'opportunité de voyager ou l'âme d'un voyageur, peut-être les voyages et toute forme d'exil de l'Occident ne sont-ils désormais tout simplement plus possibles¹ ? C'était déjà le douloureux constat que faisait Claude Lévi-Strauss il y a soixante-dix ans lorsqu'il se racontait, « voyageur, archéologue de l'espace, cherchant vainement à reconstituer l'exotisme à l'aide de parcelles et de débris » et lorsque, se demandant si « dans quelques centaines d'années, un autre voyageur, aussi désespéré que lui, pleurerait la disparition de ce qu'il aurait pu voir et de ce qui lui aurait échappé²», il ne laissait guère d'espoir à ses lecteurs quant à l'avenir de « l'arc-en-ciel des cultures humaines » dont il prédisait qu'elles allaient « s'abîmer dans le vide creusé par notre fureur³ ». La mondialisation économique et culturelle contemporaine du néolibéralisme et le dérèglement climatique qui caractérisent notre situation actuelle ne lui donnent pas tort. L'agent critique a-t-il encore quelque part où aller pour « penser depuis l'autre » ? Existe-t-il encore un « ailleurs » vers lequel se tourner ?

Depuis « ailleurs » ?

La position d'extériorité de la critique peut s'expérimenter sous la forme d'un « comme si ». Il s'agit de penser « comme si » nous étions des Arabes, des femmes, des Noirs, des esclaves, des colonisés, des exilés. Sans doute le fait de connaître l'une ou plusieurs de ces conditions peut-il aider l'agent critique à vivre cette expérience, mais cela ne saurait constituer une nécessité, puisque penser de façon critique suppose notamment, comme nous l'avons vu, d'être capable de mener une opération réflexive qui consiste à juger en tenant compte, en pensée, « du mode de représentation de tout autre », pour « comparer son jugement à la raison humaine toute entière⁴ ». C'est ce même principe spéculatif que visait Edmund Husserl lorsqu'il rappelait, en 1935, le rôle de la philosophie comme « science de l'universel⁵ » en laquelle il voyait la « figure spirituelle unifiée » censée donner à tous les Européens la conscience d'un « chez soi » partagé. Le fait que nous ayons pointé l'eurocentrisme de son approche ne nous empêche pas de retenir l'importance primordiale que revêt l'opération réflexive pour la critique. En effet, en condensant, au moyen de l'imagination, la multiplicité des données sensibles – y compris la multiplicité des situations et des conditions, ainsi que celle des représentations que s'en font les autres hommes et les autres femmes –, le jugement réflexif est l'opération par laquelle la critique peut réconcilier la pluralité des situations particulières avec l'universel.

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, Première partie, « La fin des voyages », p. 7-44.

² *Ibid.*, p. 41 et 42.

³ *Id.*, p. 497.

⁴ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §40, p. 278-279.

⁵ HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, op. cit.

Aussi penser depuis « l’Orient » ou penser depuis « les Tropiques » doivent-ils d’abord se comprendre comme des exercices spirituels visant à arracher la critique à son lieu d’origine et à débarrasser l’agent de la critique de « l’idée qu’il y a un centre¹», ou qu’il puisse se trouver au milieu de quoi que ce soit. Autrement dit, penser depuis « ailleurs » ne signifie pas qu’il existe un lieu - pas plus qu’une identité - privilégiés pour pratiquer la critique interstitielle. L’« ailleurs » de la critique doit au contraire se comprendre comme une atopie, une absence de lieu, ou plutôt un lieu qui n’est pas incarné, qui n’est pas localisé mais qui doit sans cesse être « déplacé, espacé, cosmocisé²». Immergée dans le vivant, la critique interstitielle doit s’efforcer de mener un travail de décentration et de dis-location cognitive et morale tout en se maintenant dans l’« horizon relationnel³» propre à l’interdépendance des êtres vivants.

Il se pourrait qu’une expérience collective rende plus familier cet exercice de pensée dans les années à venir. Il s’agit de ce que Bruno Latour (1947-2022) décrit comme le fait de « sentir que le sol est en train de céder⁴». En effet, pour le sociologue, anthropologue et philosophe, le « Nouveau Régime Climatique » dans lequel l’extractivisme, le productivisme et la globalisation nous a conduit confronterait les habitants de la planète à l’épreuve commune de se retrouver « privés de terre⁵». Une épreuve qui consiste à la fois en une perte de centre – l’idéal d’un monde partagé par ce qu’on appelait jusqu’à présent « l’Occident » ayant disparu - et en une perte d’orientation – plus personne ne disposant désormais d’un « chez soi » assuré, « la planète, la terre, le sol, le territoire » étant trop petits pour y loger « le Globe et la globalisation ». Face à l’impression de vertige provoquée par cette expérience, certains cèderaient au « désir panique de revenir aux anciennes protections de l’État national⁶» (ce qui expliquerait selon lui la montée des populismes). Contre cet inquiétant sauve-qui-peut, Bruno Latour propose que nous cherchions « où atterrir », en découvrant « en commun quel territoire est habitable et avec qui le partager⁷». Ce qui, politiquement, pourrait se traduire par le fait de « retisser des bords, des enveloppes, des protections [pour] retrouver une assise en prenant en compte à la fois la fin de la mondialisation, l’ampleur de la migrations, ainsi que les limites mises à la souveraineté des États désormais confrontés aux mutations climatiques⁸».

¹ MORTON, Timothy, *La pensée écologique*, op. cit., p. 71.

² *Ibid.*, p. 54 : Pouvons-nous prétendre à une écologie progressiste qui soit grande et non petite ; spacieuse et non placéiste ; globale et non locale (voire universelle) ; pas incarnée mais déplacée, espacée, cosmocisée ? Notre slogan doit être dis-location, dis-location, dis-location. »

³ AUDIER, Serge, *L’âge productiviste*, op. cit., p. 762 : C’est ainsi, selon l’auteur, que doit se concevoir une « solidarité socio-écologique comme interdépendance et décentration. »

⁴ LATOUR, Bruno, *Où atterrir ?* op. cit., p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ *Id.*, p. 10.

⁷ *Id.*, p. 19.

⁸ *Id.*, p. 21.

La situation géopolitique dans laquelle se trouve le monde à l'heure où nous écrivons ces lignes semble invalider temporairement son analyse politique dans la mesure où, en pleine guerre entre la Russie et l'Ukraine et à l'heure où les pays de l'Union Européenne cherchent à retrouver une forme de souveraineté énergétique et militaire, il paraît anticipé de souligner les limites posées par les mutations climatiques à la souveraineté des États. Quant à son analyse philosophique, elle recèle une fragilité qui tient à son sujet indéfini. Car, s'il se demande « où atterrir ? », Bruno Latour ne précise pas *qui* doit atterrir. C'est donc l'humanité toute entière qu'il désigne, sans distinguer ceux qui, parmi les humains, font effectivement l'expérience d'un sol « en train de céder » sous leurs pieds – et qui se trouvent en fait être essentiellement les habitants pauvres des régions situées entre les tropiques (à ce jour les plus touchées par les catastrophes climatiques) et ceux qui ne la font pour l'instant qu'en pensée – et qui sont essentiellement les habitants riches des régions tempérées, qui ne vivent que parcimonieusement les effets du changement climatique, ou qui ont les moyens de vivre avec (en aménageant leurs villes et leurs habitats, par exemple) sans avoir à quitter leur « chez soi », c'est-à-dire sans avoir à émigrer. Si cette remarque n'invalide pas son analyse – l'ensemble de l'humanité étant de toutes façons, à moyen ou long terme, concernée par la privation de sol –, elle en relativise la portée politique et, d'une certaine manière, l'espoir. Car, si tous les humains étaient *indifféremment* concernés par le « déracinement » qu'évoque le philosophe, alors une « nouvelle universalité¹ » pourrait effectivement naître de cette condition inédite qui ferait de chacun de nous des « migrants de l'intérieur² » (réels ou potentiels). Mais l'humanité n'est pas égale devant cette nouvelle condition qui concerne d'abord les habitants pauvres des pays situés entre les tropiques : ceux, précisément, que les habitants riches des pays tempérés nomment les « migrants » lorsqu'ils arrivent « chez eux », et dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils ne s'y identifient pas. Dès lors, le sauve-qui-peut propre au Trumpisme³ que Bruno Latour interprète comme un déni de réalité est peut-être en fait plus réaliste qu'il ne le prétend (du moins, à court terme) ? Et l'horizon d'un « retour à la Terre » comme « repolitisation de l'appartenance au sol⁴ » pourrait, à l'inverse, apparaître comme bien utopique, à l'image des Zones à Défendre (ZAD) qu'il évoque pour illustrer la forme que pourraient prendre les « terrains de vie⁵ » qui surgiraient d'un tel mouvement.

¹ *Id.*, p. 19 : « La nouvelle universalité, c'est sentir que le sol est en train de céder. »

² *Id.*, p. 15 : « Aux migrants venus de l'*extérieur* qui doivent traverser les frontières au prix d'immenses tragédies pour quitter leur pays, il faut dorénavant ajouter ces migrants de l'*intérieur* qui subissent, en restant sur place, le drame de se voir quittés par leur pays. »

³ *Id.*, p. 12-13 : À propos de l'élection de Donald Trump à la présidence des États-Unis, en 2017 : « Le pays qui avait imposé au monde sa mondialisation si particulière, et avec quelle violence ; le pays qui s'était défini par l'émigration en éliminant ses premiers habitants ; ce pays-là confie sa destinée à celui qui promet de l'isoler dans une forteresse, de ne plus laisser passer de réfugiés, de ne plus venir au secours d'aucune cause qui ne soit pas sur son sol, tout en continuant à intervenir partout avec la même désinvolte balourdise. »

⁴ *Id.*, p. 72.

⁵ *Id.*, p. 120 : « Il faut accepter de définir les terrains de vie comme *ce dont un terrestre dépend pour sa survie* et en se demandant *quels sont les autres terrestres qui se trouvent dans sa dépendance*. »

Mais peut-être est-ce justement en ce qu'elle est utopique, peut-être est-ce parce qu'elle est paradoxalement « hors-sol », que l'idée d'un « retour à la Terre » est si puissante ? Et peut-être l'intérêt de l'essai de Bruno Latour tient-il moins à la pertinence de son analyse politique qu'à la force de son « rêve vers l'avant¹ » qui nous projette « ailleurs » ?

« La fonction de l'utopie est de projeter l'imagination hors du réel, dans un ailleurs qui est aussi un nulle part² », écrit Paul Ricœur dans un article paru deux ans avant *L'idéologie et l'utopie* (1986). Comme nous l'avons vu, le philosophe considère que l'utopie participe à l'élaboration de « l'imagination sociale et culturelle », dont elle constitue l'une des polarités (l'autre étant constituée par l'idéologie). Et sa fonction est essentiellement « excentrique » : en créant une distorsion avec la réalité, elle projette dans un ailleurs d'où peuvent surgir d'autres possibles et s'envisager d'autres manières de vivre. Elle est, au bout du compte, la forme la plus radicale du « penser depuis l'autre » dont les philosophes, depuis Thomas More (1478-1535)³, ont exploré les potentialités (en particulier les philosophes des Lumières, tels Voltaire ou Diderot, dont Bronislaw Baczko rappelle, en reprenant les néologismes formés au XVIII^e siècle, qu'ils « fictionnent » et « utopisent » leurs récits pour donner de la force à leur critique⁴).

Cette dimension narrative et même littéraire est essentielle à la pratique imaginative propre à l'utopie et participe pleinement de son « extra-territorialité ». Car le « non-lieu » de l'utopie, sa « lueur extérieure jetée sur notre propre réalité qui devient soudain étrange, plus rien n'étant désormais établi⁵ », ne vient pas seulement de l'île ou du pays imaginaire qu'elle invite à parcourir, mais aussi du style – littéraire, poétique, fabulaire – avec lequel elle nous y convie, et qui, en lui-même, produit un déplacement. Peut-être plus que toute autre forme d'expression, l'utopie, qui est née d'abord comme un genre littéraire, se fie au langage, elle en est dupe. Et c'est en se fiant au langage qu'elle parvient à la fois à désigner le réel (tout contre) et à s'en décoller (contre), découvrant ainsi les possibles qu'il recèle. Autrement dit, l'utopie permet de critiquer sans chercher à tout démonter et à tout reprogrammer, sans chercher, pourrions-nous dire, à tout « cartographier » à nouveau frais : comme la petite compagnie hongroise du poème de Miroslav Holub cité par Adam Phillips⁶, l'utopie trouve son chemin en se fiant aux cartes *déjà-là* qu'elle a dans sa poche (c'est-à-dire, au langage).

¹ BLOCH, Ernst, *Le Principe Espérance I*, op. cit.

² RICŒUR, Paul, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Autre temps. Les cahiers du christianisme social*, n°2, 1984, p. 53-64.

³ MORE, Thomas, *L'Utopie*, 1516, trad. S. Deruette, Bruxelles, Aden, 2016.

⁴ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, op. cit., p. 142.

⁵ RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 36.

⁶ PHILLIPS, Adam, *Trois capacités négatives*, op. cit., p. 41-43 : L'auteur cite un poème du poète tchèque Miroslav Holub (1923-1998), où il est question d'une « petite compagnie hongroise » envoyée en patrouille dans « les déserts glacés des Alpes », et surprise par la neige. Trois jours plus tard, la patrouille, que tous croyaient disparue, revient. « Comment avait-elle pu trouver son chemin ? ». L'un des hommes avait gardé dans sa poche une carte, à l'aide de laquelle ils s'étaient orientés. Et pourtant, cette « carte remarquable » était celle des Pyrénées.

L'utopie se fie au langage qui permet, non pas la fuite imaginaire, mais la fabrication d'« images de désir¹», des images de « ce que l'on voudrait » (et qu'on n'a pas), des « rêves vers l'avant ». Tels sont, à nos yeux, les « terrains de vie » qu'évoque Bruno Latour à la fin de *Où atterrir ?* (dont nous notons qu'il l'a fait suivre d'une méditation, écrite cette fois à la première personne du singulier et semblant accueillir plus volontiers - ne serait-ce que par sa forme, poétique et énigmatique - la charge utopique de sa pensée²). Et telles sont bien les « utopies localisées » qu'ont été les barricades, que sont aujourd'hui les ZAD, et que pourraient être les « contre-emplacements », les « hétérotopies » que désignait Michel Foucault dans les années 1960 et qu'il illustre par les prisons, les cliniques psychiatriques, les maisons de repos, les villages de vacances, mais aussi les maisons closes, les cinémas, les théâtres, les foires, les jardins ou encore les cimetières³. Autant d'exemples qui doivent nous inciter à la vigilance, nous qui savons que la Commune de Paris – qui se méfiait de l'utopie (ayant tiré les leçons de 1848) mais qui pourtant « la fit passer dans les faits » et maintint longtemps « sa charge utopique » sur la mémoire révolutionnaire⁴ – nous qui savons que la Commune de Paris a fini dans un bain de sang, comme nous savons que les bulldozers font disparaître les ZAD et que les prisons, les cliniques psychiatriques ou les maisons de repos ressemblent davantage à des enfers sur terre⁵ qu'à des « hétérotopies ». Pour autant, ces espaces « autres » - auxquels nous ajoutons les tiers-lieux et les fablab où pourraient s'expérimenter d'autres modalités de travail – ces espaces pourraient s'avérer, en restant attachés au « rêve vers l'avant » sans s'enfermer dans la négation du réel, et en parvenant à s'articuler à la logique de l'action, des « laboratoires du salut possible⁶ » : des lieux par lesquels pourrait incidemment s'infiltrer, occasionnellement et provisoirement, « l'autre de ce qui est » à l'intérieur du réel.

Au bout du compte, penser « d'un autre lieu » se présente donc comme une voie pertinente pour déclencher et soutenir le mouvement qui va du particulier au général, en élargissant sans cesse la pensée à la représentation de la pluralité. À ce déplacement pourrait s'en ajouter un autre, non plus spatial mais temporel : celui du « penser d'un autre temps ».

¹ BENJAMIN, Walter, *Le livre des passages*, op. cit.

² LATOUR, Bruno, *Où suis-je ?*, op. cit.

³ FOUCAULT, Michel, « Des espaces autres », conférence prononcée le 14 mars 1967 à Paris, *Empan*, 2004/2, n°54, p. 12-19.

⁴ MÜNSTER, Arno, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, 1985, Paris, Hermann, 2009, p. 42.

⁵ Sur la scabreuse réalité des maisons de retraite privées en France, voir CASTANET, Victor, *Les fossoyeurs*, Paris, Fayard, 2022.

⁶ MÜNSTER, Arno, « Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst Bloch », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1984, p. 15-28.

2.2. D'un autre temps

Nous avons vu que le régime d'historicité qui caractérisait les sociétés occidentales était celui de *Chronos* : un temps linéaire ou « courant », que l'idée de progrès avait chargé jusqu'au début du XXI^e siècle d'une dimension téléologique, et qui prend de nos jours la forme d'un présentisme hanté par l'imminence de la catastrophe. Il se trouve que ce régime d'historicité est particulièrement favorable au maintien de l'ordre établi. Non seulement, comme nous l'avons vu, parce qu'en se figeant sous la forme d'une loi historique, le progrès comme la catastrophe font disparaître de l'avenir toute possibilité de nouveau commencement, mais aussi parce que *Chronos*, le temps courant, est un temps abstrait et « cumulatif », un « temps rationalisé et standardisé¹ » aussi adapté à l'accumulation du capital qu'il est incompatible avec le temps de la révolution qui, lui, relève de *Kairos* et de *Krisis* et se manifeste par l'ouverture de « brèches » dans *Chronos* - le rôle du révolutionnaire consistant, littéralement à « faire exploser le temps² ».

Mais comment ouvrir la brèche, comment faire surgir *Kairos*, comment faire exploser le temps ? Comment remplacer l'idée d'un progrès linéaire par celle d'un progrès « buissonnant » ouvert à la contingence et aux commencements ? Et comment nous libérer d'un système de production et de consommation qui soumet les hommes et les femmes à sa temporalité linéaire et cumulative ? Comment, tout simplement, introduire du « jeu » dans le flux continu du temps ? Faut-il aller chercher dans le futur des images de « ce qui devrait être » ou de « ce que l'on voudrait » qui soit ? Ou faut-il aller chercher dans le passé « le levain de l'inachevé³ », les images de « ce qui aurait pu être » et qui n'a pas été mais qui reste déposé, tel un matériel explosif prêt à s'enflammer ? Si « le monde doit être conçu sous l'angle de la possibilité objective, des latences, des tendances inscrites dans tous les contextes où triomphe apparemment l'irréversible⁴ », autrement dit, s'il y a des « coups » à jouer pour fissurer le réel saturé, d'où faut-il les tenter ? D'un futur à faire surgir en l'imaginant, ou d'un passé à sauver en le rappelant ? Dans tous les cas, il s'agit d'opposer le déplacement de récits diachroniques à « ce qui est » et qui s'écoule, inlassablement.

¹ TRAVERSO, Enzo, *Révolution. Une histoire culturelle*, Paris, La Découverte, 2022, p. 52.

² *Ibid.*, p. 46 : L'auteur cite un roman de Joseph Conrad intitulé *L'Agent secret*, dans lequel un complot anarchiste vise à faire sauter l'observatoire de Greenwich, faisant ainsi « exploser le temps ».

³ LE BOT, Florent, « Le passé a de l'avenir. Au risque de l'enquête, faire surgir « le levain de l'inachevé », *L'Harmattan, L'Homme & la Société*, 2016/3 n°201-202, p. 189-212.

⁴ VINCENT, Jean-Marie, *Critique du travail*, *op. cit.*, p. 77.

« Rêver vers l'avant » : l'utopie

C'est un géant qui s'élanche dans un ciel cyan (annexe 10). Il enjambe un petit village que l'on devine sous ses pieds. Il porte un chapeau blanc, une chemise traditionnelle boutonnée à l'encolure, un pantalon à rayures, son visage est jaune et sa main est verte. C'est un petit tableau de Marc Chagall (1887-1985) intitulé « En avant ! En avant ! ». Peint en 1918, dans la foulée d'Octobre 1917, alors que le peintre a été nommé « commissaire aux beaux-arts » et responsable de la vie artistique de Vitebsk, sa ville natale, il est à la fois une « image de désir » - une utopie - et une allégorie de l'utopie. Car le personnage qui occupe la moitié de la toile peut aussi bien être un *moujik* émancipé (il en porte les vêtements) qu'un ange indiquant l'avenir (il en a la grâce). Quelle que soit son interprétation, ce petit tableau tout simple, peint sur un papier dont on perçoit encore les carreaux qui ont guidé le croquis, paraît comme vibrant de rêves et d'espoir. Et l'élargissement de la pensée née de sa contemplation ne concerne pas seulement le jugement de goût qui, s'élevant au-dessus des conditions subjectives et particulières, adopte un point de vue à visée universelle – ce tableau beau ! – mais aussi le jugement historique : la révolution est belle ! Non pas seulement la révolution *bolchevik*, et non pas, évidemment, le régime soviétique qu'elle a engendré, mais la révolution en général, c'est-à-dire toutes les révolutions passées et futures, réunies dans l'élan délicat et vif de ce géant qui traverse le petit tableau.

Constatant que la théorie ne pouvait « se prévaloir d'aucune réalisation concrète » et voyant s'obscurcir l'horizon politique de l'Europe et du monde, Max Horkheimer rappelait en 1937 que « les changements qu'elle s'efforce de provoquer n'interven[aient] que de façon progressive¹», et que le rôle de la théorie critique était avant tout « d'intensifier les luttes avec lesquelles elle [était] liée » en dessinant une « image de l'avenir » (qui se distinguait selon lui de « l'utopie purement abstraite » en ce qu'elle était « réalisable dans l'état actuel des forces productives développées par l'homme »). Ce faisant, il énonçait, « contre des siècles d'éducation au réalisme », la dimension projective et imaginative de la critique qui, de l'imagination, avait « non pas le caractère arbitraire et prétendument indépendant, mais la faculté de persévérer avec rigueur dans sa propre vision² ». Et telle est bien l'impression que produit le petit tableau de Chagall : celle d'une pensée qui avance ou plutôt, qui bondit dans l'avenir, toute chargée de rêves et d'espoir, et qui, en dépit des défaites de l'histoire et des difficultés du présent, « persévère dans sa propre vision » et, ce faisant, intensifie et unifie les luttes passées, présentes et à venir.

¹ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 52.

² *Ibid.*, p. 54.

L'articulation à l'utopie – aux « images de désir » ou aux « images de l'avenir » - est essentielle à la critique, puisqu'elle *crystallise* l'insatisfaction sociale et *maintient l'écart* entre la tradition et l'espérance, entre « ce qui est » et « ce qui devrait être ». Pour le dire avec Miguel Abensour (1939-2017), l'utopie « pose les problèmes en grand » et « ouvre des voies nouvelles » en présentant à l'humanité les images d'un monde nouveau qui lui donnent le désir de créer des relations sociales radicalement autres¹. C'est elle, autrement dit, qui empêche « l'horizon d'attente » de fusionner avec « le champ de l'expérience² ». Plutôt qu'une fuite dans l'imaginaire, l'utopie est, ainsi que le formule l'historien Arno Münster, une « dialectique sur le transcendantal dans l'étant³ » : en installant le dialogue entre « ce qui est » et ses « modes de potentialités en avant », elle expose le monde à l'aventure de ses déterminations futures.

Pourtant, l'utopie a souvent inspiré de la méfiance aux théoriciens critiques, au premier rang desquels Marx et Engels, qui ont opposé au « socialisme utopique » leur « socialisme scientifique ». Peut-être cette méfiance vient-elle, ainsi que le suppose Paul Ricœur, de ce qu'étant au départ un genre littéraire, l'utopie a ceci de commun avec l'idéologie qu'elle recouvre le réel d'une fiction qui peut s'avérer illusoire (en l'occurrence, elle recouvrirait pour Marx le réel d'une « conscience » idéelle prétendant se substituer à son mouvement matériel) ? Toujours est-il que « toutes les utopies – et en particulier les utopies socialistes du XIX^e siècle, celles de Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon, etc. – ont été traitées par le marxisme comme des idéologies⁴ » et donc, comme des impasses politiques.

Il faut dire que la pratique du discours utopique n'est pas sans risque pour la théorie critique dans la mesure où, contenant une anticipation, l'utopie peut installer chez ceux qui en usent une pernicieuse « illusion d'achèvement ». C'est contre cette dérive « fixiste » que mettait en garde le psychiatre, sociologue et philosophe Joseph Gabel (1912-2004) lors du colloque de Cerizy dédié en 1978 au discours utopique, où il rappelait ces mots de Georges Lapassade (1924-2008) : « l'utopie est une illusion d'achèvement destinée à compenser le sentiment d'inachèvement que l'homme doit aux particularités de son évolution. Cet inachèvement serait toujours un défi auquel répondraient l'histoire, la dialectique, l'univers des valeurs, la culture. L'utopie serait un prétexte pour esquiver ce défi⁵ ». Nous retrouvons, dans cette mise en garde, le danger relatif à la quête de certitude que renferment aussi, comme nous l'avons vu, la dérive théorique et la visée normative de la pensée, le transparentisme ou encore le positivisme, qui tendent à nier la

¹ ABENSOUR, Miguel, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, *op. cit.*, p. 45 et 46.

² KOSELLECK, Reinhart, « Champ d'expérience et horizon d'attente : deux catégories historiques », *op. cit.*

³ MÜNSTER, Arno, « Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst Bloch », *op. cit.*

⁴ RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 23.

⁵ Colloque de Cerizy, *Le Discours utopique*, Paris, 10/18, 1978, « Conscience utopique et fausse conscience », par Joseph Gabel, p. 35-48, p. 45. L'auteur cite LAPASSADE, Georges, *L'entrée dans la vie*, Paris, 1962.

« désolante contingence » propre aux affaires humaines. C'est aussi le piège que recèle la pétrification de l'idée de progrès sous la forme de loi historique, dont nous avons vu dans quelle impasse elle avait mené la critique jusqu'à présent.

Pour éviter ce dévoiement, le discours utopique doit s'entendre, ainsi que l'énonçait Ernst Bloch (1885-1977), non comme une finalité à atteindre mais comme une « enquête¹», comme la recherche infinie du « *télos* absent qui doit être² ». Dès lors, bien plus qu'au schéma eschatologique chrétien, c'est à celui du messianisme juif qu'elle pourrait se rapporter, sa vocation consistant à scruter « les médiations dialectiques avec le futur » en identifiant le « non-pas-encore-réalisé » présent à l'état de latence dans l'étant³. Autrement dit, l'utopie n'est pas destinée à se réaliser : son champ d'investigation est un monde inachevé, un monde ouvert, un *monde-en-avant* en état de progression (buissonnante) permanente.

Mais peut-être une si grande ouverture recèle-t-elle un autre piège, qui est celui « l'immodération⁴ » ? C'est l'un des reproches que lui adresse Hans Jonas dans *Le principe responsabilité* (1979), sa réflexion sur l'agir humain à l'époque moderne, dont le titre résonne comme une réponse au *Principe espérance* (1959) d'Ernst Bloch. Constatant, après Auschwitz et Hiroshima, et alors qu'il voyait se profiler la crise écologique, qu'il n'était plus possible d'envisager le sacrifice des générations dans le sens donné par Kant - les générations ultérieures risquant désormais, par l'usage de la technique, d'être sacrifiées au profit des générations présentes -, le contemporain d'Hannah Arendt s'est mis en quête d'une éthique capable de répondre aux nouvelles menaces engendrées par la technique. Sa démarche consiste à opposer à une anticipation fondée sur l'espérance - celle que porte le discours utopique, à qui il reproche notamment de légitimer un usage irresponsable de la technique en voulant hâter la transformation de l'humanité - une anticipation fondée sur la peur, capable, en faisant découvrir les menaces que recèlent pour l'avenir nos actions présentes, d'ouvrir la voie à la responsabilité. Ce raisonnement l'a conduit à proposer un nouvel impératif catégorique - « agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur Terre⁵ » - qui se présente comme un principe de précaution anti-utopique.

Le succès immédiat qu'a connu l'ouvrage et l'influence qu'il a exercé sur les mouvements écologistes (en particulier sur les « Verts » allemands) n'est peut-être pas pour rien dans

¹ BLOCH, Ernst, *Le Principe Espérance I*, *op. cit.*

² Colloque de Cerizy, *Le Discours utopique*, *op. cit.*, « « Lettre et « esprit » de l'utopie », par Catherine Piron, p. 21-34 : L'auteure rappelle que, pour Ernst Bloch, « l'utopie est le régulateur de la raison pratique à condition qu'elle demeure la pensée de l'écart, du *télos* absent qui doit être [...] »

³ MÜNSTER, Arno, « Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst Bloch », *op. cit.*

⁴ JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 360 : « La modération des fins contre l'immodération de l'utopie. »

⁵ *Ibid.*, p. 30.

l'éloignement, dans le dernier quart du XX^e siècle¹, de la critique écologique à l'égard du discours utopique ? Toujours est-il que ce renoncement a été dommageable car, de même que nous avons identifié les problèmes que présentent, pour la critique écologique, le fait de renoncer à l'idée de progrès et de se cantonner à défendre le respect du vivant, de même il semble difficile, pour pratiquer une critique qui surmonte « la lamentation, l'indignation ou encore à les révoltes purement individuelles ou micro-communautaires », de se passer d'un « imaginaire alternatif » et de « faire l'économie d'un projet de société pour concevoir et créer une société libérée de la fuite en avant productiviste et qui s'assignerait d'autres finalités collectives et individuelles²».

Plus fondamentalement encore, ce que Serge Audier nomme l'« enterrement marxiste du socialisme utopique³ » s'est révélé, dès le XIX^e siècle, fatal à la pensée écologique, dont les pionniers prisaient cette forme narrative et dont les visions avant-gardistes frappent pourtant aujourd'hui par leur actualité. Ainsi, la « phalange industrielle » de Charles Fourier (1772-1837) pourrait, par exemple, une fois débarrassée de son carcan rationaliste (le découpage des trois cent familles en seize tribus et trente-deux chœurs paraissant quelque peu rigide et arbitraire) et de ses détails pittoresques voire grotesques⁴, inspirer les réflexions actuelles sur les « terrains de vie » que Bruno Latour appelle de ses vœux pour repolitiser l'appartenance au sol, ou encore celles qui sont menées sur les tiers-lieux, ces espaces de travail qui permettraient aux télétravailleurs de sortir de leur domicile et de coopérer avec les travailleurs de leur quartier. Et au-delà, l'enterrement marxiste du socialisme utopique a sans doute contribué à empêcher la pensée écologique d'ouvrir une brèche dans « l'hégémonie productiviste » qui caractérisait la pensée socialiste des XIX^e et XX^e siècles. Aussi le socialisme de tradition marxiste pourrait-il porter une responsabilité non négligeable dans le cantonnement de la critique écologique à une « fantaisie » petite-bourgeoise, puis dans son renoncement à l'utopie – un renoncement peut-être peut-être non définitif mais néanmoins préjudiciable - au profit de l'approche pragmatique qui caractérise aujourd'hui la « transition écologique ».

Le problème de cet abandon est analogue à celui que nous avons identifié à propos du renoncement à l'idée de progrès. Faute de « rêve vers l'avant », c'est-à-dire faute d'image d'un « mieux », d'un « pas encore » désirable, il risque de ne rester à la critique écologique que l'« être-juste-encore⁵ » propre au catastrophisme. C'est pourquoi, de même qu'il faut défendre

¹ Notons que les deux premières décennies du XXI^e siècle pourraient avoir été marquées, au contraire, par un retour du discours et des pratiques utopiques (telles celles des ZAD) dans la critique écologique.

² AUDIER, Serge, *L'âge productiviste*, op. cit., p. 717.

³ *Ibid.*, p. 166.

⁴ FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829, Dijon, Les presses du réel, 2001, p. 179 : « Les femmes sont assez intelligentes pour préparer la cochonnaille. Les hommes exerceront volontiers le travail de la grande salaison, et les enfants ne craignent pas celui de la triperie. »

⁵ ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, t.2, *Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, 1960-1979,

l'idée de progrès, il faut, dans la pratique de la critique interstitielle, renouer avec l'utopie. Il faut faire souffler sur la critique ce que Miguel Abensour nomme un « nouvel esprit utopique¹ » capable d'indiquer les contours d'une société désirable alternative à celle dans laquelle nous vivons. Il le faut d'autant plus que, comme il le remarque, c'est en imposant sa dimension utopique que la « théorie radicale » pourra « préserver son hétérogénéité » et, ainsi, être sauvée de son « intégration à la culture dominante² ». Autrement dit, c'est notamment en s'articulant au discours utopique que la critique interstitielle pourra déjouer les mécanismes d'assimilation propres à l'ordre établi.

Comment, dès lors, tout en prenant garde aux menaces que pourraient faire peser « l'illusion de l'achèvement » et « l'immodération », comment faire souffler un « nouvel esprit utopique » sur la critique et lui permettre ainsi de faire trembler le réel saturé où elle risque toujours de rester engluée ? Outre la prise en compte de la recommandation de Paul Ricœur qui invite à articuler l'utopie à l'idéologie, et plus largement la primauté à donner, comme dans tout autre exercice de pensée, à « la forme dialogique de l'utopie³ » - cette forme étant la seule à même de maintenir le « jeu des possibles » et donc, le mouvement de la pensée -, peut-être faudrait-il, comme nous y convie Ernst Bloch, envisager l'écart temporel réalisé par l'utopie, non pas nécessairement comme un « bond en avant », mais plus comme une « discordance des temps » ? S'il s'agit, par le discours utopique, de maintenir « les rêves d'un monde meilleur qui naissent des tensions qui traversent un monde « non synchronique » dans lequel des temporalités différentes et parfois contradictoires, appartenant à des époques distinctes, coexistent dans le même espace social⁴ » - comme le donne à voir cette image saisissante créée par l'Instagrammeur @Lysergick.Art (annexe 11) dans laquelle coexistent, au milieu d'un paysage désertique, des dinosaures, des soucoupes volantes, ainsi qu'une mère et fils tout droits sortis des années 1950 -, alors l'utopie peut aussi consister à exhumer le passé.

Explorer les possibles de l'histoire : l'uchronie

Peut-être Hans Jonas a-t-il eu tort de voir dans le sens nouveau à donner au sacrifice des générations un *retournement* du sens kantien et non, comme cela paraît plus probable, un autre sens, un sens *supplémentaire* qui n'annule pas celui du sacrifice, dans l'histoire, des générations

trad. C. David, Paris, éditions Fario, 2011, p. 20.

¹ ABENSOUR, Miguel, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, op. cit., p. 88 et 89 : L'auteur, qui essaie de défendre l'utopie avec Marx, estime que le communisme aurait permis d'établir « une science de la société », et aurait désormais besoin de recourir à l'utopie pour « s'affiner » comme une société alternative.

² *Ibid.*, p. 70.

³ *Id.*, p. 66.

⁴ TRAVERSO, Enzo, *Révolution*, op. cit., p. 192.

passées au profit des générations futures ? Car, ce sacrifice a non seulement continué d'exister et existe toujours – qu'ont été les milliers de morts massacrés sur la place Tian'anmen en Chine (1989) et, plus près de nous, les milliers de manifestantes et de manifestants Syriens, Libyens, Yéménites ou Égyptiens tués lors du Printemps Arabe (2010-2011)¹, les militants Chiliens ou Taïwanais réprimés lors de manifestations sociales ou pro-démocratie (2019) et, à l'heure où nous écrivons ces lignes, les centaines de jeunes hommes et femmes assassinés par le gouvernement Iranien en réponse à leur révolte (2022), si ce n'est des sacrifices de générations passées et actuelles au profit des générations futures ? -, non seulement ce sacrifice existe toujours, mais il continue de nourrir la vigueur et la pugnacité de la critique et des révoltes mondiales sous la forme à la fois subtile et puissante de ce qu'Enzo Traverso nomme une « mélancolie de gauche²».

Pour l'historien, il s'agirait même d'une « tradition cachée³ » : une tradition « discrète, pudique, souvent souterraine » qui, sans appartenir au récit canonique du socialisme et du communisme – qui lui, relève plutôt de l'épopée glorieuse – a jalonné l'histoire de la critique et des révolutions. « C'est la mélancolie de Blanqui et de Louise Michel après la répression sanglante de la Commune de Paris ; de Rosa Luxemburg qui, dans sa prison de Wronke, méditait sur le carnage de la Grande Guerre et la capitulation du socialisme allemand ; de Gramsci qui, dans une prison fasciste, repensait le rapport entre « guerre de position » et « guerre de mouvement » après l'échec des révolutions européennes ; de Trotski dans son dernier exil mexicain, enfermé derrière les murs d'une maison-bunker de Coyocan ; de Walter Benjamin qui, en exil à Paris, élaborait l'histoire du point de vue des « ancêtres asservis » [...]⁴ ». En se portant sur les images d'un passé fragile qui, sans cela, tomberait dans l'oubli, cette espèce de « rêverie en arrière » transforme les révoltes matées et les révolutions manquées en icônes porteuses d'espérances anticipatrices capables d'inspirer et d'exalter la praxis révolutionnaire. Pour Walter Benjamin, cette méditation fondée sur la connaissance historique des luttes passées est même plus déterminante encore que la projection utopique d'un avenir meilleur pour motiver et guider le combat de la « classe opprimée » qui, en se nourrissant « de l'image des ancêtres asservis » et « non de l'idéal d'une descendance affranchie », peut selon lui devenir une « classe vengeresse », « rédemptrice » non pas tant des « générations futures » que des « générations de vaincus » dont elle doit mener à terme « l'œuvre de libération⁵ ».

¹ Voir sur le sujet DAKHLI, Leyla (dir.), *L'esprit de la révolte. Archives et actualité des révolutions arabes*, Paris, Seuil, 2020.

² TRAVERSO, Enzo, *Mélancolie de gauche*, op. cit.

³ *Ibid.*, p. 9 : L'auteur emprunte le nom qu'Hannah Arendt donne à l'histoire de ce qu'elle appelle le judaïsme « paria ».

⁴ *Id.*, p. 9-10.

⁵ BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », op. cit., §XI, p. 437-438.

Bien qu'échappées du passé, ces images, qu'elles soient entretenues par la mélancolie ou la connaissance de l'histoire, portent une charge utopique aussi forte que celle des « rêves vers l'avant » que sont les narrations anticipatrices. Elles sont, pour reprendre les mots de Miguel Abensour, « comme un phare à la chaleur duquel se nourrit la critique¹ » ; des phares qui, à l'instar des barricades de la Commune de Paris (1871), des martyrs du printemps de Prague (1968-1969), ou de la grève de mineurs britanniques matés par Thatcher (1984-1985)², continuent de projeter leur lumière sur la critique actuelle. Encore faut-il, pour qu'un tel phénomène ait lieu, adopter à l'égard du passé la position de spectateur (qui, par son jugement, fait entrer ce qu'il juge dans le champ de ce qui a un sens pour l'homme), et le faire tout en veillant à toujours opérer un pas de côté : celui par lequel la critique interstitielle se fera moins juge de l'histoire qu'« exploratrice anachronique³ » de ce qui, venu du passé comme des possibles non réalisés, prend sens dans le présent *tout en l'ouvrant* à ce qu'il lui reste à réaliser.

Mais comment, par quels « exercices » parvenir à faire lever « le levain de l'inachevé » ? La recherche et la connaissance de l'histoire sont bien entendu des prérequis indispensables à une telle démarche, mais il faut aussi, pour transformer les images du passé en phares capables d'éclairer la critique, ajouter au regard de spectateur celui d'« explorateur ». Un regard qui peut être plein de hardiesse - comme celui de Machiavel dont François Hartog remarque qu'il « présente, au début du XVI^e siècle, le retour vers l'Antiquité comme analogue de la découverte du Nouveau Monde⁴ » - ou plein de mélancolie, comme ceux de Blanqui, de Louise Michel, de Rosa Luxemburg, de Gramsci, de Trotski ou de Walter Benjamin qui, en prison ou en exil ont cherché dans le passé de quoi « attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance⁵ ». Toute la difficulté du discours utopique élaboré à partir d'une telle « rêverie vers le passé » consistant à ne pas en dénaturer l'exercice en le confondant avec un « travail de mémoire », dont Enzo Traverso a raison de remarquer qu'il peut, une fois institutionnalisé, transformer le récit mémoriel en « dispositif », c'est-à-dire « en outil d'encadrement et de formatage du passé⁶ ».

Sans nous attarder sur les détournements opérés par les gouvernants qui, voulant imposer une norme officielle dans l'interprétation du passé, peuvent être tentés d'instaurer de véritables

¹ ABENSOUR, Miguel, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, op. cit., p. 42.

² La grève des mineurs britanniques qui s'est déroulée de mars 1984 à mars 1985 opposait l'Union Nationale des Mineurs (*National Union of Mineworkers*) au projet de la Commission nationale du charbon (*National Coal Board*) soutenu par le gouvernement de Margaret Thatcher, qui prévoyait de fermer vingt mines de charbon déficitaires, puis d'autres par la suite. Marqué par la défaite des grévistes, cet épisode de l'histoire de l'industrie britannique a modifié profondément la place des syndicats dans le paysage social et politique en Grande-Bretagne.

³ SUTTER, de, Laurent, *Postcritique*, op. cit., « Art. Pour une postcontemporanéité », par Marion Zilio, p. 115-136, p. 136.

⁴ HARTOG, François, *Chronos*, op. cit., p. 167. Bien entendu, il ne s'agit pas de considérer le *Discours sur la première décade de Tite-Live* (cf. MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit.) comme un discours utopique, mais de souligner la démarche de Machiavel, qui consiste à aller chercher dans le passé (l'antiquité romaine) de quoi éclairer le présent (le XV^e siècle florentin).

⁵ BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », op. cit., §VI, p. 431.

⁶ TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive*, op. cit., p. 160.

« religions civiles¹», remarquons avec Enzo Traverso que « la mémoire des révolutions est subversive et critique lorsqu'elle habite des mouvements de contestation de l'ordre établi » mais que son potentiel critique peut totalement disparaître lorsqu'elle se rigidifie, sous l'effet du conformisme ou d'une pétrification idéo-logique, prenant alors la forme d'un monument². C'est ce qui est arrivé, selon lui, à la mémoire de l'Holocauste qui, après avoir été longtemps chargée d'un potentiel éthico-politique puissant, donne de nos jours « l'impression d'un énorme dispositif conçu pour protéger la mémoire d'une minorité qui n'est plus menacée, dans l'indifférence collective à l'égard des formes d'expression réellement existantes dans le présent³». Ce mouvement serait consécutif, selon l'historien, à la trajectoire de la modernité juive qui, de l'Émancipation et l'Éducation (la *Haskala*⁴) à la naissance d'Israël, aurait fini par placer les Juifs, qui ont été longtemps « le principal foyer de la pensée critique du monde occidental », au cœur de ses « dispositifs de domination⁵».

Avant de comprendre ce que pourrait signifier ce « renversement paradoxal », observons cet écueil propre à l'exploration critique du passé, qui consiste à fixer la mémoire dans un récit monolithique qui peut même prendre la forme autoritaire (voire despotique) d'un récit religieux.

Pour Enzo Traverso, la crispation mémorielle de l'Holocauste, et la démolition consécutives du potentiel critique de son souvenir, est le produit de son institutionnalisation sous la forme d'une « religion civile ». Ajoutons que le retournement anti-critique de la mémoire peut aussi survenir, non d'un conformisme ou d'une reconnaissance officielle, mais de l'incapacité des agents de la critique à maintenir sur les images du passé le mouvement contradictoire de la pensée. Telle est la dérive qui menace certains mouvements critiques identitaires contemporains (antiracistes, éco-féministes, LGBTQI+, etc.) qui tendent, « par un basculement anthropologique majeur dans lequel le récit de la vie n'est plus étayé par l'engagement mais par la souffrance⁶», à remplacer la figure – déjà historiquement suspecte la plupart du temps instrumentalisée - du « héros », par celle – non moins suspecte - de la « victime ». Ce faisant, ils risquent eux aussi de souscrire à un récit monolithique dont nous savons maintenant à quel point il est contraire à la

¹ *Ibid.*, p. 162 : L'auteur évoque notamment les problèmes posés par les lois mémorielles, telle celle qui sanctionne le négationnisme.

² *Id.*, p. 164 : « La mémoire a perdu son potentiel critique, elle est devenue un monument. »

³ *Id.*, p. 165.

⁴ La *Haskala* (en hébreu : השכלה, « Éducation ») est un mouvement de pensée juif des XVIII^e et XIX^e siècles qui s'inscrit dans celui des Lumières. L'introduction de la *Haskala* au sein des communautés juives de la diaspora a marqué les prémices de la modernisation des Juifs. Voir sur le sujet, NORDMANN, Sophie, « De la *Haskala* à l'École juive de Paris : les Lumières juives à l'épreuve de l'émancipation », *Le Télémaque*, 2017/2, n°52, p. 67-78.

⁵ TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive*, *op. cit.*, p. 8 : C'est la thèse du livre, que l'auteur illustre, dans les premières pages où il l'expose, en évoquant les noms des intellectuels juifs qui, de la première moitié du XX^e siècle à nos jours, ont marqué la pensée occidentale : « Si la première moitié du XX^e siècle a été l'âge de Franz Kafka, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Rosa Luxemburg et Léon Trotski, la seconde a plutôt été celle de Raymond Aron, Leo Strauss, Henri Kissinger et Ariel Sharon. »

⁶ LE BOT, Florent, « Le passé a de l'avenir. Au risque de l'enquête, faire surgir « le levain de l'inachevé », *op. cit.* L'auteur cite CHAUMONT, Jean-Michel, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2002.

pratique de la critique. En outre, en réclamant des commémorations qui assignent un rôle de « victimes de l'Histoire » à des individus qui attendent en retour une réparation du passé, ils risquent, comme le souligne Florent Le Bot, « de les placer dans une posture de « jouets de l'Histoire » quand il devrait s'agir pour eux (pour nous) de travailler, partant du passé, à l'ouverture du champ des possibles en vue de bâtir un possible avenir alternatif¹».

Comment sortir de ces impasses ? Comment conserver, y compris sur le passé et la mémoire, l'exigence d'un mouvement contradictoire de la pensée ? Comment garder, vis-à-vis de l'histoire et de la mémoire, la position d'un « explorateur anachronique » ? Comment, envers et contre toutes les tentations fixistes ou conformistes, continuer de « brosser l'histoire à rebrousse-poil²» pour en dégager, non pas des enseignements, encore moins des leçons, mais plutôt un matériel explosif prêt à s'enflammer ? Il se pourrait qu'une voie prometteuse consiste à se poser cette question simple : « que se serait-il passé si cela avait eu lieu - ou si cela n'avait pas eu lieu ? ». Cette voie est celle de l'histoire contrefactuelle ou encore de « l'histoire des possibles », que l'on peut aussi nommer l'« uchronie ». C'est la voie de la "*what if history*" - « l'histoire avec des si » : « si Napoléon avait perdu la bataille d'Austerlitz ou gagné celle de Waterloo ? » ; « si Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht n'avaient pas été assassinés ? », etc.

Dans *Pour une histoire des possibles* (2016), les historiens Quentin Deluermoz et Pierre Singaravélou explorent les ressorts de « ce raisonnement courant dans la vie de tout un chacun³» dont ils trouvent la source, pour ce qui concerne la pratique du travail d'historien, dès l'Antiquité⁴, et qui a connu, à partir de la Renaissance et surtout avec les Lumières, un regain d'intérêt lié à ce que, en « décentrant le regard de l'historien pour lire les événements et appréhender le monde sous un nouveau jour⁵», il permettait - au même titre que le penser depuis l'« Orient » ou depuis l'« ailleurs » - d'opposer un récit contrefactuel aux préjugés et aux certitudes de l'ordre dominant. Des hypothèses de Blaise Pascal (1623-1662)⁶ à « l'histoire virtuelle » fondée par Niall Ferguson, en passant par l'exploration littéraire du philosophe Charles Renouvier (1815-1903) à qui l'on doit le mot « uchronie » qu'il définissait en 1853 comme une « utopie dans l'histoire » visant à esquisser « le développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être⁷», l'uchronie a connu, jusqu'à nos jours, un long et beau destin. À tel point qu'il paraît étrange

¹ LE BOT, Florent, « Le passé a de l'avenir. Au risque de l'enquête, faire surgir « le levain de l'inachevé », *op. cit.*

² BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, §VII, p. 433.

³ DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, *op. cit.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 23 : « On trouve une des plus anciennes occurrences d'un raisonnement historique de ce type dans l'Histoire de la guerre du Péloponnèse de l'historien athénien Thucydide, au V^e siècle avant notre ère. »

⁵ *Id.*, p. 24.

⁶ *Id.*, p. 24-25 : Les historiens rappellent que c'est à l'auteur des *Pensées* (PASCAL, Blaise, *Pensées*, 1670, Paris, Gallimard, 1977, coll. Folio, 2004) que l'on doit la fameuse hypothèse selon laquelle « si le nez de Cléopâtre eut été plus court, la face du monde en eut été changée. ».

⁷ *Id.*, 31.

que les historiens français, contrairement aux anglo-saxons chez qui la pratique est reconnue académiquement, aient encore à s'excuser lorsqu'ils ont recours à « l'histoire avec des si ».

Il se trouve que, l'histoire étant une « connaissance par traces¹», c'est-à-dire une connaissance incomplète ou « trouée » (son accès étant conditionné par l'existence des archives), l'imagination joue toujours un rôle déterminant dans le raisonnement historique. Au point que « se raconter des histoires » se présente comme une véritable « ficelle du métier²» qui permet d'affiner des hypothèses, de se familiariser avec le contexte du sujet étudié et même, de « débusquer la falsification³». C'est d'ailleurs de cette manière que les chercheurs dont Stephen Jay Gould raconte l'aventure dans *La vie est belle* ont pu réinterpréter les gisements de fossiles du schiste de Burgess, et donner lieu au raisonnement contrefactuel qui a conduit le paléontologue américain à s'interroger, ainsi que nous l'avons vu, sur « les autres mondes possibles », les « mondes non réalisés⁴» auxquels ouvrait leur découverte. Si un tel mode de pensée réclame bien sûr beaucoup de précaution et de rigueur, il soulève des interrogations essentielles sur la causalité, les formes de l'historicité, mais aussi sur les enjeux politiques et sociaux de l'histoire. Il permet, en outre, de dégager une perception non linéaire du devenir historique, ce qui en fait une voie précieuse par laquelle rompre avec le rapport finaliste et prédictif au temps, ainsi qu'avec l'acceptation moderne du progrès comme promesse. Autrement dit, ils se présente comme l'une des manières effectives de maintenir le mouvement contrefactuel de la critique.

En reconstituant les fugaces moments d'ouvertures et de fermeture des possibles dans l'histoire, le récit uchronique peut en effet subvertir « l'imaginaire de la continuité qui pèse malgré tout en arrière-plan de la pratique historique⁵» et révéler ce que Quentin Deluermoz et Pierre Singaravéλου nomment, dans le sillage de Pierre Bourdieu (1930-2002)⁶, une « heuristique des situations » capable, par la mise au jour de « plusieurs futurs non advenus », de dégager « les heurts, potentialités et limites qui affectent un processus d'aspect homogène ». En d'autres termes, le récit uchronique « dénaturalise l'ordre social⁷» en appréhendant la complexité et la part contingente des réalités, et permet ainsi de rompre avec le récit monolithique dominant. En autorisant à considérer le tissu des causes historiques selon une perspective où « la pluralité des

¹ *Id.*, 139.

² *Id.*, p. 150 : Les auteurs citent selon le sociologue américain Howard Becker.

³ *Id.*, p. 141 : « L'historien définit sa spécificité moins par sa capacité à dire la vérité que par celle de débusquer la falsification. »

⁴ GOULD, Stephen Jay, *La vie est belle*, *op. cit.*, p. 410.

⁵ DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, *op. cit.*, p. 166.

⁶ BOURDIEU, Pierre, « Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 32-33, avril/ juin 1980, p. 3-14.

⁷ DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, *op. cit.*, p. 165.

déterminations produit du jeu et laisse une place au hasard¹», la pratique de l'uchronie introduit un principe de « causalité contingente » qui, sans entrer en contradiction avec une histoire déterminée, rappelle qu'elle est issue de « nœuds de potentialités² » où la chance ou la malchance, la part d'arbitraire ou de psychologie jouent toujours leur rôle dans le dénouement des situations.

Si l'on comprend l'immense intérêt de cette démarche qui rompt avec toute forme de fatalisme et ouvre ainsi à la critique interstitielle les brèches par lesquelles elle peut espérer glisser le mouvement libérateur de sa pensée, comment s'assurer de ce que ces « histoires alternatives » seront porteuses de « l'esprit de la révolution » ? La question se pose d'autant plus que, « depuis une quinzaine d'années, la démarche contrefactuelle semble devenue la marque de fabrique d'un groupe d'historiens conservateurs et néoconservateurs qui tentent de rétablir la place centrale de la contingence dans l'évolution historique³ ». Comment s'assurer, dès lors, que le « matériel » dégagé par « l'histoire des possible » soit bien le matériel explosif et non une matière ignifuge qui arrêterait le feu de la critique ?

Du côté des oubliés, des vaincus, des rebuts

De même que Marx n'a pas saisi l'usage que pouvait faire la praxis révolutionnaire de l'utopie, il ne s'est pas vraiment intéressé à la question de la contingence dans l'histoire et dans l'action. Pour autant, il a bien eu recours au récit contrefactuel pour mettre au jour des phénomènes structuraux, les rapports de force et les rapports de classe. Ainsi s'interroge-t-il, par exemple, dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852) : « pourquoi le prolétariat parisien ne s'est-il pas soulevé après le 2 décembre ? Parce que la chute de la bourgeoisie n'avait été que décrétée et que le décret n'avait pas encore été exécuté. Toute révolte sérieuse du prolétariat l'aurait aussitôt rendue à la vie, réconciliée avec l'armée et aurait valu aux ouvriers une seconde défaite de juin⁴ ». Ce faisant, en plus de pratiquer lui-même un raisonnement contrefactuel, il suggère, comme le remarquent Quentin Deluermoz et Pierre Singaravélou, que le prolétariat révolutionnaire effectue lui aussi ce type d'opération pour orienter ses décisions. Ainsi, le Marx analyste des révolutions du XIX^e siècle exprime une vision de l'histoire ouverte, comme résultat d'une action soumise à un réseau complexe de contraintes matérielles et culturelles : « les hommes font leur propre histoire », écrit-il encore dans *Le 18 Brumaire*, mais « ils ne la font pas

¹ *Ibid.*, p. 212.

² *Id.*, p. 341.

³ *Id.*, p. 240. Les auteurs rappellent que les ouvrages collectifs dirigés par Niall Ferguson et Andrew Roberts, qui ont popularisé l'uchronie auprès du grand public, débentent par une critique acerbe de l'historiographie marxiste dont ils stigmatisent le déterminisme historique.

⁴ MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 123.

dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants¹». Une vision qui se situe aux antipodes de la téléologie véhiculée ensuite par l'historiographie marxiste, et qui confirme l'importance que revêt, pour les luttes révolutionnaires, la mémoire du sacrifice des générations passées.

Comment rester fidèle à cette vision et maintenir une tension critique à l'égard de la tradition marxiste ? Comment, ainsi que le propose Enzo Traverso, garder à l'esprit le fait qu'« interpréter le monde pour le transformer ne signifie pas devenir les défenseurs d'une stratégie ou les combattants d'une idéologie, comme le furent les « intellectuels organiques » du mouvement communiste du XX^e siècle », mais que « cela veut dire, pour l'historien [- ainsi, ajoutons-nous, que pour l'agent critique ou révolutionnaire -], ne pas considérer le passé comme un continent clôturé, définitivement fermé² » ? Peut-être faut-il pour cela ajouter à la pratique du récit uchronique une démarche, et peut-être même une attitude - si ce n'est, ainsi que nous aurons l'occasion d'y revenir, une éthique ? -, qui est celle qu'indique Walter Benjamin lorsqu'il compare le métier d'historien à celui du « chiffonnier » soucieux de ramasser des objets abandonnés, oubliés, considérés comme inutiles, sachant qu'ils pourront servir un jour, comme les événements d'un passé qui demeure toujours dans l'attente d'une rédemption à venir ?

Comme Baudelaire, Walter Benjamin voyait dans le chiffonnier une figure rédemptrice : « tout ce que la grande cité a rejeté, tout ce qu'elle a perdu, tout ce qu'elle a dédaigné, tout ce qu'elle a brisé, il le catalogue, il le collectionne³ ». Ayant été lui-même un grand collectionneur⁴ (de livres et de jouets, notamment), le philosophe et historien de l'art considérait que son activité consistait à redonner de la valeur – et donc, à rendre justice - aux « gravats de l'histoire », c'est-à-dire aux objets de l'histoire considérés comme impropres : les défaites, les tentatives avortées, les révoltes matées, mais aussi tous les événements vécus, non par des grands hommes, mais par des gens ordinaires, par des « vaincus⁵ ». « Je n'ai rien à dire. Seulement à montrer [...] les guenilles, le rebut⁶ », écrivait celui en qui Hannah Arendt voyait un flâneur des temps modernes à qui « la rupture de la tradition consommée au début du siècle » avait « épargné le travail de la

¹ *Ibid.*, p. 15.

² TRAVERSO, Enzo, « Marx, l'histoire et les historiens. Une relation à réinventer », *Actuel Marx*, 2011/2 (n°50), p. 153-165.

³ BENJAMIN, Walter, *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, *op.cit.*, p. 117.

⁴ BENJAMIN, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, 1972, trad. P. Ivernel, Petite bibliothèque Payot, 2015.

⁵ MOSÈS, Stéphane, *L'Ange de l'histoire*, *op. cit.*, p. 213 : « Le Jugement au sens où l'entend Benjamin désigne le combat toujours recommencé livré par les vivants – et parmi eux l'historien – pour tenter de sauver l'héritage des vaincus. Pour Hegel, le Jugement de l'histoire est celui par lequel l'histoire juge les hommes ; pour Benjamin, c'est celui par lequel les hommes jugent l'histoire. »

⁶ BENJAMIN, Walter, *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 476

détruire », et qui n'avait eu, qu'à « se baisser pour recueillir dans les décombres du passé ses précieux fragments¹» et pour, ce faisant, les sauver de l'oubli.

En quoi cette activité était-elle et demeure-t-elle une activité critique, et même révolutionnaire ? D'abord en ce que, en préférant à l'histoire linéaire l'histoire fragmentaire et discontinue, elle substitue à la conception moderne de l'histoire (attachée à *Chronos*) comme causalité enchaînant de manière cumulative les événements, celle d'autres rapports entre passé, présent et avenir, « le présent n'étant plus la zone de passage entre le passé et l'avenir, mais le lieu où se redéploie le sens de l'histoire²», et où peuvent alors se manifester *Krisis* et *Kairos*. Autrement dit, la démarche de chiffonnier « fait éclater le continuum de l'histoire³» en rompant avec l'illusion d'une histoire qui « avance » en écrasant tout sur son passage (en particulier les potentialités inaccomplies du passé), et ouvre la possibilité de retrouver, dans le présent, les conflits du passé, leurs possibles non advenus et les espoirs anéantis des vaincus. Ou, pour le dire autrement, elle procède à « un « télescopage » entre passé et présent », à une désynchronisation qui, faisant coexister dans le même espace social des temporalités différentes et parfois contradictoires, permet « d'accomplir aujourd'hui ce qui a été manqué jadis⁴». Telle est la deuxième propriété qui donne à l'activité de chiffonnier une puissance révolutionnaire : en portant une « attention systématique et inquiète pour l'affrontement des classes, du point de vue des vaincus⁵», l'histoire des perdants oppose aux « maîtres du moment » - c'est-à-dire à ceux qui « règnent à un moment donné » et qui sont « les héritiers de tous les vainqueurs du passé⁶» -, elle leur oppose un *autre* récit qui rompt l'emprise de leur récit monolithique.

En se dégageant de l'histoire événementielle qui mettait en scène de « grandes dates » et de « grands hommes », l'École des Annales⁷ a participé en France, sous l'impulsion de Marc Bloch (1886-1944) notamment, à cette tentative de réécriture d'un passé, sinon du côté vaincus, du moins du côté des « dominés » : serfs, paysans, etc. Plus près de nous, l'histoire du féminisme, l'histoire du colonialisme et plus largement l'histoire qui vise à rendre visibles les oubliés du récit dominant – esclaves, femmes, enfants, Noirs, homosexuels, etc. - perpétue et approfondit ce mouvement. Mais, à l'heure de la crise écologique, et surtout à l'heure de la gouvernance algorithmique, peut-être la critique aurait-elle intérêt à étendre encore le projet benjaminien ?

¹ ARENDT, Hannah, *Vies politiques*, op. cit. « Walter Benjamin, 1892-1940 », p. 244-306, p. 299.

² DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, op. cit., p. 265.

³ BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », op. cit., § XV, p. 440.

⁴ DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, op. cit.

⁵ LÖWY, Michael, *La révolution est le frein d'urgence*, op. cit., p. 95.

⁶ BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », op. cit., § VII, p. 432 : « Ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du moment. »

⁷ L'École des Annales est un courant historique français fondé par Lucien Febvre (1878-1956) et Marc Bloch (1886-1944) à la fin des années 1920. Il vise une histoire globale, à la fois dans le temps (longue durée) et dans l'espace (prise en compte de l'ensemble des faits de société).

Peut-être faut-il désormais prendre pour « objets » de l'histoire des vaincus, non seulement des groupes humains oubliés mais aussi le « vivant » en général (animaux, plantes, climat, etc.) d'une part, et, de l'autre, tous les « événements » qui relèvent de ce qu'Antoinette Rouvroy nomme « l'ineffectué de l'histoire¹», c'est-à-dire les « restes » ou les « rebuts » : tout ce qui excède les faits – projets inaboutis, utopies non réalisées – et qui, précisément parce qu'il n'a pas été effectué et parce qu'il n'a pas été actualisé, ne se retrouve pas dans la mémoire numérique. Prêter attention aux « rebuts » qui échappent à l'exploitation et à la numérisation et donc, non seulement à la mémoire collective, mais aussi à la gouvernance algorithmique : voilà qui pourrait s'annoncer comme un exercice prometteur pour la critique interstitielle.

Enfin, une dernière caractéristique dote la démarche du chiffonnier d'une vigoureuse portée critique : il s'agit de l'attention portée aux fragments, aux tous petits éléments à partir desquels il s'agit d'édifier de grandes constructions². Car, selon Walter Benjamin, « le chroniqueur, qui rapporte les événements sans distinguer entre les grands et les petits, fait droit à cette vérité : que rien de ce qui eut jamais lieu n'est perdu pour l'histoire³ ». Pour Hannah Arendt, cette démarche relevait chez Benjamin d'une attention portée au singulier, d'une « fidélité envers la chose, envers la singularité qu'elle recèle » et se présentait alors comme « une protestation subversive, opiniâtre contre le typique, le classable⁴ ». Elle relevait, autrement dit, d'un mouvement qui, s'intéressant d'abord au particulier et au concret, ancrerait la pensée et l'alimentait « aux sources de la singularité concrète pour en faire une pratique désobéissante, produisant de la désobéissance⁵ ». Et c'est, d'une certaine manière, la même analyse que livre Miguel Abensour à propos du travail entrepris par Theodor Adorno dans *Minima Moralia* (1951) dont il titre la postface « le choix du petit », un choix qui n'est pas, selon lui, celui « du refuge nostalgique ni d'un repli frileux tourné vers un monde de petites ou de moyennes dimensions dont la guerre aurait signé l'écroulement », mais « l'essai d'une autre expérience du monde⁶ », une expérience qui consiste à chercher l'universel dans le particulier, et à rendre justice à ce qui se loge dans l'objet ou l'événement le plus infime.

Pour autant, cette démarche relève-t-elle pleinement de la praxis critique ou révolutionnaire ? Ou ne relève-t-elle pas plutôt d'une sorte de messianisme sécularisé ? Walter Benjamin laisse constamment s'installer l'ambiguïté. « Le passé est marqué d'un indice secret,

¹ ROUVROY, Antoinette, « Le régime de vérité numérique », *op. cit.*

² TRAVERSO, Enzo, Révolution, *op. cit.*, p. 30 : Évoquant *Le livre des passages* de Walter Benjamin, l'auteur parle de l'édification « de grandes constructions à partir de très petits éléments confectionnés avec précision et netteté. »

³ BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, §III, p. 429.

⁴ ARENDT, Hannah, « Walter Benjamin, 1892-1940 », *op. cit.*, p. 298.

⁵ ARENDT, Hannah, *La vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 104.

⁶ ADORNO, Theodor, *Minima Moralia*, *op. cit.*, Postface par Miguel Abensour, « Le choix du petit », p. 335-354, p. 339-340 et 341.

qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier ? », écrit-il ainsi dans le deuxième fragments du *Concept d'histoire* (1940), avant de conclure : « à nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible charge messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention¹ ». Et c'est bien sous la forme d'un sauvetage qu'il entreprend de réunir, dans *Deutsche Menschen* (1936)² ce qui peut subsister de l'esprit des Lumières – des lettres d'amour ou d'amitié, des lettres ordinaires d'hommes exceptionnels : Wilhelm Grimm (1786-1859) décrivant la constellation d'Orion, Goethe (1749-1832) évoquant « la vie qui dévale devant nous » et empêche d'apprécier l'instant, Johann Heinrich Kant (1735-1800) s'enquérant de la santé de son frère, Emmanuel, etc. -, comme un recours contre la tournure catastrophique que prenait alors l'histoire. Pour Stéphane Mosès, « on peut [en effet] parler d'un *sauvetage* ». Il s'agit, par l'activité de chiffonnier, « de faire son deuil de la vérité, mais en même temps d'éviter le naufrage définitif et l'engloutissement de tout, y compris des débris éclatés³ ».

Mais la présence de ce messianisme sécularisé n'empêche peut-être pas que coexiste dans ce geste une puissante dimension critique ? D'abord parce qu'un tel messianisme apparaît, pour paraphraser Enzo Traverso, comme « un excellent remède aux échecs d'une critique conçue comme science de l'histoire⁴ ». Ensuite, parce que ce sauvetage, ce « combat contre la dispersion du monde⁵ » peut s'avérer une praxis à l'impact matériel bien réel, dans la mesure où, « à l'heure du présentisme et d'une supposée « crise du futur », l'ouverture des possibles, même *a minima*, contribue effectivement à ouvrir ceux du présent⁶ » et, ce faisant, contribue à modifier « la grille de signification du monde » dont « les sourdes potentialités du passé, diversement interprétées » pourraient, en « tissant la toile de fond de la situation », non seulement alimenter le mouvement incessant de la critique, mais aussi finir par « nourrir l'idée d'un changement d'ampleur⁷ ».

En définitive, l'adoption de la démarche et de l'attitude du chiffonnier semble bien une piste prometteuse pour la critique interstitielle. Néanmoins, elle ne va pas de soi et se présente même comme un exercice difficile, si ce n'est coûteux du point de vue existentiel. Comment devenir un

¹ BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, §II, p. 428 et 429.

² BENJAMIN, Walter, *Allemands, une série de lettres, (Deutsche Menschen)*, 1936, trad. G-A. Goldschmidt, Paris, ed. de L'encyclopédie des nuisances, 2012.

³ MOSÈS, Stéphane, *Un retour au judaïsme, entretiens avec Victor Malka*, Paris, Seuil, 2008, p. 13.

⁴ TRAVERSO, Enzo, « Marx, l'histoire et les historiens », *op. cit.* : « Certains diront qu'une telle conception de l'histoire revient à réhabiliter, dans une version séculière, la dimension messianique du marxisme, que ce dernier avait rejetée en s'efforçant de devenir une « science ». Eh bien, ce messianisme sécularisé me paraît un excellent remède aux échecs d'un marxisme conçu comme science de l'histoire. »

⁵ BENJAMIN, Walter, *Le livre des passages*, *op. cit.* p. 228

⁶ DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, *op. cit.*, p. 273.

⁷ *Ibid.*, p. 348.

chiffonnier, et comment y parvenir sans se détruire, c'est-à-dire sans perdre son amour de soi au cours de ce qui pourrait ressembler à une communion mystique avec les rebuts du monde ?

2.3. *D'un autre que soi*

S'ils sont des exercices critiques indispensables, le « penser d'un autre lieu » comme le « penser d'un autre temps » s'avèrent aussi de véritables épreuves existentielles dans le sens où, conduisant à penser « contre » ou « au-delà » de nous-mêmes, ils constituent des expériences extatiques, c'est-à-dire des expériences qui se situent « en marge de la réalité – de la réalité telle qu'elle est « construite » dans un certain ordre social » (et c'est précisément en cela qu'elles « ouvrent un chemin vers le monde¹»). Autrement dit, « penser depuis « l'autre » » renferme une expérience de la marginalité qui peut s'entendre à la fois littéralement, comme une expérience de la marginalité sociale, et spirituellement, comme une expérience de l'extériorité à soi-même.

Nous avons déjà commencé à comprendre, avec Sarah Schulman, l'importance que revêtait le mode de vie marginal pour la pratique de la critique. Nous avons vu notamment que le renoncement à la marginalité avait pu conduire à la neutralisation de la charge critique que contenait le mode de vie *queer*, la communauté gay New Yorkaise ayant, selon elle, renoncé à la portée subversive de sa sous-culture pour se « se projeter dans les structures sociales genrées et privatisées, fondées sur le mariage et la famille² » promues par l'ordre dominant. Nous pouvons à présent rapprocher sa thèse de celle d'Enzo Traverso, pour qui la fin de la conception qu'avaient les Juifs d'eux-mêmes comme « peuple paria » - fin qu'il date de la création de l'État d'Israël comme un État-nation homogène³, qui aurait substitué à la « modernité juive » fondée sur la sécularisation, la modernisation, le cosmopolitisme et l'antinationalisme⁴, une « nation juive » dont les piliers seraient la langue et la culture yiddish -, la fin du « judaïsme paria » et l'avènement d'une nation juive à part entière auraient fait disparaître la tradition critique et que charriaient jusqu'alors l'identité et la culture juive. Ainsi, son constat selon lequel « la fin du peuple paria clôt une longue étape de la modernité pendant laquelle les juifs ont été l'un des principaux foyers de pensée critique au sein du monde occidental⁵ » fait-il écho selon nous à l'analyse de Sarah

¹ BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, op. cit., p. 163.

² SCHULMAN, Sarah, *La gentrification des esprits*, op. cit., p. 138.

³ TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive*, op. cit., p. 14. Notons qu'Enzo Traverso présente la création de l'État d'Israël comme une conséquence de l'Holocauste, une thèse démentie par Henry Rousso notamment, selon qui « la Shoah a véritablement pris de l'importance non pas lors de la création de l'État, en 1948, mais treize ans plus tard, en 1961, avec le tenue du procès d'Eichmann (cf. ROUSSO, Henry, « Juger le passé, le procès Eichmann », op. cit.).

⁴ TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive*, op. cit., p. 14 : L'auteur s'appuie notamment sur les travaux de l'historien Dan Diner pour justifier d'une « modernité juive » comme période historique cohérente, qui s'étendrait de 1750 à 1950.

⁵ *Ibid.*, p. 26 : L'auteur cite Günther Anders.

Schulman¹ selon qui la reconnaissance politique de la communauté gay – et donc, son abandon simultané de la « culture paria » - auraient coïncidé avec sa compromission avec l'ordre établi.

Qu'il s'agisse des Juifs ou des homosexuels, on pourrait discuter l'effectivité concrète de cette reconnaissance, puisque les deux communautés subissent encore aujourd'hui des injures, des menaces et des violences qui témoignent de ce que leur identité et leur culture ne sont pas encore totalement acceptées ou considérées comme conformes à ce que les auteurs des attaques considèrent comme « l'ordre des choses ». Néanmoins nous pouvons admettre, avec Enzo Traverso et Sarah Schulman, que le fait d'être juif ou homosexuel ne constitue plus actuellement, dans les sociétés occidentales, un handicap sociologique fondamental, de même que nous pouvons convenir qu'il n'existe plus une propension statistique notable, chez les Juifs comme chez les homosexuels, ni à se tenir en marge de la société ni à adopter un mode de vie particulièrement critique.

Nous ne pouvons que nous réjouir de ce que ces communautés n'aient plus à subir la condition de paria qui, bien que propice à la praxis critique, n'en demeure pas moins une épreuve existentielle douloureuse et parfois même insupportable. Mais nous savons désormais que, si nous voulons transformer nos manières de vivre, nous devons réussir à faire rentrer d'une manière ou d'une autre la marginalité dans nos vies, que cette marginalité soit matérielle ou qu'elle soit spirituelle, prenant alors la forme de la non-coïncidence du réel au possible, de la politique à la morale, mais aussi - et peut-être même, avant toute chose - de soi à soi. Comment explorer individuellement et collectivement ces marges existentielles ? Comment parvenir à penser et à agir depuis « un autre que soi » pour trouver et supporter en nous-même la contradiction ? Comment, en d'autres termes, essayer de penser et d'agir *comme si nous étions des parias* ?

La figure du paria conscient

Qu'est-ce qu'un paria ? Dans *Les Rebuts du monde* (2007), Eleni Varikas s'interroge sur « la dynamique politique et sociale qui a fait du paria une figure centrale de la modernité² » qui s'est imposée comme l'envers de l'universel. C'est au moment des Lumières, lorsque l'Occident a proclamé « une émancipation qui cependant ne vaut pas pour tous », qu'a surgi, selon la professeure de philosophie, la figure mais aussi l'imaginaire du paria qui ont transporté « les promesses inaccomplies de l'universalité des droits » et se sont imposés comme « ce qui scande des vécus inédits de l'oppression et de la hiérarchie et, en même temps, ce qui leur donne une

¹ Le livre de Sarah Schulman étant postérieur à celui d'Enzo Traverso, c'est plutôt elle qui pourrait lui faire écho. Mais elle ne le cite pas.

² VARIKAS, Eleni, *Les rebuts du monde*, Paris, Stock, 2007, p. 131.

forme d'expression¹». La figure du paria est celle d'un être hybride, exclu, déviant par rapport aux normes ; elle est la personnification du « prolétaire en dehors de tous les droits du citoyen²» ou encore, de l'individu qui « n'entre pas » dans la définition du groupe auquel il ou elle a été assignée ; elle est, au bout du compte, l'image du particulier ultime - hors de l'universel, hors sol, hors de l'histoire – qui « résiste aux ruses de l'abstraction³» et, ce faisant, ramène la pensée à la concrétude de l'expérience humaine. Aussi, la figure et l'imaginaire du paria, qui donnent à voir l'écart entre les principes et les pratiques (entre « ce qui devrait être » et « ce qui est ») s'imposent-ils comme d'excellents vecteurs critiques.

Passée, à l'issue d'un « processus de métaphorisation⁴», d'une insulte colonialiste (qui reprenait à son compte la vision brahmanique de l'intouchabilité) à une vision critique de la caste (indienne) saisie justement du pont de vue du paria⁵, la notion de « paria » est attachée depuis deux siècles à l'idée de « mise au ban de l'humanité » - et ce, qu'elle désigne les peuples colonisés ou les exclus à l'intérieur des sociétés occidentales. Au XIX^e siècle, par une inversion romantique des valeurs, elle en vient à véhiculer une idée de désintéressement, une sorte de distance bohème propre à la « subjectivité de l'homme sensible⁶». Puis, au XX^e siècle, c'est l'idée d'un « exil intérieur » recelant un potentiel cognitif précieux pour l'analyse des rapports sociaux et de domination qui finit par s'imposer⁷. Et c'est à Max Weber que l'on doit son rapprochement avec le peuple Juif par l'invention du concept de « peuple paria ».

Dans *Le judaïsme antique* (1917)⁸, le sociologue avance, après avoir relu l'Ancien Testament et les Prophètes pour tenter de saisir la singularité de l'histoire juive, les concepts de « peuple paria », d'« éthique de parias » et de « capitalisme de parias⁹». Des concepts qui, s'ils sont discutables par leur caractère unilatéral qui ne privilégie que certains aspects d'une réalité complexe – c'est l'un des risques inhérents à la méthode de « l'idéal-type » -, nous intéressent à plus d'un titre. Pour Max Weber, la marginalité du peuple Juif est d'abord volontaire (il parle de « ghetto volontaire ») : c'est par fidélité au message prophétique que la communauté exilée à

¹ *Ibid.*, p. 59.

² *Id.*, p. 64 : L'auteure note que le mot est référencé en 1842 par le Dictionnaire politique comme un nom qui s'applique aux : « prolétaires de notre société qui n'ont aucune place reconnue dans la hiérarchie politique, qui sont en dehors de tous les droits du citoyen. »

³ *Id.*, p. 118.

⁴ *Id.*, p. 30.

⁵ C'est ce sens qu'adoptent les espaces publics littéraires et politiques européens à la fin du XVIII^e siècle.

⁶ VARIKAS, Eleni, *Les rebuts du monde*, *op. cit.*, p. 46.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸ WEBER, Max, *Le judaïsme antique*, 1917, trad. I. Kalinowski avec la coll. de C. Joseph et B. Lévy, Paris, Flammarion, 2010. Voir sur le sujet RAPHAEL, Freddy, « Les Juifs en tant que peuple paria dans l'œuvre de Max Weber », *Social Compass*, 1976, vol. 23, n°4, p. 397-426, et RAPHAEL, Freddy, « Peuples et communautés de parias chez Max Weber et Norbert Elias », *Tumultes*, 2003/2, n°21-22, p. 35-56.

⁹ Nous ne nous appuyons pas sur ce concept, par lequel Max Weber distingue les activités économiques juives – prêt d'argent, petit commerce, opérations boursières, financement des guerres et des entreprises coloniales, fournitures de l'État – du capitalisme moderne fondé sur l'organisation du travail industriel et porté par l'éthique protestante.

Babylone¹ est devenue un « peuple paria », c'est-à-dire un « peuple-hôte » (*Gastvolk*) vivant dans un environnement étranger dont il est séparé rituellement, formellement ou *de facto*. Par ce concept de « peuple paria », Max Weber cherche à désigner un groupe déclassé politiquement et socialement, dépourvu d'organisation autonome, mais qui se constitue néanmoins en une communauté particulière, soudée à la fois par l'oppression dont elle est victime, par le sentiment religieux et par son attachement à son particularisme. Pour le sociologue, le judaïsme s'est constitué en castes dans une société sans castes. Mais, contrairement aux castes de l'Inde qui sont conservatrices, les Juifs exilés attendent un renversement total de l'organisation sociale du monde, ils attendent « une révolution future d'ordre politique et sociale sous la conduite de Dieu² ». Aussi « l'éthique de parias » ne constitue-t-elle en aucun cas une apologie de la passivité mais, au contraire, une exhortation à *œuvrer à l'intérieur du monde* : elle prône une participation au monde environnant en même temps qu'une prise de conscience de sa relativité, « la négation du réalisme au nom de l'utopie, la participation à l'histoire et en même temps le refus d'admettre qu'elle soit achevée, la présence au monde et en même temps le refus de s'y installer³ ».

Pour nous qui sommes à la recherche d'une critique interstitielle capable de faire surgir les possibles à l'intérieur du monde, cette vision résonne avec beaucoup de force. Mais une telle attitude peut-elle être sécularisée ? Et est-elle aussi accessible à des non Juifs ? Il nous semble qu'un autre concept, celui de « paria conscient », proposé cette fois par Hannah Arendt, qui ne s'appuie pas sur Max Weber mais sur le critique littéraire et journaliste politique athée Bernard Lazare (1865-1903), pourrait nous autoriser à le croire.

Pour la théoricienne du politique, « Bernard Lazare, contemporain de l'affaire Dreyfus en France, a su mettre à jour la qualité de paria caractéristique de l'existence juive, et il a cherché à concrétiser ce droit de cité dans le monde de la politique européenne . Par le biais du concept de « paria conscient » qui définissait la condition du Juif émancipé par rapport à l'existence inconsciente du paria, caractéristique des masses juives non émancipées de l'Est, le Juif en tant que tel devait devenir un rebelle et se faire le défenseur d'un peuple opprimé, luttant pour conquérir sa liberté, combat qui va de pair avec la libération sociale et nationale de tous les opprimés d'Europe⁴ ». Ainsi, en associant l'identité de paria à un acte conscient d'émancipation et à une mission libératrice, Bernard Lazare a, selon Hannah Arendt, sorti l'attitude de paria de

¹ L'exil à Babylone (en hébreu : גלות בבל, *Galuth Babel*) est la déportation de l'élite juive de Jérusalem et du royaume de Juda sous le règne de Nabuchodonosor II. Selon la Bible, cette déportation s'est faite en trois fois : après la défaite du royaume de Juda en 597 av. J.-C., après le siège de Jérusalem en 587/586, et enfin en 582 av. J.-C. Elle s'est poursuivie jusqu'à la prise de Babylone par les Perses en 538 av. J.-C.

² RAPHAEL, Freddy, « Peuples et communautés de parias chez Max Weber et Norbert Elias », *op. cit.*

³ *Ibid.*

⁴ ARENDT, Hannah, *La tradition cachée, 1932-1947*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, 10/18, 1987, « Bernard Lazare : le paria conscient », p. 194-199, p. 194.

son rôle d'éthique communautaire pour lui donner une dimension politique universelle. En outre, il l'a détaché de son attachement religieux puisque « tout ce qu'il exigeait, c'était que le paria renonce aux privilèges du *Schlemihl*, qu'il rompe avec le monde de la fantaisie poétique », il voulait qu'il intervienne dans le monde des hommes en cessant de « rechercher un refuge dans le rire divin ou dans une méditation sublime sur la nature de l'homme en soi¹ ». Ainsi pourrions-nous nous inspirer de cette figure du « paria conscient » pour, sans faire l'expérience de l'exclusion et la marginalité qu'ont vécu les Juifs au début du siècle, *l'imaginer* et, ce faisant, réussir peut-être à nous mettre nous aussi à « penser *contre* – contre le pouvoir, contre les idées reçues, contre les orthodoxies et contre la domination² » ?

Il s'agit, autrement dit, d'essayer de se rapprocher de ce que l'on peut désigner comme un certain *ethos* juif – qui, précisons-le, n'est bien évidemment pas le seul mode d'être-au-monde des Juifs, ne serait-ce que parce qu'à côté de la figure du « paria conscient » se tient toujours, comme le rappelle Hannah Arendt, celle du « parvenu³ », un *ethos* dont on peut tenter d'esquisser les contours en rassemblant les petits cailloux que l'on trouve dans l'œuvre d'Arendt : l'« isolement vraiment superbe » et le « goût moral⁴ » qu'elle identifie chez Rosa Luxemburg, l'humanité, la fraternité, l'humour et l'intelligence désintéressée propres, selon elle, aux exilés⁵, mais aussi « l'innocence du suspect » pris pour des actes qu'il n'a pas commis, et qui se glisse malgré tout « entre les mailles des lois qui retiendraient tout autre mortel dans ses rets⁶ ». Et enfin, l'insolence, si bien incarnée par le personnage de Charlot, « l'insolence du pauvre petit Juif qui n'admet pas la hiérarchie du monde car il n'y perçoit pour lui-même ni ordre ni justice⁷ ».

Outre qu'un tel portrait relève sans doute d'une idéalisation de la figure du Juif, et que « la fin de la modernité juive » a peut-être limité le nombre de ses représentants en substituant au « judaïsme critique » un « judaïsme d'ordre⁸ », l'attitude du « paria conscient » recèle des faiblesses auxquelles nous devons prendre garde avant de l'adopter pour modèle dans notre pratique d'une critique interstitielle. Le premier tient à une forme de refus, de la part du paria conscient, de prendre part à la responsabilité du monde. Dans un texte consacré à Stefan Zweig,

¹ *Ibid.*, p. 196.

² TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive*, *op. cit.*, p. 26 : « L'expérience de l'exclusion et la marginalité des juifs, en les forçant à penser *contre* – contre le pouvoir, contre les idées reçues, contre les orthodoxies et contre la domination -, avait stimulé une créativité et engendré un esprit critique d'une puissance et d'une ampleur exceptionnelle. »

³ Comme le « paria conscient », le « parvenu » est une figure, un idéal-type qui n'a d'autre fonction que de permettre de réfléchir à ce qui fait la spécificité de l'identité juive. La figure du « parvenu » est pour Hannah Arendt celle du « Juif riche qui n'est pas cultivé » (contrairement aux « hommes de culture qui n'étaient pas riches », cf. ARENDT, Hannah, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 24).

⁴ ARENDT, Hannah, *Vies politiques*, *op. cit.*, « Rosa Luxemburg », p. 42-68, p. 51.

⁵ ARENDT, Hannah, *La tradition cachée*, *op. cit.*, « Nous autres réfugiés », p. 57-76, p. 75.

⁶ *Ibid.*, « Charlie Chaplin : le suspect », p. 200-204, p. 202.

⁷ *Id.*, p. 203.

⁸ TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive*, *op. cit.*, p. 168.

Hannah Arendt remarque en effet que l'auteur du *Monde d'hier* (1941)¹ « s'est entraîné toute sa vie à se tenir à l'écart de toute politique² » et, plus largement, que les Juifs d'Europe occidentale et centrale ont en général manifesté « peu d'intérêt pour la réalité politique de leur temps³ ». Une position qui pourrait être consécutive à leur exclusion de l'espace public et donc, à « l'insouciance » ou au « manque de monde⁴ » qui caractérise, malgré leur richesse culturelle, les « peuples parias ». Un manque qui discrédite la tentation de faire de la condition d'humilié ou d'offensé – cette condition que partagent les Juifs avec tous les peuples opprimés – une condition critique à proprement parler car, comme le dit Hannah Arendt avec son tranchant habituel, « politiquement, elle est absolument non pertinente⁵ ». Une réponse à cette faiblesse consisterait, selon elle, à tenter de « mesurer et de corriger constamment le parvenu à l'aune du paria⁶ », c'est-à-dire à se situer, comme l'a fait Rahel Varnhagen « de manière tout à fait naïve et sans a priori », exactement au milieu entre la position de « paria » et celle de « parvenu ».

Mais l'analyse arendtienne de la figure du « paria conscient » recèle une autre faiblesse, ou plutôt un manque, qui témoigne de ce qui pourrait être l'angle mort de sa pensée : elle passe à côté de la critique anticoloniale⁷. En effet, bien que laïcisée et détachée d'une « identité » juive à part entière et bien que rapprochée théoriquement des « réfugiés » en général, la figure du « paria conscient » n'est pas devenue, sous sa plume, un concept universel capable d'endosser la condition de tous les « exilés de la citoyenneté ». Pourtant, les esclaves et, au-delà, les Noirs – qu'Achille Mbembe a regroupé de façon archétypale, après Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire, sous la figure troublante du *Nègre* qui constitue « la part d'ombre, la part de mystère et la part de scandale⁸ » de la modernité –, auraient vocation à prolonger la figure du « paria conscient ». Et, plus largement, tous les « autres » de la modernité – les femmes, les Arabes, les « dissidents sexuels » (homosexuels, transsexuels, *queer*, etc., qui, dans les années 1980 étaient encore des « individus méprisés, dépourvus de droits et de représentation, abandonné par le gouvernement, leurs familles, la société⁹ » et qui, faisant face au Sida, se sont mobilisés politiquement et se sont ainsi sauvés mutuellement la vie) –, mais aussi tous les « monstres » que

¹ ZWEIG, Stefan, *Le Monde d'hier*, op. cit.

² ARENDT, Hannah, *La tradition cachée*, op. cit., « Les Juifs dans le monde d'hier », p. 77-95, p. 95.

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de sombres temps », op. cit., p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ ARENDT, Hannah, JASPERS, Karl, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* », op. cit., lettre d'H. A. du 7 sept. 1952, p. 91-96.

⁷ Si Hannah Arendt consacre la deuxième partie des *Origines du totalitarisme* à l'impérialisme (cf. ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, op. cit., Deuxième partie, « L'impérialisme », p. 367-607) et y traite notamment de l'exploitation des colonies consécutive à l'expansion du capitalisme européen ainsi que de la « pensée raciale » et du racisme (chap. VI), elle ne s'intéresse pas vraiment à la condition des colonisés, et sa perspective reste centrée sur l'analyse du totalitarisme.

⁸ MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 63.

⁹ SCHULMAN, Sarah, *La gentrification des esprits*, op. cit., p. 138.

la société désigne - des femmes-auteurs du XIX^e siècle¹ aux « migrants » enfermés dans des camps aux abords des villes d'Europe et du reste du monde et à qui est refusé aujourd'hui « le droit d'avoir des droits » -, tous, qu'ils soient effectivement exilés ou qu'il soient en « exil intérieur » pourraient, par leur expérience de l'exclusion et la marginalité, si ce n'est devenir effectivement des « parias conscients », du moins incarner cette figure et servir de modèle (y compris comme repoussoir et scandale à dénoncer) à une praxis qui ne consisterait pas seulement à penser mais aussi à *exister depuis « l'autre »*.

« Le privilège épistémologique » de l'exil

« À la fois imposée et revendiquée, l'altérité du paria et sa position de victime sont idéalisées, faisant de nécessité vertu² » résume Eleni Varikas. Précisons de nouveau qu'il ne s'agit pas de glorifier la position de victime ni de magnifier le statut de paria qui demeure, répétons-le, un statut ingrat et non souhaitable, pas plus que de vouloir généraliser un mode de vie éprouvant et même parfois atroce. Il s'agit de prendre appui sur ces existences et sur l'idéal du « paria conscient » qu'elles contribuent à forger, pour prolonger le geste de *mise au pluriel* - et donc, de résistance aux dérives de l'abstraction que renferment la raison et l'idée d'universalisme – pour prolonger et approfondir ce geste que réalise la critique lorsqu'elle pense depuis « l'autre ». Il s'agit, autrement dit, en partant de la diversité des parias – Juifs, Noirs, Arabes, femmes, immigrés, homosexuels, étrangers, réfugiés, colonisés, décolonisés -, d'expérimenter, au moins mentalement, la condition humaine comme « un pluriel interne à l'universel³ ».

Car tel est bien le potentiel heuristique de la figure du paria et, au-delà, ce que l'on peut appeler avec Enzo Traverso « le privilège épistémologique de l'exil⁴ » : celui d'échapper – ne serait-ce qu'en partie - aux contraintes institutionnelles, culturelles, sociales, politiques et sans doute aussi psychologiques que l'insertion dans un contexte national peut produire. En d'autres termes, l'exil (même s'il n'est qu'intérieur) et la position de paria à laquelle il conduit (même si elle n'est qu'imaginée et vécue par procuration, au moyen d'une extension de la pensée) sont des expériences qui peuvent nous permettre, tout en restant immergés dans le milieu naturel et social ambiant, de nous décoller du réel et d'*adopter sur les choses une position, non pas surplombante, mais élargie* : une position « dedans-dehors⁵ » en quelque sorte, qui pourrait se

¹ VARIKAS, Eleni, *Les rebuts du monde*, op. cit., p. 67.

² *Ibid.*, p. 77.

³ *Id.*, p. 119. L'auteure cite Henri Meschonnic.

⁴ TRAVERSO, Enzo, *La pensée dispersée. Figures de l'exil juif*, Paris, Le Collectif et associés, coll. lignes, 2019, p. 10.

⁵ VARIKAS, Eleni, *Les rebuts du monde*, op. cit., p. 97.

révéler un « point archimédique¹ » d'où pratiquer la critique interstitielle et espérer changer le monde. À condition toutefois de veiller, comme le suggérait Hannah Arendt lorsqu'elle accolait l'adjectif « conscient » au nom « paria », à rendre visible et à politiser une situation qui, par définition, est celle de l'invisibilité politique (invisibilité dont témoigne par exemple « l'échec historique du mouvement ouvrier, et plus généralement des traditions critiques de la modernité, à comprendre et à dénoncer la dynamique propre au sexisme, à l'antisémitisme, au racisme et à la xénophobie² »). Comment expérimenter mentalement l'appartenance à un groupe stigmatisé tout en conservant une aspiration individuelle et collective à participer au monde commun ? Et comment éviter le repli sur la position victimaire et ses corolaires, à savoir le risque de recouvrement de la politique par la morale, d'une part, et celui du paradoxe (attaché à la « discrimination positive ») d'une égalité prenant la forme du privilège³, de l'autre ?

Peut-être la solution est-elle à chercher, ainsi que nous y invite Eleni Varikas, du côté d'une « double conscience⁴ » qui maintiendrait la tension entre le « dehors » - l'exil, la position de paria - et celle du « dedans » - l'inscription dans le corps politique et social (lui-même faisant partie du milieu vivant) ? Une « double conscience » que revendiquent, par exemple, certains Noirs Américains qui refusent de choisir entre le fait d'être noirs et celui d'être américains (se voyant alors parfois « maudits par leurs semblables⁵ »). Une « double conscience » que l'on peut rapprocher de la voie médiane entre la position de « paria » et celle de « parvenu » dont nous avons vu qu'Hannah Arendt avait suggéré qu'elle pouvait combler la faiblesse politique de la condition de paria, et qui ferait de l'identité non pas un état donné (ou même choisi), mais un processus de création, un état en devenir qui se façonnerait « en renégociant, refoulant ou libérant les rapports entre singularité et monde commun, particulier et universel⁶ ». Une « double conscience » qui introduirait, en définitive, un mouvement contradictoire à l'intérieur de l'identité, et qui, ce faisant, permettrait, « dans un monde régi par les stéréotypes racistes, d'explorer de manière imaginative des possibles « au-dessus du voile »⁷ » que le sujet cohérent et unifié pose sur l'identité fragmentaire du paria.

Comment, dès lors, par quels exercices pratiques, accéder à l'expérience de cette « double conscience » ? Comment parvenir à adopter une sorte de « mode de vie diasporique » comme

¹ *Ibid.*, p. 175 : L'auteure fait allusion au mathématicien grec Archimède, qui déclarait pouvoir soulever n'importe quel poids, même la Terre, à condition qu'il ait un point d'appui extérieur.

² *Id.*, p. 137.

³ *Id.*, p. 125.

⁴ *Id.*, p. 146.

⁵ *Id.*, p. 147. L'auteure cite DORLIN, Elsa, « Les ruses de la raison dominante. Les résistances au risque de la racialisation », *Raisons politiques*, n°21, 2006, p. 163.

⁶ *Id.*, p. 151.

⁷ *Id.*, p. 153.

mode de vie critique ? Comment scruter le potentiel heuristique de l'exil tout en s'enracinant dans la situation et le milieu ambiant ? Comment, tel un « Juif non Juif », maintenir le mouvement contradictoire d'une identité négative, hérétique, anticonformiste, vulnérable et rebelle ? Comment suivre le chemin indiqué par l'historien Isaac Deutscher (1907-1967) qui écrit dans son *Essai sur le problème juif* (1969)¹ : « la religion ? Je suis athée. Le nationalisme juif ? Je suis internationaliste. Par conséquent, je ne suis juif dans aucun de ces deux sens. Je suis juif, cependant, par suite de ma solidarité inconditionnelle avec les gens que l'on persécute et que l'on extermine. Je suis juif, parce que je ressens la tragédie juive comme ma propre tragédie ; parce que j'ai sous les doigts le pouls de l'histoire juive² » ?

Une première manière concrète pourrait consister, pour le théoricien critique, à veiller à toujours se placer dans la situation d'un intellectuel « sans attaches », à l'instar de Simone Weil (1909-1943), George Orwell (1903-1950) ou Günther Anders (1902-1992) par exemple, qui, chacun à leur manière, ont pratiqué un exil intellectuel et existentiel : Simone Weil, en forçant constamment sa nature pour se jeter dans l'action, que ce soit comme ouvrière à l'usine ou comme résistante à Londres ; George Orwell, en vivant volontairement « dans la dèche³ », en devenant milicien du POUM pendant la guerre d'Espagne⁴ et en s'engageant en 1940, malgré sa santé fragile, dans la *Home Guard* britannique⁵ ; et Günther Anders, en oscillant toute sa vie « entre son attachement à la tradition philosophique européenne et les réalités de la dernière révolution industrielle⁶ », découvertes lors de son exil aux États-Unis où il travailla, entre autre, comme ouvrier. Des noms auxquels nous pourrions ajouter ceux de Thoreau, qui s'est exilé quelques temps « dans les bois⁷ », ou de Rousseau, qui n'a cessé de rechercher la marginalité tout en exprimant « le sentiment déchirant d'être étranger au monde dans lequel il viv[ait]⁸ ».

Si ces parcours peuvent être inspirants, prenons toujours garde, toutefois, à ne pas céder au romantisme de l'exil, et à garder à l'esprit ce douloureux témoignage de l'homme de lettres Jacques Rivière (1886-1925) rédigé alors qu'il était prisonnier en Allemagne pendant guerre de 1914-1918 et cité par Antonio Gramsci alors qu'il vivait lui-même un exil forcé dans les prisons de

¹ DEUTSCHER, Isaak, *Essai sur le problème juif*, trad. E. Gille, Paris, Payot, 1969.

² TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive*, op. cit., p. 54 : L'auteur cite Isaak Deutscher (cf. *Ibid.*). Notons que Paul Audi adopte une approche analogue en se déclarant « Juif de position » dans son dernier ouvrage, AUDI, Paul, *Troublante identité*, Paris, Stock, 2022, p.309 : « [...] je dirai que dans le fond je suis... un Juif de position. [...] Juif, je ne le suis certes ni de confession, ni de tradition. [...] « Juif », je le suis surtout en ce que je me sens constamment et foncièrement différer de moi-même [...] »

³ ORWELL, George, *Dans la dèche à Paris et à Londres*, 1933, trad. M. Pétris, 10/18, 2003.

⁴ Durant la guerre d'Espagne (1936), les milices trotskistes du POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista) se sont opposées aux milices fascistes, aux côtés des milices communiste et socialistes, avant que celles-ci ne se divisent.

⁵ Milice de volontaires organisée par l'État dans le but de résister à l'invasion nazie dans le cas où les Allemands parviendraient à débarquer en Grande-Bretagne.

⁶ ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, t.1, op. cit., p. 7 (note de l'éditeur).

⁷ THOREAU, Henry D., *Walden, ou la vie dans les bois*, op. cit.

⁸ BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami*, op. cit., « La marginalité sociale », p. 177-198.

l'Italie fasciste : « je suis humilié, honteux, affreusement dépouillé [...]. Cette lente misère use plus que de grandes épreuves [...]. Des quatre points cardinaux, j'ai l'impression qu'on peut marcher sur moi, à tout instant, m'arracher ce qui me reste encore et me laisser là, une fois de plus, comme une chose dont on n'a plus besoin, cambriolé, violé [...]. Il n'y a pas de refuge, il n'y a pas d'issue, il n'y a pas de trêve surtout¹». Les conditions d'exilé, de prisonnier, de misérable et plus largement « d'étranger au monde » ne sont jamais des conditions souhaitables : elles plongent toujours dans une « insécurité humiliante » aussi bien « ceux qui naissent du mauvais côté de l'universel² » ou qui subissent la répression de l'ordre dominant, que ceux qui les choisissent par mission ou par vocation. Et souvenons-nous, en outre, que l'adoption ou la revendication de la condition de paria ne sera jamais suffisante pour garantir la justesse d'une praxis critique, et que Nietzsche a raison de relever l'ambiguïté constitutive de la figure du paria qui associe l'émancipation à la transformation du mépris dont le dominé fait l'objet en source de supériorité cognitive et morale³.

Dès lors, il ne s'agit pas de « styliser la figure de l'intellectuel en écrivain banni ou en penseur paria », mais plutôt de « les rapprocher sans les confondre », de « passer de la démarche des uns au parcours des autres⁴ » et de les faire « circuler » en quelque sorte, par nécessité épistémologique, pour faire bénéficier la critique interstitielle du potentiel heuristique de l'exil. Par ce rapprochement, par ce va-et-vient incessant entre la figure de l'intellectuel et celle du paria, l'agent critique pourra peut-être éviter l'écueil de la position de surplomb, qui consiste à « mettre à distance le monde social, comme pour le dominer⁵ » ? Une position que le sociologue Pierre Bourdieu (1930-2002) associait au rapport bourgeois au monde, qu'il comparait dans *La distinction* (1979) à celui des enfants qui « commencent leur vie dans un rapport de puissance magique sur les autres et, pour eux, sur le monde⁶ », dont il s'agit de se méfier et qu'il s'agit de combattre tout en luttant contre la réalité saturée et comme immunisée contre tout dehors qui caractérise notre « ordre du plein ».

Ainsi apparaît finalement « le privilège épistémologique de l'exil » : non comme une distance au réel et au monde mais comme « une déviation de l'existence ». Comme la recherche d'« une forme d'être-au-monde en tant qu'être-au-dehors » par laquelle l'agent critique ne se vit pas tant

¹ GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, 1-5, 1929-1932, trad. M. Aymard et F. Bouillot, Paris, Gallimard, 1996, p. 98 : Le philosophe cite l'ouvrage de Jacques Rivière intitulé *L'Allemand, souvenirs et réflexions d'un prisonnier de guerre*, publié en 1918.

² VARIKAS, Eleni, *Les rebuts du monde*, *op. cit.*, p. 59

³ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, 1887, trad. P. Wolting, Paris, Le livre de poche, 2000.

⁴ LAPIERRE, Nicole, *Pensons ailleurs*, Paris, Stock, 2004, p. 26-27.

⁵ BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, *op. cit.*, p. 37.

⁶ BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979, p. 56 : « Tous les enfants commencent leur vie comme des bourgeois, dans un rapport de puissance magique sur les autres et, pour eux, sur le monde. »

comme *sujet* que comme « *trajet*¹ », c'est-à-dire comme sujet décentré et sans fondement, flottant à la rencontre du monde qui s'avance jusqu'à lui. Un exil qui pourrait résulter, plus que d'un conditionnement matériel, d'un être-au-monde consistant en l'absence de coïncidence entre soi et soi. Mais comment expérimenter cette non-coïncidence ? Comment supporter la contradiction et l'altérité en soi-même sans devenir pour autant une matière « plastique » et « flexible », et tout en gardant « une histoire, des stases, des moments remarquables, des marques, des blessures et certaines formes, parfois, de résilience² » ? Comment, autrement dit, s'écarter de soi tout en restant semblable à soi ?

L'autre comme soi-même ?

Dans la « lettre du voyant » datée du 13 mai 1871³, Arthur Rimbaud (1854-1891) écrit à son professeur et ami Georges Izambard (1848-1931) :

« Maintenant, je m'encrapule le plus possible. Pourquoi ? Je veux être poète, et je travaille à me rendre voyant : vous ne comprenez pas du tout, et je ne saurai presque vous expliquer. Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens [...]. C'est faux de dire : Je pense : on devrait dire on me pense – Pardon du jeu de mots. Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait !⁴ ».

Sans prétendre dissiper le mystère dont s'accompagnent ces mots, osons rapprocher la démarche du poète - se rendre « voyant » - de celle de l'agent critique qui chercherait à se rendre « paria », c'est-à-dire, sinon à devenir un marginal (une « crapule »), du moins à *se perdre*, à s'exiler intérieurement, à renoncer à soi comme sujet pour se faire *trajet* à la rencontre d'un « autre Je », un autre soi ouvert qui saurait se reconnaître dans son « autre », son « semblable ».

Il s'agit, comme l'énonce Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (1990), d'opposer à « un prétendu noyau non changeant de personnalité⁵ » - dont les crispations identitaires et communautaires qui saisissent à l'heure actuelle les démocraties occidentales peuvent être vues comme des manifestations collectives et comprises comme l'une des sources de la crise qu'elles traversent, si l'on considère, comme Miguel Abensour avec Claude Lefort, que la démocratie se caractérise par un mouvement qui est « l'épreuve renouvelée de la non-coïncidence à soi – il s'agit donc d'opposer à ce « prétendu noyau non changeant de personnalité » une négativité (un

¹ NEYRAT, Philippe, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, Caen, Nous, 2014, 2, « Théorie du trajet », p. 41-72.

² *Ibid.*, p. 72.

³ C'est-à-dire, jute avant que soit réprimée la Commune de Paris, dont Rimbaud a été un spectateur enthousiaste.

⁴ RIMBAUD, Arthur, *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*, 1872-1875, Paris, nrf poésie/Gallimard, 1973, p. 200.

⁵ RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 13 : « Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de personnalité. »

soi qui n'est pas soi) et une altérité (un soi qui est autre que soi), c'est-à-dire une capacité à se mettre « hors de soi » et, se faisant, à ouvrir son soi à un avenir auquel pourra dès lors être restitué « une merveilleuse indétermination¹ ». Mais comment échapper à toute définition ou à toute « localisation » ? Comment, pour ne jamais tout à fait coïncider avec soi-même, s'expérimenter comme un *trajet* plutôt que comme un sujet ?

Par son « dérèglement de tous les sens », Arthur Rimbaud indique une piste qui rejoint celle que nous avons approchée en nous intéressant aux « sentiments bouleversants ». En effet, nous avons constaté que les affects, en particulier les passions tristes, provoquaient des « vibrations charnelles » qui avaient pour corrolaire un mouvement que nous avons qualifié de « décorporisant » : la peur, en nous projetant dans le futur ; la colère, en nous faisant « sortir de nos gonds » ; la pitié, en nous invitant à nous « mettre à la place » d'un être souffrant ; ou encore le dégoût, en nous faisant « sortir de nous-mêmes » pour devenir l'objet de notre conscience. Et parmi tous ces affects, il est possible que celui qui soit le plus à même d'ouvrir le soi à l'altérité - et donc, de le rendre accueillant et endurent au « penser depuis « l'autre » » - soit la pitié.

Revenons à Rousseau, qui voyait dans cette vertu naturelle le fondement anthropologique de la sociabilité, et qui, dans un geste fondamental (à côté duquel nous avons vu qu'était passée Hannah Arendt) l'a fait sortir, selon Paul Audi, de « son statut pluriséculaire de vertu morale ou de mobile antimoral » pour « désigner la structure – la structure extra-morale – de tout comportement intersubjectif quel qu'il soit² ». Dans *Rousseau : une philosophie de l'âme* (2008), le philosophe développe l'analyse selon laquelle la pitié est, avec l'amour de soi (c'est-à-dire, le soin de sa conservation), l'un des deux principes – qui se trouvent être deux « pâtir » - qui déclenchent selon Rousseau le mouvement de l'âme³. En effet, si la vie s'éprouve bien chez lui par l'amour de soi, ce n'est pas le cas du « moi⁴ » qui éprouve la manifestation de l'existence d'autrui par la médiation de la pitié (c'est-à-dire, par la répugnance à voir souffrir ses semblables). Aussi l'existence, le « mouvement de l'âme », requiert-il selon lui aussi bien la jouissance, le soin et la conservation de soi que la « dépossession du monde et du moi » provoquée par l'« exédence » de subjectivité⁵ propre à la pitié. Il nous semble que nous retrouvons là un mécanisme analogue à celui de « l'élargissement » de l'esprit dont Kant a spéculé qu'il était à l'œuvre dans jugement de goût. Mais l'élargissement - l'« extension » - touche cette fois la conscience toute entière (et non seulement l'esprit), c'est-à-dire l'âme-corps qui existe et qui,

¹ GUENANCIA, Pierre, *La voie de la conscience, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Puf, Paris, 2018, p. 97.

² AUDI, Paul, « D'une compassion l'autre », *op. cit.*

³ AUDI, Paul, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier poche, 2008, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 94 : « La vie s'éprouve par amour de soi. La vie, pas le moi. »

⁵ *Id.*, p. 121.

par la « surabondance » de sa sensibilité, par un « accroissement de soi hors de soi et jusque « sur les autres¹», fait l'expérience d'un monde « devenu imperceptible ». Une imperceptibilité dont Paul Audi explique qu'elle est « le signe que tout maintenant est nature, mais nature non physique, nature inobjective²» - ce que nous entendons par « le vivant » - autrement dit, qu'elle substitue au monde objectivé par la science (qui caractérise le rapport moderne au monde) un spectacle plein de vie, d'intérêt et de charme qui n'est autre que « le monde rendu à la vie³».

L'interprétation de Paul Audi éloigne Rousseau des moralistes qui ont vu dans la pitié un sentiment permettant de « souffrir avec autrui ». Quand le citoyen de Genève prétend que c'est « en animal souffrant » que le compatissant souffre, nous devons comprendre selon lui qu'« en souffrant avec autrui, en compatissant avec lui, le compatissant se « transporte » dans ce *Fonds affectif de la vie* où chacun – l'un comme l'autre – puise la substance invisible de son ipséité et la certitude indestructible de son existence⁴». En d'autres termes, la pitié ouvre à l'expérience de ce que nous pouvons appeler, en inversant la proposition de Paul Ricœur, « l'Autre comme soi-même ». Ce faisant, elle renvoie les hommes et les femmes qui l'éprouvent à une « communauté pathétique originelle », à l'« invisible communauté de ceux qui sont en vie⁵» et où chacun, se transposant « hors de soi », peut s'identifier à son « semblable » et, dès lors, se sentir solidaire de tous les « autres ». Sans discuter cette analyse, retenons l'idée d'un soi qui, s'expérimentant dans l'Autre, pourrait fonder une « communauté compassionnelle intersubjective » qui ressemble fort au monde commun viable et désirable à la recherche duquel nous considérons que la critique interstitielle doit se consacrer.

Ajoutons cependant, pour terminer, que les sentiments, et en particulier la pitié ne constituent peut-être pas la seule voie par laquelle se découvrir « autre que soi » et pour, ce faisant, se percevoir comme appartenant à la communauté interdépendante du « vivant ». En effet, dans son texte intitulé « Questions de philosophie morale » (1965-1966), Hannah Arendt explore un autre chemin, qui est celui de la pensée qui fait se sentir « deux en un ». « Même si je suis un », écrit-elle, « je ne suis pas simplement un, j'ai un soi et je suis lié à ce soi comme mon propre soi. Ce soi n'est nullement une illusion ; il se fait entendre en me parlant – car je me parle, je ne suis pas seulement conscient de moi-même -, et en ce sens, bien que je sois un, je suis deux en un, et il peut y avoir harmonie ou disharmonie avec le soi⁶». Ainsi est-il peut-être possible, par

¹ AUDI, Paul, « La pitié est-elle une vertu ? », *op. cit.*

² AUDI, Paul, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, *op. cit.*, p. 122-123.

³ *Ibid.*, p. 123.

⁴ AUDI, Paul, « La pitié est-elle une vertu ? », *op. cit.*

⁵ AUDI, Paul, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, *op. cit.*, p. 132.

⁶ ARENDT, Hannah, « Questions de philosophie morale », *op. cit.*, p. 137.

la simple pensée, en l'absence de « l'autre » et des sentiments qu'il m'inspire, de percevoir la présence de « l'autre en soi », de ce « partenaire silencieux que je porte en moi¹», de cet « autre » qui, me parlant quand je suis seul et que je pense² - mais aussi étant mon témoin quand j'agis -, fait de moi une personne³ et non seulement un individu. Et peut-être pouvons-nous, par ce devenir « deux en un », non seulement accéder à la pensée critique – ce penser en mouvement, à la fois « contre », « tout contre » et « depuis « l'autre » », dont nous avons esquissé les contours, mais aussi à la praxis, à l'action critique, dans la mesure où, vivant toujours « avec nous-mêmes », nous passons selon Hannah Arendt « tous notre temps à changer le monde humain, pour le meilleur et pour le pire, même si nous nous abstenons complètement d'agir⁴».

Finalement, qu'elle soit mentale et intérieure ou sentimentale et extérieure, l'expérience de « l'Autre comme soi-même » se présente comme un mouvement dialectique indispensable au « penser depuis « l'autre » » que requiert la critique, mais aussi, dans bien des cas, la conduite sociale, morale et politique⁵ que requiert à la vie en commun. Pour autant, ces expériences - qu'elles prennent la forme de la pitié ou d'un « devenir deux en un » - supposent toujours un certain « isolement » : celui qui permet de *distinguer* (en l'isolant) « l'autre » ou les quelques « autres » dont la souffrance pourra dès lors nous inspirer de la compassion (il en effet rare et difficile d'éprouver de la pitié pour une masse indistincte d'individus), ou la *solitude* qui permet de penser ou de prendre une décision⁶. Or, nous avons vu que l'action politique (y compris, bien sûr, la révolution) réclamait au contraire l'épreuve de la pluralité, c'est-à-dire la présence et la confrontation avec la multitude des « autres » (qui ne peuvent totalement se confondre avec « l'autre nous-même » qui est nous).

Comment, dès lors, articuler concrètement à la pratique de la pensée en mouvement propre à la critique interstitielle, celle de la praxis, de l'agir critique dans le monde ? Comment concevoir une action qui mettrait en jeu, non des sujets mais des *trajets* constamment dédoublés ? Si le baron de Münchhausen a besoin d'être seul pour décider de se tirer lui-même par les cheveux, comment peut-il en même temps accomplir des exploits militaires qui requièrent la présence des autres ? Et s'il n'est plus qu'un *trajet* se laissant *traverser* par les « autres » et par « le monde », peut-il encore avoir l'intention de se tirer par les cheveux et d'accomplir des exploits ? La pensée

¹ *Ibid.*, p. 141.

² *Id.*, p. 144.

³ *Id.*, p. 161 : « C'est ça être une personne, c'est être reliée à son autre que soi. »

⁴ ARENDT, Hannah, « Socrate », *op. cit.*, p. 75.

⁵ ARENDT, Hannah, « Questions de philosophie morale », *op. cit.*, p. 153 : L'auteure remarque toutefois que, du point de vue politique, le soi pris comme critère ultime de la conduite morale est une sorte de mesure d'urgence, les institutions permettant, la plupart du temps, de se passer de juger à neuf tout ce qui arrive.

⁶ *Ibid.*, p. 146 : « La solitude implique que, bien que seul, je sois avec quelqu'un (c'est-à-dire moi-même).

en mouvement est-elle compatible avec l'intention et, *a fortiori*, la volonté ? Et l'action est-elle possible en l'absence d'un « sujet qui veut » ? En d'autres termes, les exercices de pensée que nous avons identifiés peuvent-ils déboucher sur une philosophie de l'action ?

Chapitre 2 : BRICOLER DANS L'INCURABLE

Si « critiquer dans le vivant » signifie déployer une pensée mouvante à l'intérieur des phénomènes complexes et contingents de la vie, cela doit aussi consister, dans une perspective transformative, à reconquérir l'agir humain pour opérer des effets matériels sur le monde. Mais que peut signifier agir « dans le vivant » ? À quelle forme d'agir la critique interstitielle - dont nous avons vu qu'elle maintenait sa vitalité théorique en mettant en jeu les affects, l'imagination et le jugement nécessaires au « penser contre » et en pratiquant les sauts de côté spatiaux, temporels et existentiels requis pour « penser depuis « l'autre » » -, à quelle pratique cette critique peut-elle s'articuler ? Comment générer une action collective qui ne prétendrait pas résoudre la crise mais au contraire s'y ouvrir, en appréhendant « ce qui est » (le réel, le corps social, l'environnement, etc.) aussi bien que « ce qui devrait être » (une société plus juste et plus écologique, par exemple) comme des phénomènes de la vie dont les agents critiques, pluriels et interdépendants, font eux-mêmes partie ? Autrement dit, comment déployer une praxis qui ne s'entendrait pas comme une prise de contrôle extérieure et programmatique du monde (à l'instar du projet d'instauration du communisme longtemps porté par la tradition marxiste), mais comme une tâche mouvante et incertaine qui, s'exerçant depuis les interstices du « monde-nature » où elle se situe, coïnciderait occasionnellement et provisoirement avec sa transformation ?

Notre analyse a déjà laissé entendre qu'une telle approche pourrait avoir pour condition le renoncement à la confusion entre l'action et la production et, au-delà, l'abandon du cadre conceptuel moyens-fins et de ses implications pratiques, qui ont, au moins depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, orienté non seulement l'agir critique (en particulier la tradition marxiste), mais aussi l'action politique en général. Nous avons vu, en effet, que Marx considérerait la praxis comme l'activité « pratiquement critique » qui permettrait de faire coïncider l'activité humaine (qu'il assimilait à la production, elle-même étant comprise comme « création¹»), avec « la transformation du milieu ». Ce qui signifie que, pour lui, la forme d'agir capable de transformer le monde est la production « commune et sociale » - c'est-à-dire, « communiste » - qui, rompant avec la production capitaliste, pourrait accomplir « l'émancipation universellement humaine² ». Or, nous avons remarqué que cette conception de l'agir critique transformatif (c'est-à-dire,

¹ RICEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 76 : « L'usage que fait Marx du concept de création ouvre au concept de production un champ beaucoup plus large que celui de l'économie. [...] Pour le jeune Marx, le concept de production est déterminé par la création et non l'inverse. »

² MARX, Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction, op. cit., p. 103.

révolutionnaire) reposait sur une vision à la fois démiurgique et téléologique de l'action humaine, qui pourrait résulter d'une confusion entre les notions d'action et de production ou, pour le dire avec Hannah Arendt, d'une confusion – caractéristique, selon elle, non seulement de l'approche marxienne, mais de la modernité dans son ensemble – entre le fait d'agir politiquement et celui de « fabriquer » l'histoire. Une confusion qui s'exprime communément selon elle dans l'expression « la fin justifie les moyens » - la production ou la fabrication étant des activités instrumentales qui requièrent l'usage de moyens en vue de l'obtention d'une fin fixée à l'avance -, ou encore dans l'adage selon lequel « on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs », dont nous avons constaté l'irresponsabilité politique et la faiblesse éthique.

Il semble pourtant que cette acception de l'action soit toujours dominante, non seulement chez les acteurs politiques et révolutionnaires, mais aussi chez les théoriciens critiques. Il faut dire que l'action entendue comme production ou fabrication (c'est-à-dire, comme une activité ayant un commencement et une fin déterminée à l'avance¹) a effectivement attesté, jusqu'à nos jours, d'une certaine efficacité : celle dont nous avons vu que se réclamait la raison utilitaire, et dont l'extractivisme et le productivisme apparaissent comme les applications économiques et sociales les plus abouties et les plus partagées par les sociétés humaines. Pour autant, cette confusion recèle un problème, qui ne tient pas seulement à la faute éthique qu'elle renferme – une faute qui est en train de nous mener à la catastrophe écologique, puisqu'elle « justifie la violence faite à la nature au nom des matériaux qu'elle permet de conquérir », chaque chose et chaque être étant, au bout du compte, jugés « en termes de convenance et d'utilité pour le produit ou le résultat final désiré, et rien d'autre² » -, mais un problème qui tient aussi à ce que cette confusion empêche l'humanité de reprendre possession de sa puissance d'agir. Car dans la confusion entre l'action et la fabrication se loge la logique qui subsume la vie sous le calcul. Or, comment espérer, alors qu'un abîme sépare la rationalité numérique de la complexité du vivant - qui, en tant que système auto-poïétique dont les organismes se créent, se renouvellent et se transforment spontanément, ne sera jamais réductible à la somme de ses particules matérielles -, comment espérer agir dans le vivant en adoptant une attitude théorico-pratique qui isole, immobilise et réduit les phénomènes de la vie pour en faire des « données » manipulables et optimisables ?

Dans *Critique du travail* (1987), Jean-Marie Vincent pointe le paradoxe que recèle, depuis Marx et la tradition marxiste, le concept de communisme qui prétend renverser le capitalisme tout en conservant « le monde social productif tel que fabriqué par le capitalisme », et en

¹ *Ibid.*, p. 643 : « La fabrication se distingue de l'action en ce qu'elle a un commencement défini et une fin qui peut être fixée d'avance. »

² ARENDT, Hannah, « Travail, œuvre, action », *op. cit.*, p. 17 : « La fin justifie la violence faite à la nature afin de conquérir le matériau, comme le bois justifie qu'on tue l'arbre, comme la table justifie qu'on détruise le bois. [...] Ainsi juge-t-on ici de chaque chose et de chacun en termes de convenance et d'utilité pour le produit final désiré, et rien d'autre. »

particulier « le travail tel qu'il s'est développé à partir de la révolution industrielle¹». En effet, si Marx a opposé au mode de production capitaliste le mode de production « commune et sociale » propre au communisme, il n'a pas contredit le primat que le capitalisme avait donné à la production par rapport aux autres activités sociales. Dès lors, « la restructuration du monde social, conçue essentiellement comme nouvelle organisation des forces productives et non comme une redistribution-transformation de celles-ci ressemble fort, selon Jean-Marie Vincent, à une réappropriation de la société présente par ceux qui en sont dépossédés aujourd'hui, sans que ses assises soient bouleversées pour autant de fond en comble²». Pour sortir de cette impasse, l'agir critique doit, comme l'a énoncé André Gorz, non seulement libérer la production, « mais aussi se libérer de la production en cessant d'en faire l'axe de gravitation des activités sociales et de l'action des individus³».

En abandonnant la confusion action = production (ou fabrication), il s'agit, pour la critique interstitielle, de concevoir une praxis qui renouerait avec l'indétermination propre à ce que Hannah Arendt nomme « l'action » qui, si elle peut avoir un commencement (visible après-coup), ne saurait avoir de fin⁴. Il s'agit, autrement dit, de concevoir une pratique critique qui, ayant renoncé à se fixer une finalité comprise comme un accomplissement – autrement dit, ayant renoncé à l'idée d'une lutte *pour* une « cause » -, et ayant écarté l'idée qu'un ordre arithmétique ou moral pourrait triompher de la contingence propre aux affaires humaines, réintroduirait dans l'action un principe de liberté qui ne se réduirait pas au libre-arbitre ou au choix rationnel (celui du consommateur ou du « profil »), mais qui se comprendrait comme ce qui, « à l'intérieur de la vaste nécessité de l'univers physique », permet aux hommes et aux femmes *pris dans le vivant, pluriels et interdépendants* de « se frayer un passage vers la série indéfinie des possibilités qui s'étend jusqu'aux confins les plus éloignés de la vie subjective⁵».

« Bricoler dans l'incurable » : ainsi pourrait être nommé cet agir propre à la critique interstitielle. Une formule que nous empruntons à Emil Cioran (1911-1995) qui proclame, dans l'un de ses *Syllogismes de l'amertume* (1952) : « être moderne, c'est bricoler dans l'incurable⁶». Si nous avons vu que l'époque moderne s'était plutôt caractérisée par un rapport démiurgique et téléologique au monde, nous n'écartons pas la possibilité de faire nôtre la totalité de son

¹ VINCENT, Jean-Marie, *Critique du travail*, op. cit., p. 112.

² *Ibid.*, p. 113.

³ GORZ, André, « Leur écologie et la nôtre », op. cit. C'est moi qui souligne. Notons qu'une telle libération implique, fondamentalement, une rupture avec ce que l'on peut considérer comme le présupposé ontologique de la pensée de Marx, à savoir l'idée que l'être serait un processus de production.

⁴ ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme moderne*, op. cit.

⁵ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 15.

⁶ CIORAN, Emil, *Syllogismes de l'amertume*, 1952, Paris, Gallimard, coll. Poche, 1987, p. 27.

syllogisme dans la mesure où, comme nous l'avons évoqué, il n'est pas exclu que notre autoproclamée « postmodernité » ne constitue pas tant une rupture avec la modernité que son prolongement. Néanmoins, ce qui nous intéresse tient essentiellement à ces trois mots - « bricoler »/ « dans »/ « l'incurable » - qui contiennent des évocations immédiates qui font de la formule une métaphore éclairante pour notre recherche.

La première impression qui se dégage de ces trois mots est celle d'un *agir modeste*. Car « bricoler » est un mot familier, qui désigne une activité banale, à la portée de tous, en particulier des plus humbles (puisqu'elle est davantage pratiquée par ceux qui, ayant peu de revenus, fabriquent ou réparent eux-mêmes les objets dont ils ont l'usage) ou des « marginaux » (puisqu'elle est davantage pratiquée par des personnes âgées ou oisives qui disposent de temps pour se consacrer à ce *hobby*). Par extension, « bricoler » caractérise des activités menées « en amateur » (et non en tant que « professionnel » ou « expert »), et des opérations qui consistent à « faire avec » des situations ou à « arranger » des configurations avec plus ou moins d'ingéniosité (prenant alors un sens proche de « se débrouiller » ou de « bidouiller »). Autant dire qu'il désamorce toute velléité de grandeur et même de maîtrise dans l'action. Contrairement à la science ou à l'ingénierie qui prétendent dominer leur objet, le bricolage ne permet jamais que de faire ce que l'on peut avec les moyens du bord. « L'incurable », quant à lui, fait disparaître toute ambition finaliste : puisqu'il n'y a pas de guérison envisageable, il n'y a ni certitude à découvrir ni perfection à établir, pas plus qu'il n'y a de sortie de crise à envisager. Enfin, la préposition « dans » dissipe, en inscrivant l'action à l'intérieur de ce qui n'est pas guérissable (en l'occurrence, le « vivant », le « milieu », ou encore « monde-nature »), elle dissipe toute tentation de surplomb aussi bien que toute perspective théologique cachée à l'aune de laquelle pratiquer la critique.

Un tel rapport à l'action implique-t-il nécessairement une forme de conservatisme, voire de fatalisme ? Autrement dit, « bricoler dans l'incurable » signifie-t-il renoncer à transformer le monde ? C'est l'une des questions que nous devons élucider.

Le deuxième effet de l'expression « bricoler dans l'incurable » est un déplacement radical de l'agir humain hors de « la tentation de l'Un¹ », que réalise son inscription immédiate *dans un rapport à la pluralité et à la contingence*. En effet, les limites posées par une action dont on pressent qu'elle ne peut être qu'approximative et imparfaite, et par un « milieu » ou un contexte - le « monde-nature » - dont il est annoncé qu'il ne deviendra jamais « le meilleur des mondes », ces limites effacent aussitôt l'illusion selon laquelle une action univoque pourrait mener à l'édification d'un système total et définitif. Comme si ces trois mots rappelaient l'opiniâtre

¹ LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*, op. cit.

inconsistance de la situation dans laquelle se déploie toujours l'agir humain et le ramenaient immédiatement à son irréductible pluralité – l'humble « agent du bricolage » n'ayant certainement plus grand-chose à voir avec « le grand homme » hégélien ni même « le sujet autonome » des Lumières, mais s'incarnant plus vraisemblablement dans une multitude d'agents inter-dépendants (qui ont d'ailleurs peut-être vocation à n'être pas seulement des « acteurs », mais aussi des « spectateurs » qui, par leur regard, pourraient faire surgir collectivement le sens des événements).

Enfin, « bricoler dans l'incurable » suggère l'idée d'*un agir faillible*, c'est-à-dire un agir ouvert aux erreurs et aux « ratés », non seulement dans le sens où il les intègre comme une possibilité négative – celle d'échouer à la tâche que l'on s'est donnée – mais aussi dans celui où il les insère comme des facteurs de son déploiement. À la manière des sœurs Tatin avec leur tarte, l'agir conçu comme un « bricolage dans l'incurable » pourrait trouver dans l'erreur de quoi manifester sa puissance, s'avérant alors particulièrement fidèle à l'activité « pathologique¹» du vivant, dont les mutations à l'origine de l'évolution reposent précisément sur la bizarrerie ou la déviation, c'est-à-dire sur l'« échec à transmettre fidèlement²» (l'apparition de formes nouvelles n'étant en définitive que le résultat d'anomalies dans le processus de transmission génétique). Et ajoutons qu'un tel agir pourrait, en se concevant comme tâche incertaine et tâtonnement incessant, et en se tenant prêt à tirer parti, en les recyclant subversivement, de ses propres échecs comme des « ratés du système » : ceux du présent (ce qui n'est « actualisé », ce qui ne se retrouve pas dans la mémoire numérique) aussi bien que ceux du passé (ce qui n'a pas abouti, ce qui a été vaincu) -, un tel agir pourrait être particulièrement conforme à l'idée d'une critique comprise comme sauvetage ou, pour reprendre les mots de Stéphane Mosès, comme « tentative d'éviter le naufrage et l'engloutissement de tout, y compris des débris éclatés³».

Il va sans dire que cet agir soulève d'ores et déjà de nombreuses questions. Outre celle d'un éventuel conservatisme, revenons sur celle de son agent, pris dans la contingence et comme noyé dans la pluralité. Faut-il une décision, ou même une intention, pour que se déclenche le « bricoler dans l'incurable » ? Ou bien ce mouvement est-il spontané, à l'image du mouvement auto-poïétique du vivant ? Et, si des agents d'une telle praxis devaient effectivement exister, faut-il les concevoir comme des « trajets », dont nous avons postulé qu'ils avaient à se substituer aux sujets modernes pour, se laissant traverser par « les autres » et par le « monde-nature », maintenir le mouvement de la pensée critique ? Mais, quand même nous admettrions que de multiples

¹ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 62 : « Si utile que [la mutation] se trouve être, en tant que déviation par rapport à la norme, elle est « pathologique ». »

² *Ibid.* : « Une mutation est un dérangement dans la stabilité, lequel a pour résultat l'échec à transmettre fidèlement. »

³ MOSÈS, Stéphane, *Un retour au judaïsme*, op. cit., p. 13.

« agents-trajets » soient bien les « auteurs » d'actions tâtonnantes et asymétriques, cette multitude d'actions peut-elle prendre la forme d'un agir collectif capable de rendre consistante une situation donnée ? Est-elle capable, en d'autres termes, de produire un événement et, ce faisant, de transformer le cours des choses ? L'une des clés de ces interrogations se trouve sans doute dans la question du *sens* donné au monde (sous-partie 1). C'est à partir de cette réflexion que nous essaierons d'esquisser une approche du bricolage comme *chemin*, c'est-à-dire comme « manière de faire » capable de contribuer à l'émergence d'un monde plus viable et plus désirable (sous-partie 2).

1. S'ouvrir aux possibles du monde

« La praxis est devenue un animal sacré¹ » déclarait Theodor Arno en 1969, déplorant « l'esprit de sérieux » qui habitait l'action militante des étudiants de l'époque. Ce qu'il leur reprochait n'était pas tant le fait de vouloir changer l'ordre des choses que de prétendre que seul l'accomplissement de leur but, seule *l'effectivité matérielle* de leur action avait de la valeur. Il leur reprochait, autrement dit, de délaissier l'expérience et de mépriser la théorie au profit de « l'action pure », cet « outrage projeté sur le ciel étoilé au-dessus de nous² ». Un reproche qu'il adressait d'ailleurs plus largement au « pragmatisme américain » et à « l'esprit » de son temps, caractérisés selon lui par « l'hostilité à la théorie et son bannissement par une impatience qui voudrait changer le monde sans avoir à l'interpréter³ ».

Marx, qui a pourtant été un grand interprète du monde, a certainement contribué à enraciner l'idée que la critique devait cesser d'interpréter le monde et se consacrer à l'« action pure ». Et, plus de deux cents ans après lui et cinquante ans après le constat d'Adorno, la praxis, l'activité « pratiquement critique » censée réorganiser la vie sociale et le monde matériel, est plus « fétichisée⁴ » que jamais sous la forme d'une « action pure » qui prétend tourner le dos à la contemplation. Une contemplation dont Adorno rappelle pourtant que, « non violente », elle est la « source de tous les bonheurs de la vérité, du fait que le sujet ne cherche pas à annexer son objet : proximité dans la distance⁵ » (« contre » mais « tout contre », pourrions-nous dire). Il se pourrait en tout cas qu'en opposant l'action à l'interprétation et en cantonnant alors l'interprétation à la démarche théorique, Marx et ses successeurs soient passés à côté de deux observations importantes. La première est celle de *la dimension proprement agissante de la théorie*, non seulement parce que l'herméneutique « donne à voir » une réalité qui n'existe pas complètement tant qu'elle n'est pas connue et reconnue, mais aussi parce que, comme le rappelle John Holloway, « la théorie est une pratique de vivre » : elle fait partie de « la lutte quotidienne pour vivre dans la dignité⁶ » et n'a, par conséquent, « pas besoin de franchir un abîme pour se convertir en pratique⁷ ». La deuxième observation qui a pu leur échapper est *la fonction*

¹ ADORNO, Theodor W., « Marginalia to Theory and Praxis », *op. cit.*

² ADORNO, Theodor, *Minima Moralia*, *op. cit.*, §54, p. 121.

³ ADORNO, Theodor W., « Marginalia to Theory and Praxis », *op. cit.*

⁴ *Ibid.* : « La praxis fétichisée devient un obstacle à son propre but. »

⁵ ADORNO, Theodor, *Minima Moralia*, *op. cit.*

⁶ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p. 157.

⁷ *Ibid.*, p. 154. Nous pourrions ajouter, avec Miguel Benasayag et Bastien Cany, que « La connaissance participe à la production du rapport en même temps qu'elle le modifie » (cf. BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, *op. cit.*, p. 81).

éthique cruciale de la théorie pour ce qui concerne la conduite de la pratique, puisque la théorie n'est autre, pour Theodor Adorno, que « la garantie de liberté au milieu de l'absence de liberté¹ ».

Finalement, la onzième thèse sur Feuerbach qui a provoqué le questionnement à l'origine de notre travail n'est peut-être pas la plus inspirée ni la plus profonde qu'ait formulé le philosophe de Trèves. Était-ce par esprit de provocation ou par recherche de l'effet de style² ? Toujours est-il que la manière dont il l'a rédigée induit une opposition entre l'activité critique et la démarche interprétative, et plus fondamentalement entre la *vita activa* et la *vita contemplativa*, donnant d'autorité le primat à la première : le « ne que » des « philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières » discrédite la démarche herméneutique, le point-virgule établit une rupture brutale entre les deux propositions, et « ce qui importe, c'est de le transformer » s'impose comme un mot d'ordre impératif. S'il avait écrit « en l'interprétant, les philosophes ne doivent plus seulement chercher à comprendre le monde mais aussi à le transformer », il aurait pu tout aussi bien établir un lien indéfectible entre la théorie et la pratique critique, sans pour autant installer un antagonisme qui allait s'avérer si dommageable, tant pour la théorie critique, qui a dû constamment depuis se justifier par rapport à « l'action pure », que pour la praxis, qui a pu se priver d'explorer la puissance d'un agir ne consistant pas à maîtriser ou à dominer la situation et les circonstances (pour les transformer), mais d'abord à s'ouvrir à ce qu'elles recèlent, à s'ouvrir à leurs possibles pour faire avec eux (et espérer, ce faisant, transformer occasionnellement et provisoirement le monde).

Contre une *praxis d'ingénieur* qui prétend se saisir d'un « monde-objet » pour le remplacer par un « autre monde » produit par des hommes nouveaux organisés dans d'autres rapports sociaux³, nous proposons une *praxis de bricoleur* qui se vivrait comme une expérience menée à l'intérieur du « monde-nature ». Un monde qui, bien qu'irréremédiablement défectueux, renferme des possibles qu'il s'agit de donner à voir (pour les faire exister), de conserver et de collectionner comme des matériaux précieux (dont certains devront sans doute être « réparés »), et d'agencer de la manière la plus harmonieuse pour les faire coïncider, occasionnellement et provisoirement, avec un monde meilleur qui ne sera jamais « le meilleur des mondes ». À l'image de Wall-E (annexe 12), le petit robot du film d'animation éponyme⁴ qui, chargé de nettoyer une Terre

¹ ADORNO, Theodor W., "Marginalia to Theory and Praxis", *op. cit.*

² Le philosophe Cornelius Castoriadis (1922-1997) parle d'une « lueur aveuglante » attachée à la onzième thèse (cf. CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, coll. Essais, 1999, p. 97).

³ FISCHBACH, Franck, *Philosophies de Marx*, *op. cit.*, p. 38 : « Ce que le nouveau matérialisme de Marx est à même de concevoir, c'est l'unité du changement de circonstances et de l'activité humaine, c'est-à-dire à la fois le fait que l'activité humaine change les circonstances et le fait que cette activité est elle-même modifiée par les circonstances. »

⁴ WALL-E, réalisé par Andrew Stanton, USA, Pixar Animation Studio, 98mn, 2008. L'action se déroule en 2805, alors que les derniers représentants de l'humanité, embarqués pour une croisière intersidérale, ont quitté la Terre depuis quelques siècles en espérant que les robots nettoyeurs qu'ils y avaient laissé parviendraient un jour à rendre leur planète à nouveau habitable.

rendue invivable par les déchets des humains, décèle dans de vieilles ampoules, de vieux fouets mécaniques ou de vieux *rubik's cube* une poésie et une dimension symbolique qui rendent la planète de nouveau habitable (et qui, par ailleurs - mais peut-être les deux effets sont-ils liés ? -, le rendent, lui, quincaillerie électronique obsolète, apte à l'amour), il s'agit de devenir les chiffonniers d'un « monde-nature » saturé et surexploité et de découvrir, au milieu des rebuts de l'humanité et des restes d'une biodiversité épuisée, des trésors dont la valeur, l'usage et la force tiendront au regard que nous poserons sur eux (c'est-à-dire, à notre capacité d'interprétation), au détournement subversif que nous saurons en faire (c'est-à-dire, à notre capacité à « braconner »), et à la manière dont nous saurons les intégrer à un monde commun (c'est-à-dire, à notre capacité d'« appartenance »).

Une telle pratique s'annonce radicalement éloignée, non seulement du rapport extractiviste et productiviste au monde, mais aussi de tout rapport fonctionnaliste (dont procède notamment l'appareil algorithmique) fondé sur un « transparentisme » érigeant un « ordre du plein » vidé de symbole où, tout étant dit et montré sous l'éclairage écrasant d'une lumière blanche, il n'y a plus rien à interpréter mais simplement à optimiser le comportement des choses et des êtres vivants. Elle se démarque également de la « petite éthique » qui cantonne l'agir à de micro-disciplines dictées par des normes (qu'elles soient extérieures, intériorisées, ou intérieures). Enfin, elle suppose des agents « dupes », c'est-à-dire *pris* dans le milieu et la structure et qui, non seulement habitent et prennent part au monde, mais *sont* du monde¹. Par son mouvement d'ouverture aux possibles du monde, l'agir qui consiste à « bricoler dans l'incurable » se présente comme *une rencontre pratique avec le réel, articulant distance et croyance au monde*. Une distance qu'il ne faut pas comprendre comme une position de surplomb mais comme un « jeu », un champ de tensions grâce auquel le réel pourrait se mettre à « jouer » avec les possibles du monde. Et une croyance qu'il ne faut pas comprendre comme une foi aveugle ou servile mais comme un saut dans l'inconnu, une confiance² donnée au monde qui se dérobe.

1.1. L'interprétation critique du monde

« L'idée de la science est la recherche, celle de la philosophie est l'interprétation » écrivait Theodor Adorno au début des années 1930. Il ajoutait que cette dernière devait, tout en recherchant la vérité, « procéder continuellement de manière interprétative, sans jamais posséder la clé de l'interprétation », rien ne lui étant donné de plus « que des indications

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, 1945, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Quarto, 2010, p. 663-664 : « Le monde que je distinguais de moi comme somme de choses ou de processus liés par des rapports de causalité, je les redécouvre « en moi » comme horizon permanent de toutes *cogitationes*, et comme une dimension par rapport à laquelle je ne cesse de me situer. »

² MARZANO, Michela, *Éloge de la confiance*, *op. cit.*, p. 22 : « La relation de confiance oblige à un « saut » dans l'inconnu. »

fugitives, évanescences, dans les figures énigmatiques de l'étant et dans leurs étranges enchevêtrements¹». Telle pourrait être la première tâche de la pratique critique comprise comme un bricolage : non pas établir des certitudes à partir desquelles l'humanité pourrait s'émanciper des contraintes de la nature et d'un ordre social donné pour se transformer et ainsi changer le monde - cette mission étant dévolue, selon le théoricien critique, à la science -, mais *participer* au monde en l'interprétant, sans jamais prétendre en donner le sens une fois pour toutes, mais en l'actualisant continuellement. Une tâche que l'on peut rapprocher de ce que le poète et théoricien du surréalisme André Breton (1896-1966) nommait « la position politique du surréalisme », qui consistait selon lui à « unir, au moyen d'un nœud indestructible, un nœud dont nous aurons passionnément cherché le secret pour qu'il soit indestructible, l'activité de transformation à l'activité d'interprétation²».

Curieusement, alors que s'est installée depuis quarante ans ce que Gianni Vattimo nomme une « hégémonie de l'herméneutique³», la critique à vocation transformative n'a pas suffisamment reconnu, nous semble-t-il, l'importance de ce « nœud indestructible » (pas plus qu'elle n'a, par conséquent, officiellement rompu avec la onzième thèse sur Feuerbach). Selon le philosophe spécialiste de Nietzsche et de Heidegger, l'hégémonie de l'herméneutique - c'est-à-dire, le règne d'une philosophie faisant droit à la dimension symbolique et non à la seule logique des choses - aurait succédé depuis les années 1980 à celle du marxisme puis du structuralisme, s'affirmant comme la nouvelle *koinè* - la nouvelle « langue commune » - de la philosophie⁴. Pourquoi, si tel est bien le cas, la réflexion critique contemporaine n'a-t-elle pas davantage exploré la possibilité d'une praxis consistant à unir indissociablement l'activité de transformation à celle d'interprétation ? Pourquoi la théorie critique semble-t-elle garder ses distances à l'égard de l'herméneutique ?

Plusieurs raisons peuvent expliquer cette méfiance. L'une d'elle tient peut-être à ce que les « horizons troublés » qui médiatisent notre rapport critique au monde pourraient limiter par avance l'interprétation des événements susceptibles de surgir dans le monde. Une autre tient sans doute au fait que l'activité d'interprétation peut être suspectée de conservatisme, non

¹ ADORNO, Theodor W., *L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. collectif élèves de l'ENS, Paris, Éditions rue d'Ulm/ Presses de l'école normale supérieure, 2008, « L'actualité de la philosophie », 1931, p. 7-29, p. 16-17.

² BRETON, André, *Position politique du surréalisme*, Paris, éditions du Sagittaire, 1935, p. 41.

³ VATTIMO, Gianni, *Éthique de l'interprétation*, 1989, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, chapitre 3, p. 45-58.

⁴ *Ibid.*, p. 45 : « Naturellement, on ne « prouve » pas que, dans les années auxquelles on vient de faire allusion, « il y a eu » hégémonie du marxisme et du structuralisme et que, aujourd'hui, « il y a » hégémonie de l'herméneutique. L'affirmation de l'herméneutique en tant que *koinè* soutient seulement [...] que, de même que par le passé une grande partie des discussions en philosophie, en critique littéraire ou en méthodologie des sciences humaines étaient conduites en référence avec le marxisme ou le structuralisme – dont elles ne partageaient d'ailleurs pas toujours les thèses - de même, aujourd'hui, c'est l'herméneutique qui occupe cette position centrale. ». L'auteur évoque, parmi les penseurs qui avaient installé cette hégémonie, les représentants de la philosophie continentale (opposée à la philosophie analytique), tels John Dewey (1859-1952), Richard McKay Rorty (1931-2007) ou Paul Ricœur (1913-2005), et surtout Martin Heidegger (1889-1976).

seulement depuis que Marx l'a opposée à l'activité de transformation, mais aussi, plus fondamentalement, parce que l'interprétation se présente comme une pratique remémorative, et non spéculative. En effet, il s'agit par l'interprétation d'élucider ce qui arrive, mais surtout de ré-élucider ce que nous avons reçu de la tradition ou de l'histoire : « formes, valeurs, langage, « erreurs » qui nous ont été transmises par l'humanité du passé¹». Dès lors, comprise comme « organe de reconstitution de la continuité de la langue historico-naturelle d'une communauté²», elle pourrait toujours courir le risque d'être ramenée à une défense de « ce qui a été », c'est-à-dire à un conservatisme ou un traditionalisme. C'est effectivement sans doute un danger, qui rejoint la menace du renoncement dont nous avons vu qu'elle pesait sur un agir prenant la forme d'un « bricolage dans l'incurable ». Si nous pensons, comme Gianni Vattimo, qu'un tel risque peut être dépassé par la capacité que recèle l'herméneutique à « mettre l'accent sur l'appartenance de l'observateur à un horizon commun, et sur la vérité comme événement qui « met en œuvre » et « modifie » en même temps l'horizon³» (au sens de « ce qui est à venir ») – ce qui revient à dire qu'il faut peut-être d'abord « savoir acquiescer au monde avant d'entreprendre de le changer⁴» -, admettons qu'il explique sans doute en partie la réserve de la critique transformative vis-à-vis de l'activité interprétative du monde.

Comment dissiper ce malaise et permettre à la critique interstitielle d'explorer l'efficacité de l'interprétation qui, si elle n'est pas capable d'abolir la réalité, peut participer à « la construction de la figure du réel » qui précède toujours, selon Adorno, « l'exigence de sa transformation⁵ » ? Et comment déployer une praxis dont le geste transformateur ne se situerait pas seulement dans « l'action pure » (la grève, la révolte, l'émeute) mais aussi dans « le jeu de l'énigme⁶ » que l'interprétation établit avec le réel dont, ce faisant, elle anime les possibles ?

Peut-être pourrions-nous nous inspirer d'une discipline qui a accordé un rôle transformatif essentiel à l'interprétation – une discipline qui était familière au surréalisme, ce qui explique peut-être qu'André Breton ait su déceler l'importance politique de l'interprétation - à savoir, la psychanalyse ? En effet, avec sa théorie de l'interprétation des rêves, Sigmund Freud n'a pas seulement mis au jour l'activité onirique qui vise à « déguiser et à traduire le désir du rêveur⁷ ». Il a aussi découvert *la performativité du travail d'interprétation* qui, en révélant la métaphorisation

¹ *Id.*, p. 43.

² *Id.*, p. 42.

³ *Id.*, p. 51.

⁴ BÉGOUT, Bruce, *De la décence ordinaire, court essai sur une idée fondamentale de la pensée de George Orwell*, Paris, Allia, 2008, p. 41.

⁵ ADORNO, Theodor W., « L'actualité de la philosophie », *op. cit.*, p. 21 : « Ce n'est certes pas dans le concept qu'est abolie la réalité ; mais dans la construction de la figure du réel suit à coup sûr promptement l'exigence de sa transformation réelle. »

⁶ *Ibid.* : « Le geste transformateur du jeu de l'énigme – non la simple solution en tant que telle -, fournit le seul modèle de solutions dont dispose la praxis matérialiste. »

⁷ L'HEUILLET, Hélène, *La psychanalyse est un humanisme*, Partis, Grasset, coll. Nouveau collège de philosophie, 2006, p. 79.

ou le déplacement (toujours spécifique à chaque sujet), « donne son sens¹ » au rêve et, ce faisant, « avertit » le sujet de son désir². Dans *L'interprétation du rêve* (1899), il présente le rêve comme le symptôme de pensées inconscientes exprimées de manière imagée³. L'interprétation de cette « image » repose alors sur les associations libres du rêveur qui se font, comme le précise Hélène L'Heuillet, non pas « selon le sens » mais « selon la lettre », comme dans un rébus⁴. Il s'agit, pour « l'homme qui s'auto-observe » de se laisser porter par le langage (autrement dit, d'en être « dupe »), pour laisser surgir les « représentations involontaires⁵ » qui lui révéleront son désir.

Nous pouvons dégager trois enseignements de ce processus. Le premier est la confirmation de la performativité de l'activité d'interprétation, puisqu'en interprétant son rêve, le rêveur, renseigné sur son désir, devient en mesure de s'y ouvrir (ce qui peut, littéralement, changer sa vie). Le deuxième enseignement est que l'interprétation se distingue de la méthode d'analyse rationnelle mise en œuvre par la tradition critique, au point qu'elle nécessite même, selon Freud, le « débranchement du sens critique⁶ » du patient (ce que permet la position allongée, les yeux fermés, etc.). Dès lors, si l'activité d'interprétation peut être l'une des voies par lesquelles déployer une praxis propre à la critique interstitielle, elle pourrait s'annoncer paradoxalement comme un agir critique *contre* le penser critique. Pour manifester sa puissance d'agir, l'interprétation critique doit-elle réprimer la pensée critique qui compte et qui juge⁷ (et qui, ce faisant, risque de passer à côté de la dimension symbolique du monde) ? Laissons pour l'instant cette question ouverte, et retenons cette idée d'un agir qui consiste, non pas à poursuivre matériellement le travail de la pensée, mais plutôt, si l'on reprend l'analyse de Freud, à « travailler comme une bête », c'est-à-dire « avec autant d'endurance, mais également en se souciant aussi peu du résultat⁸ ». Ce qui nous conduit à un troisième enseignement : parce qu'elle « laisse tomber les représentations de but visé⁹ » qui commandent ordinairement l'agir – autrement dit, parce qu'elle sort du cadre conceptuel moyens-fins -, l'activité d'interprétation s'inscrit pleinement dans l'agir conçu comme un bricolage. Elle se présente même comme un « bricolage dans l'incurable » puisque, si la psychanalyse est bien une « cure » qui peut aider le sujet de

¹ FREUD, Sigmund, *L'interprétation du rêve*, 1899, td. J-P. Lefebvre, Paris, Seuil, 2010, p. 133 : « Interpréter un rêve, c'est lui donner son sens. »

² L'HEUILLET, Hélène, *La psychanalyse est un humanisme*, op. cit., p. 27 : « Les actes manqués et les rêves ne sont pas des messages des dieux, mais ils avertissent le sujet de son désir. ». Le rêve représente, selon Freud, la satisfaction (déguisée) du désir refoulé (les cauchemars se présentant comme une censure de la conscience), cf. FREUD, Sigmund, *L'interprétation du rêve*, op. cit., chap. III, p. 161-172.

³ *Ibid.*, p. 549.

⁴ L'HEUILLET, Hélène, *La psychanalyse est un humanisme*, op. cit., p. 80.

⁵ FREUD, Sigmund, *L'interprétation du rêve*, op. cit., p. 571.

⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁷ *Id.*, p. 549 : Le rêve « ne pense, ne compte, ne juge absolument pas : il se borne à redonner une forme différente. »

⁸ *Id.*, p. 565 : Freud cite le physiologiste, médecin et épistémologue Claude Bernard (1813-1878).

⁹ *Id.*, p. 569.

l'inconscient à aller vers son désir, elle ne prétend pas - contrairement aux neurosciences, par exemple - le « guérir » ni même le soulager du manque, de la frustration ou de la souffrance¹.

En définitive, la praxis entendue comme « interprétation critique du monde » pourrait se présenter comme une activité de dotation de sens à un monde qui recèle une dimension donnée et visible (saisissable par la raison) et une dimension symbolique et cachée (discernable par l'interprétation). Comme l'interprétation psychanalytique, l'interprétation critique ne peut que surgir du discours, et comme l'interprétation psychanalytique, elle ne doit jamais prétendre donner un sens unique et normatif – le monde, pas plus que le rêve, ne devant être conçu comme un message « chiffré » demandant à être « décrypté » de manière univoque et universelle –, mais elle doit sans cesse « reprendre et repenser, dans des contextes nouveaux, les formes qui surnagent² ». Autrement dit, l'interprétation critique du monde pourrait se révéler être l'activité propre au *spectateur* qui fait entrer ce qu'il « voit » - événements présents, mais aussi formes sociales et historiques qu'il s'agit de réinterpréter - dans le champ de ce qui prend du sens pour les humains (un sens qui reste toujours ouvert et à réactualiser).

Comment se déroule ce processus de dotation de sens ? Et qui sont ces spectateurs qui font surgir le sens de l'événement, non pas en observant ou en enregistrant un fait ou une situation, mais en les racontant ? Comment se concrétise cette activité qui consiste, pour des « spectateurs-narrateurs » à la fois *pris* et *mis en jeu* par un contexte donné, à *raconter* un événement et, ce faisant, à s'en trouver transformés ? Et en quoi cette transformation transforme-t-elle le monde ?

Contexte et situation : ce qui se manifeste

À la manière du sujet de l'inconscient, qui est pris et tissé dans le langage, le « spectateur-narrateur » à qui revient la tâche d'interpréter le monde est pris et tissé dans ce que nous avons appelé jusqu'à présent le « milieu » - cette tresse où se mêlent « nature » et « monde » aussi bien que « monde vivant » et « monde vécu » -, et que nous pouvons aussi nommer « le contexte » ou « la contextualité », à l'instar de Mark Hunyadi qui les définit comme « le fait d'être tissé au monde, pour l'humain³ ».

« Le contexte donne tout, y compris la puissance de le critiquer, ou d'y résister⁴ » précise le philosophe, indiquant par là qu'il ne doit pas être compris comme le « sol » de la critique – sur lequel elle devrait se fonder en le diagnostiquant, et qu'elle devrait, dans une perspective

¹ L'HEUILLET, Hélène, *La psychanalyse est un humanisme*, op. cit.

² MOSÈS, Stéphane, *Un retour au judaïsme*, op. cit., p. 56.

³ HUNYADI, Mark, *L'Homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, les éditions du cerf, 2012, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

révolutionnaire, « abolir », pour le remplacer par un sol plus sain -, mais comme son « ciment » : ce dans quoi elle est prise et ce dont elle est constituée. En outre, en associant la critique à la résistance au donné du contexte – résistance qui est donc donnée en même temps que tout ce qui se donne -, il corrobore l'importance de ce que nous avons identifié comme une praxis *négative* consistant à résister aux faits. Ajoutons qu'il nous permet aussi de préciser le principe d'une articulation dialectique, posée par Paul Ricœur, entre l'idéologie – dont nous pouvons maintenant dire qu'elle ajoute de la « viscosité » au ciment contextuel, nous y faisant ainsi adhérer d'avantage – et l'utopie – qui y fait des trous par lesquels la critique peut s'engouffrer. Au bout du compte, il conforte l'importance de ce que nous avons nommé *le milieu* dans lequel est plongé la critique, et confirme donc qu'elle ne doit pas chercher à s'en dégager, mais qu'elle doit au contraire y puiser son énergie vitale et transformatrice. Un « milieu » ou un « contexte » qui apparaissent finalement comme « une mer dont les hommes seraient des vagues. À peine ont-elles pris une forme fugitive, qu'elles changent à nouveau et sont englouties¹».

De ceci, nous retenons deux choses. D'abord, l'idée selon laquelle l'activité d'interprétation se distingue radicalement de l'activité de création en ce qu'elle n'invente ni ne crée rien « de zéro », mais donne à voir et interprète ce qui est *déjà-là* dans le contexte où elle se situe (y compris, donc, les possibles qui y sont enfouis). Ce qui signifie que, pour la critique interstitielle, *tout a déjà commencé* : « il n'y aura pas de fondation, on n'arrêtera pas le cours du monde pour le commencer²». Ensuite, le fait que ce contexte qui forme le ciment de la critique n'est pas stable mais qu'il change sans cesse, en même temps que les hommes et les femmes qui en sont tissés et qui, naissant, vivant et mourant, adoptant tel ou tel mode de vie et de production, convenant de telles normes ou de telles valeurs puis de telles autres, et accédant à de nouveaux savoirs, le modifient constamment. Deux remarques qui nous conduisent à nous intéresser à l'importance de la prise en compte de la situation pour l'agir critique.

En effet, si le contexte est le bain de ciment liquide dans lequel nous - potentiels « spectateurs-narrateurs » - sommes constamment immergés, la situation est la forme que prend ce bain au moment présent. En d'autres termes, la situation est le contexte tel qu'il apparaît phénoménologiquement : elle est ce qui se manifeste à un instant donné. Selon Hannah Arendt, c'est précisément l'intelligence de la situation – c'est-à-dire, la capacité à la discerner, mais aussi celle de s'y référer pour orienter la pensée et l'action – c'est cette intelligence situationnelle, indispensable à ce qu'elle nomme le jugement, qui distingue l'activité critique et politique de la philosophie. « La critique, au sens de Lessing, prend toujours parti pour le monde et ses intérêts,

¹ HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, op. cit., p. 31.

² NANCY, Jean-Luc, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, op. cit., p. 13.

comprenant et jugeant toute chose en termes de situation dans le monde à un moment donné¹» énonçait-elle ainsi. Et c'est bien de cette manière qu'elle a elle-même expérimenté la pensée et l'action tout au long de sa vie (ne serait-ce, comme elle l'a raconté dans son discours de réception du prix Lessing en 1959, qu'à partir du « choc²» que fut pour elle l'incendie du Reichstag³).

Notons qu'en liant la critique à l'intelligence situationnelle, Hannah Arendt la rattache à une tradition antérieure aux Lumières, puisqu'elle remonte au moins à Aristote qui, avec le concept de *phronèsis* – « sagacité » ou « prudence » -, s'est penché sur cette faculté politique fondamentale consistant à tenir compte de la situation particulière. Pour lui, la *phronèsis* n'est ni une science ni une technique⁴ mais une « vertu⁵» (et même une vertu « exécutive⁶», relative à l'action) qui permet, en se fondant sur « la connaissance des choses particulières⁷» (et non sur celle des lois universelles), d'appréhender avec lucidité « ce qui peut être autrement⁸», c'est-à-dire le contexte contingent dans lequel se jouent toujours les affaires humaines.

À la Renaissance, Machiavel est revenu sur cette réflexion, en faisant de l'articulation entre *virtù* (que l'on peut comprendre comme une forme de *phronèsis* à laquelle serait ajoutée une sorte d'audace virile) et *fortuna* (c'est-à-dire, les circonstances changeantes dans lesquelles les gouvernants doivent savoir discerner et saisir une occasion opportune pour l'action), le cadre de l'action politique et historique. Dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), il expose notamment la thèse selon laquelle les succès politiques et le maintien au pouvoir des princes, de même que la vitalité et la stabilité des gouvernements dépendent de leur capacité à « varier avec le temps », capacité dont il considère que les premiers sont privés par la contrainte de leur nature, et les seconds par la lenteur de leurs institutions⁹. Dès lors, c'est de la « rencontre » entre l'homme d'action (qui aspire à devenir prince ou à le rester) et les « circonstances particulières » du moment que peut surgir, selon lui, la « situation » propice à l'action politique. En posant cette thèse, il a écarté à la fois l'idée d'une volonté humaine toute puissante et celle d'une agitation humaine sans effet. De plus, il a uni l'action politique à la faculté d'appréhender des circonstances particulières sous la forme d'une situation (toujours provisoire) et, le cas échéant, celle de reconnaître et de saisir du moment opportun – le *Kairos* – pour

¹ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 16.

² ARENDT, Hannah, *La tradition cachée*, *op. cit.*, p. 227. Elle évoque aussi cet épisode dans son entretien avec Günter Gaus, en 1964.

³ L'incendie du Reichstag qui a ravagé le siège du Parlement allemand à Berlin, en février 1933 a précédé la suspension *sine die* des libertés civiles et politiques par les nazis. Il a été pour Hannah Arendt, le signe que l'Allemagne et le monde entraient dans de « sombres temps ».

⁴ Le concept de *phronèsis* est lié, chez Aristote, à la distinction qu'il établit entre la production (qui relève de la seule technique) et l'action (qui s'inscrit dans la situation et met en jeu la *phronèsis*), cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, livre VI, 1140a11-20, p. 301.

⁵ *Ibid.*, 1140b23-25 p. 306.

⁶ *Id.*, 1141b2-16, p. 314.

⁷ *Id.*, 1142-a3-16a, p. 319.

⁸ *Id.*, 1140a28-b6, p. 303.

⁹ MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, Livre III, chapitre 9, p. 433-436.

modifier le cours des choses (comme les digues canalisent les « fleuves impétueux¹»). Et c'est bien dans ce cadre que se situe Hannah Arendt lorsqu'elle écrit : « la *virtù* est la réplique de l'homme au monde, ou plutôt à la constellation de la fortune où le monde s'ouvre, se présente et s'offre à lui, à sa *virtù* ; leur jeu indique une harmonie entre l'homme et le monde - qui jouent l'un avec l'autre et triomphent ensemble - qui est aussi éloignée de la sagesse de l'homme d'État que de l'excellence, morale ou autre, de l'individu, et des compétences de spécialistes²».

Un « jeu entre l'homme et le monde » : voilà qui pourrait être une autre façon de qualifier l'agir critique que nous avons désigné comme un « bricolage dans l'incurable ». Les deux formules ayant en commun de rompre avec les représentations héroïques - « la sagesse de l'homme d'État », « l'excellence, morale ou autre, de l'individu » - ou épistocratiques - « les compétences de spécialistes » - que la modernité a associées à l'action, et d'y substituer un mouvement incertain et ludique qui repose sur la sagacité humaine, c'est-à-dire sur la capacité des hommes et des femmes à interpréter « la constellation de la fortune où le monde s'ouvre » - autrement dit, sur leur capacité à expliciter le contexte qui se manifeste à un moment donné sous la forme d'une situation - et à y « répliquer », comme on réplique à un interlocuteur avec qui l'on dialogue, de la manière la plus lucide, la plus juste et la plus harmonieuse possible.

De ces considérations, nous déduisons que l'agir propre à la critique interstitielle doit se concevoir comme un agir situationnel, c'est-à-dire comme un agir dont les enjeux et les problématiques sont toujours donnés par la situation et non fixés par une théorie (ou une idéologie) préalable. Pour l'agir critique, tout doit se jouer à chaque situation³. Aussi les agents de la critique ne doivent-ils pas chercher à s'en rendre maîtres, mais au contraire à se laisser « sculpter⁴» par ce donné qu'ils habitent et qui les « territorialise⁵». Mais comment un tel agir, qui se rapporte à ce qui apparaît phénoménologiquement (et donc, à « ce qui est » en tant qu'il apparaît), pourrait-il alors dégager les « possibles » capables, en contredisant les faits, de faire survenir « ce qui devrait être » ?

Nous avons vu que les possibles ne s'opposaient pas au « donné » du contexte, mais qu'ils y étaient enfermés, et que l'agir critique consistait précisément à s'y ouvrir et à les révéler. Ce qui ne signifie pas pour autant que, dans un contexte donné, *tout* soit *possible* : l'agir critique situationnel ne peut pas déceler et réaliser n'importe quel possible, mais seulement révéler ceux qui sont contenus dans la situation qu'il actualise. Et une situation qui ne contient pas tous les

¹ MACHIAVEL, *Le Prince*, 1532, trad. Y. Lévy, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 177.

² ARENDT, Hannah, « qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 714.

³ BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fonctionner ou exister ?*, *op. cit.*, p. 100 : Lorsque l'on existe, « tout se joue à chaque situation. »

⁴ *Ibid.*, p. 89 : « Nous nous sculptons tout en étant sculptés par et pour les situations que l'on habite. »

⁵ *Id.*, p. 88 : « Le donné est ce qui nous territorialise. »

possibles, mais seulement ceux qui sont compatibles avec les dynamiques contextuelles multiples (mais finies) qu'elle contient, dynamiques qui sont elles-mêmes activées par des agents divers incarnés dans une multitude de corps situés¹ (et finis). Autrement dit, il ne suffit pas, pour faire advenir quelque chose, que cette chose soit possible dans l'absolu, mais il faut aussi qu'elle s'articule avec ce qui compose le « réel », c'est-à-dire avec les dynamiques qui se manifestent dans la situation : il faut, pour reprendre les termes de Leibniz, qu'elle soit « compossible² ». Comme « la cellule qui, possédant une série très vaste de possibles, ne peut actualiser qu'un sous-ensemble restreint de compossibles en fonction de la place qu'elle occupe dans la forme-structure à laquelle elle appartient³ », l'agir critique situationnel ne peut réaliser, parmi tous les possibles contenus par le contexte, qu'un sous-ensemble de « compossibles » dépendants de la situation à laquelle il se rapporte.

Mais, si seul le « compossible » peut se réaliser, faut-il alors renoncer au « rêve vers l'avant » propre à l'utopie ou aux idéaux visés par la pensée normative ? Autrement dit, le « compossible » constitue-t-il un argument conservateur ? Nous ne le pensons pas. Nous pensons qu'il se présente simplement comme un rempart au délirant « tout est possible » identifié par Hannah Arendt comme le mot d'ordre du totalitarisme, qui fait disparaître les limites existentielles de l'action humaine⁴. Mais il n'empêche pas, pour autant, que se libère l'élan créateur de la situation. En d'autres termes, le « compossible » *soutient* et *borne* tout à la fois un agir critique situationnel qui n'est ni autonome ni tout-puissant, mais articulé aux phénomènes multiples qui se présentent dans la situation (Alain Badiou parle d'une « multiplicité présentée⁵ »), et constamment engagé dans une épreuve - un jeu, un bricolage - avec le « réel qui est ».

Dès lors, comment cet agir critique peut-il concrètement parvenir à révéler les possibles d'une situation ? Suffit-il d'identifier une situation et d'en tenir compte ? Sans doute pas. Car, pour faire éclore des possibles, il faut encore qu'émerge « une singularité dont les conséquences font apparaître dans le monde ce qui n'y existait pas encore⁶ ». Il faut, en d'autres termes, qu'émerge un « site⁷ », une singularité signifiante. Or, si la situation peut être comprise comme

¹ BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, op. cit., p. 91 : « Il n'existe pas de situation isolée : les corps évoluent toujours au sein de paysages constituées de situations plus ou moins stables et préexistantes. »

² LEIBNIZ, Gottfried, Wilhelm, *Essai de théodicée*, op. cit.

³ BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fonctionner ou exister ?*, op. cit., p. 76.

⁴ ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, op. cit. Pour Hannah Arendt, le totalitarisme ajoute au « tout est permis » nihiliste (qui fait disparaître les limites morales) un « tout est possible » qui fait disparaître les limites existentielles de l'action humaine.

⁵ BADIOU, Alain, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, coll. Points, 1988, p. 32 : « J'appelle situation toute multiplicité présentée. La présentation étant effective, une situation est le lieu de l'avoir-lieu, quels que soient les termes de la multiplicité concernée. »

⁶ BADIOU, Alain, *L'hypothèse communiste*, op. cit., p. 172.

⁷ BADIOU, Alain, *L'être et l'événement*, op. cit., p. 160 : « Soit une situation quelconque. Un multiple qui appartient à cette situation est un site » ; « Le site est ce qui s'expose soi-même dans l'apparaître d'une situation. »

une « présentation structurée¹ » du contexte, elle ne recèle en elle-même aucune détermination particulière : elle est consistante (ou structurée) mais non signifiante. Pour qu'émerge un « site » - qui se manifeste à travers ce que nous appelons un *événement* -, il faut qu'à l'activité critique interprétative *descriptive* s'ajoute une activité critique interprétative *narrative*.

Événement et narration : ce qui « fait » sens

Interne à la situation, l'événement *l'excède*² par le sens qu'il recèle. Mais, contrairement au contexte (qui est un « donné ») et à la situation (qui « se donne » à un moment précis), le sens du site qui apparaît sous la forme de l'événement n'est jamais « donné » : non seulement il ne se dégage qu'après-coup - la signification d'un événement ne devenant claire, selon Paul Ricœur, que lorsque « il a été porté à sa forme achevée dans l'histoire³ » -, mais il doit être constamment actualisé par les « spectateurs-narrateurs » que nous avons tous vocation à devenir.

« Au-delà de la gravité des faits, tout peut rester dans l'ordre de l'ordinaire si un regard actif ne le rend pas extraordinaire. L'événement est dans le regard et non dans la chose en soi⁴ » écrivent Miguel Benasayag et Bastien Cany. Autrement dit, contrairement à la situation qu'il s'agit d'explicitier et à laquelle il s'agit de répliquer, l'événement *n'arrive pas* : il est « produit » par les humains. Non pas dans le sens où il serait « fabriqué » par eux, mais dans celui où il est rendu signifiant par leur regard. En portant sur « l'ordinaire factuel » - où, tant que personne ne les a distingués, les faits graves se mêlent aux faits anodins, et les actions intentionnelles ne se différencient pas de simples dynamiques aléatoires ou statistiques -, en portant sur ce qui se manifeste un « regard extraordinaire⁵ », les êtres humains produisent du sens. Ce qui signifie non seulement que le sens d'une situation n'est jamais donné d'avance, mais aussi que la production de sens – et donc, d'événement - ne peut pas faire l'objet de normes universelles, de règles établies ou de procédures reproductibles⁶ : elle est toujours une activité singulière réalisée à partir d'une situation particulière.

Dès lors, l'événement requiert que, à l'activité d'interprétation descriptive du contexte qui se manifeste à un moment donné dans la situation, s'ajoute une *activité spécifique d'interprétation narrative qui survient après les faits*. Cette activité s'annonce comme essentielle

¹ *Ibid.*, p. 33.

² NEYAT, Philippe, *Atopies*, *op. cit.*, p. 81 : « L'événement est à la fois interne à la situation, en même temps l'excède. »

³ RICŒUR, *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 82 : « La signification d'un événement devient claire et on peut en faire la théorie quand il a été porté à sa forme achevée dans l'histoire. »

⁴ BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, *op. cit.*, p. 7.

⁵ *Ibid.* : « L'événement, qui rend extraordinaire une réalité, sera toujours le fruit d'un regard extraordinaire sur l'ordinaire factuel. »

⁶ BADIOU, Alain, *L'être et l'événement*, *op. cit.*, p. 201 : « Il ne saurait exister de procédure réglée nécessaire ajustée à la décision concernant l'événementialité du multiple. »

à la critique transformative puisque, comme l'écrit Hannah Arendt, « ce ne sont pas les idées, ce sont les événements qui changent le monde¹».

Ainsi, en mettant la situation « en intrigue », le récit constitue autour d'elle une « matrice d'intelligibilité²» qui enclenche une nouvelle réalité, « une cassure dans la continuité des faits normés³» - ce que nous nommons un événement, précisément - qui rompt le flux de la vie ordinaire, et potentiellement le cours de l'histoire. Notons que cette rupture est toujours momentanée et réversible. Sauf, peut-être, dans le cas d'événements catastrophiques qui impliquent la nature et non seulement l'histoire, tels la « révolution atomique marquée par la fission de l'atome et l'espoir de conquête de l'espace universel⁴» dont Hannah Arendt craignait, à la fin des années 1950, qu'elle déclenche un processus de destruction irréversible, ou encore les manifestations de la crise environnementale actuelle. Mais faut-il encore les désigner comme des « événements », ou n'est-il pas plus pertinent de les considérer comme des « catastrophes naturelles déclenchées par l'homme » ? À défaut d'élucider cette question, tenons-nous en pour l'instant à la considération selon laquelle cette rupture est momentanée et réversible, et selon laquelle sa portée dépend toujours d'autres événements à venir. Ce qui n'empêche pas une telle cassure dans la continuité des faits normés d'être suffisante pour « convertir réciproquement l'individuel au collectif » en révélant à eux-mêmes et aux autres « des acteurs et des situations qui ne sont pas entièrement prédéterminés⁵» et pour, ce faisant, modifier l'ordre des choses.

Le problème est que notre époque pourrait se caractériser par un épuisement de l'événement. Un épuisement qui est sans doute consécutif au phénomène de « censure par excès » dont nous avons vu qu'il épuisait le sens par saturation des discours et des images. Mais un épuisement qui pourrait aussi résulter, du moins en France, d'un usage dévoyé du mot « événement » lui-même (l'expression « les événements d'Algérie » ayant, par exemple, longtemps retardé la désignation de la guerre qui s'est déroulée entre 1954 et 1962). Enfin, l'épuisement de l'événement pourrait survenir de ce que l'activité narrative semble avoir été confisquée aux « spectateurs-narrateurs » par les professionnels du marketing.

Nous avons déjà vu le rôle de premier plan que jouait le discours marketing dans le procédé de responsabilisation, l'éclipse du négatif, la marchandisation de la parole, l'homogénéisation des représentations ou encore la diffusion du poison du soupçon. Ajoutons qu'en accolant un

¹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme moderne*, op. cit., p. 280.

² RICCEUR, Paul, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », op. cit.

³ BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, op. cit., p. 17.

⁴ ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, op. cit., « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », p. 821-834, p. 827.

⁵ BENZA, Alban, FASSIN, Éric, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n°38, mars 2002 : « Qu'est-ce qu'un événement ? », p. 5-20, p. 7 : « L'événement est vécu dans l'intensité, avec l'émotion qui résulte de la conversion réciproque de l'individuel et du collectif : des acteurs et des situations qui ne sont pas entièrement prédéterminés se révèlent à eux-mêmes et aux autres. »

« storytelling¹ » à toute décision, toute déclaration ou tout geste politique, aussi bien qu'à toute information médiatique, les professionnels du marketing (qu'ils soient consultants en relations publiques, communicants ou journalistes) ont provoqué, au cours des dernières années, ce que l'on pourrait nommer une « inflation événementielle » qui finit paradoxalement par empêcher que surgisse un véritable événement. Comme si, tout étant désormais éligible au statut d'événement – la guerre en Ukraine aussi bien que les obsèques d'un rockeur² -, et le sens y étant déjà fixé, imposé et saturé³ par les éléments de langage et les commentaires des chaînes d'information en continu et des réseaux sociaux, l'événement était devenu « l'incessant surgissement d'un présent « chronique »⁴ » : ce présent ivre de sens et d'urgence propre à notre temps. À l'évidence, un tel phénomène concourt à « la crise sans fin » dont nous avons vu qu'elle contribuait à empêcher que s'ouvrent les brèches à l'intérieur desquelles la critique devait s'engouffrer pour faire vaciller l'ordre dominant. Un constat qui souligne l'importance d'autant plus cruciale que pourrait revêtir, à l'heure actuelle, un agir critique compris comme activité d'interprétation narrative.

Comment reprendre possession de cet agir ? Peut-être, avant tout chose, en évitant de participer à l'inflation narrative concomitante au surgissement des faits ? Car, « à la différence des autres éléments propres à l'agir – buts projetés, mobiles, principes directeurs, qui deviennent visibles au fil de l'action – le sens d'une action n'est révélé que lorsque l'agir lui-même a pris fin, et est devenu une histoire racontable⁵ », ainsi que le rappelait Hannah Arendt il y a soixante ans. Ce qui signifie d'abord, comme nous l'avons déjà vu avec Paul Ricœur, que le sens de l'événement ne peut venir qu'après coup, et que l'activité d'interprétation narrative ne doit en aucun cas se confondre avec le commentaire. Et ce qui signifie ensuite que cette activité s'apparente sans doute beaucoup plus à un « non-agir » qu'à un agir chargé d'intention. Devons-nous dès lors, à l'instar d'Ulrich, « l'homme sans qualités⁶ » de Robert Musil (1880-1942), considérer que le plus urgent, à l'heure actuelle, serait tout simplement de ne rien faire et de ne rien dire ? Pas tout à fait. Car, si l'activité critique interprétative narrative s'oppose effectivement à l'activisme brouillon qui caractérise les autres personnages du roman, le « non-agir » qu'elle recouvre ne consiste pas à « ne rien faire » (ce qui n'est, du reste, pas tout à fait non plus la position d'Ulrich),

¹ SALMON, Christian, *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, 2008.

² Mort le 5 décembre 2017, Johnny Hallyday a eu droit à des funérailles nationales le 9 décembre 2017 à l'église de la Madeleine. La cérémonie a été retransmise en direct par les chaînes d'information continue.

³ BENJAMIN, Walter, « Expérience et pauvreté », *op. cit.*, p. 66 : « Aucun événement ne nous parvient qui n'ait été truffé d'explication. »

⁴ ARCQUENBOURG, Jocelyne, « L'événement dans l'information en direct et en continu. L'exemple de la guerre du Golfe », *Réseaux*, vol. 14, n°76, 1996, « Le temps de l'événement II », p. 31-45.

⁵ ARENDT, Hannah, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 30.

⁶ MUSIL, Robert, *L'homme sans qualités*, tome 1, 1930, trad. P. Jaccottet, Paris, Seuil, coll. Points, 1956, 2004 ; MUSIL, Robert, *L'homme sans qualités*, tome 2, trad. P. Jaccottet, J.-P. Cometti, M. Rocher-Jacquín, Paris, Seuil, coll. Points, 1956, 2004.

mais à adopter « la position du spectateur » dont avons vu que Kant considérait qu'elle permettait de charger les événements de sens.

Cette position, qui requiert selon Hannah Arendt que nous soyons « pleinement ouverts à la richesse phénoménale des apparitions qui s'offrent à notre jugement¹ » - autrement dit, que nous adoptions sur les situations un « regard de témoin » attentif et désintéressé -, cette position s'oppose à la position d'acteur, qui réclame un engagement actif dans les transformations matérielles du monde. Pour autant, si le « fondement existentiel » de la perspective du spectateur est « son désintéressement, sa non-participation, son absence d'engagement² », cela ne signifie pas, nous l'avons compris, que la position du spectateur soit moins « agissante » que celle d'acteur. Elle est simplement moins intentionnelle. Elle est un non-agir et un non-vouloir. Mais un non-agir et un non-vouloir qui, adossés à la recherche du sens commun, à la sympathie et à la communicabilité, rendent possible rien moins que l'existence d'un monde commun³.

Peut-être l'une des raisons pour lesquelles nous sentons à l'heure actuelle le monde se dérober sous nos pieds tient-elle autant à la menace écologique et à l'emprise de l'appareil algorithmique qu'au fait d'avoir perdu l'habitude de nous tenir dans la position du spectateur et d'expérimenter ce non-agir ? Et peut-être la critique qui, depuis le XIX^e siècle, a donné tant d'importance à la figure de l'acteur – celle du « héros en actes » - a-t-elle contribué à cette perte ? Toujours est-il que c'est justement au moment où nous sentons le monde se dérober sous nos pieds que cette position – qui ajoute une dimension narrative après coup à l'activité du jugement, et qui suppose de se retirer hors des faits et gestes des hommes afin de réfléchir au sens de leurs actes – c'est précisément dans le contexte incertain et inquiétant actuel que cette position pourrait s'avérer d'une grande efficacité pratique.

Mais qui peut encore, en portant après-coup un regard extraordinaire sur l'ordinaire factuel, devenir ce « spectateur-narrateur » et conférer ainsi un sens à ce qui se manifeste ? À l'heure où aucun fait ne survient plus sans avoir été préalablement chargé d'un « storytelling » immédiatement assimilé, discuté et diffusé par les « profils » des réseaux sociaux qui, ne se considérant absolument pas comme des spectateurs désintéressés mais se rêvant au contraire comme les acteurs « influents⁴ » du monde, alimentent le grand « marché du récit » dont nous avons vu qu'il confortait l'ordre dominant, existe-t-il encore des « spectateurs-narrateurs » suffisamment humbles et patients pour percevoir un événement sans prétendre en être les

¹ ARENDT, Hannah, *Juger, op. cit.*, p. 160.

² *Ibid.*, p. 88.

³ *Id.*, p. 98 : « Kant est convaincu que, sans l'homme, le monde serait un désert et un monde sans homme veut dire pour lui : sans spectateurs. »

⁴ On nomme « influenceurs » les profils les plus populaires sur les réseaux sociaux.

acteurs et pour le raconter après-coup ? Et quand même ce serait le cas, comment de tels « auteurs » isolés pourraient-ils parvenir à donner un sens collectif aux événements ?

Après que Nietzsche et Freud ont déstabilisé la figure du sujet moderne - l'un ayant révélé le caractère superficiel de la conscience¹, l'autre ayant découvert l'existence et le rôle de l'inconscient (y compris dans ce que l'on considérait jusqu'alors comme des manifestations du libre-arbitre) -, et après que le structuralisme a pour ainsi dire effacé le sujet au profit de la structure², nous ne pouvons plus prétendre que « l'auteur » d'une telle narration puisse être le « sujet conscient » tel que le concevait Kant. Ce qui ne signifie pas pour autant que, l'événement n'étant plus sous condition de la conscience, il faille lui attribuer une existence autonome. Et ce qui ne signifie pas non plus que l'hypothèse phénoménologique d'une intentionnalité subjective ait perdu tout crédit. Ce que nous postulons est qu'il existe bien des agents intentionnels, des « spectateurs-narrateurs » capables de donner sens à l'événement. Cependant, ces agents ne doivent pas être compris comme des « auteurs » ou des sujets, mais plutôt comme des « trajets », et même comme des « trajets corporels situés ». C'est-à-dire, comme des corps qui se laisseraient traverser et porter par des jeux de forces qu'ils ne contrôlent pas et qui ne les empêchent cependant pas d'y répliquer en *visant* les choses en s'y ouvrant (par le langage, notamment) et, ce faisant, d'aller à la rencontre de faits et de possibilités qui s'offrent à eux³. En d'autres termes, si la dotation de sens n'est pas tant, selon nous, le fait d'un sujet, d'un « héros » ou même d'un « auteur » à proprement parler (au fond, « qu'importe qui parle⁴», qu'importe qui raconte), elle est néanmoins celui d'une multitude de « trajets » ouverts aux formes qui surnagent dans des situations nouvelles aussi bien qu'au recyclage subversif de formes anciennes.

Dans ce cas, quelle est la condition de cette « ouverture » ? À quelles conditions les individus peuvent-ils renoncer à l'illusion d'être des sujets autonomes et se reconnaître comme des *trajets ouverts* capables de glisser une intention dans le monde et de donner sens aux événements ? Et à quelles conditions peuvent-ils parvenir à se détacher des récits qui leur sont livrés clés en main avec les faits qui surviennent, et à renoncer à la participation constante au grand « marché du récit », pour adopter la position de « spectateur-narrateur » par laquelle ils pourraient, en imposant une autre temporalité entre le champ de l'action et celui de la réception, produire après coup un récit inédit et, ce faisant, instaurer provisoirement un ordre nouveau ?

¹ Pour Nietzsche, les formes stables et définies de la conscience s'avèrent de simples apparences et produisent des fictions réglées par des conventions sociales, cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, 1886, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, Folio essais, 1971.

² Sur le « moment structuraliste » (1950-1960), voir DOSSE, François, *Histoire du structuralisme, Tome I : Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 1991, 2012.

³ VATTIMO, Gianni, *Éthique de l'interprétation, op. cit.*, p. 105 : « L'homme ne se définit plus comme substance mais comme avoir-à-être, comme ouverture à la possibilité. »

⁴ FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits, op. cit.*, t. II, 1954-1975, Paris, Gallimard, coll. 'Quatro', 2000, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », 1969.

Faut-il qu'ils se reconnaissent comme faisant partie d'une communauté, d'un groupe ou, comme l'a longtemps soutenu la Théorie critique de tradition marxiste, d'une classe, et puissent ainsi prendre appui sur « l'interprétation publique de la réalité¹ » que leur propose ce groupe (à travers l'idéologie telle que la conçoit Paul Ricœur², par exemple) ? Mais alors, comment éviter l'écueil, pointé par Hannah Arendt, de la « violence de l'interprétation » qui transforme « les phénomènes en perles et en corail³ » ? Comment conserver la liberté, le mouvement et le « jeu » d'une activité d'interprétation narrative qui ne doit pas « fossiliser » la situation mais la révéler et lui rendre justice en la dotant d'un sens à la fois singulier, universel et provisoire ? Peut-être l'agir qui consiste à révéler le sens d'un événement repose-t-il avant tout sur une disposition non pas tant critique qu'existentielle : celle de *se rendre disponible* pour lui.

Perception et intention : « l'appel »

« Le monde nous appelle, il faut répondre⁴ », écrit Mark Hunyadi dans *L'Homme en contexte* (2012), pointant sobrement ce qu'Alain Badiou avait appelé de façon plus solennelle vingt-cinq ans plus tôt la « convocation événementielle⁵ ». Les deux formules pourraient désigner le même phénomène, que nous nommons quant à nous « l'appel⁶ » de la situation donnée à « correspondre » avec elle, c'est-à-dire non seulement à *l'entendre*, mais aussi à *y répondre* en engageant avec elle une « correspondance » qui suppose que soit mise en jeu une narration (comme dans une « correspondance épistolaire »), mais aussi des sensations (comme dans le poème « Voyelles » où Rimbaud fait « correspondre » le son A avec la couleur noire, elle-même « correspondant » aux « puanteurs cruelles » des « mouches éclatantes⁷ »), et plus largement le raisonnement analogique, comme en psychanalyse, où l'on avance en faisant « correspondre » des mots, des idées et des images. Ni « cause » ni « motif » d'agir – ces « buts projetés », principes directeurs, « fins ou vocations⁸ » censés déclencher l'agir intentionnel d'hommes et de

¹ BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques*, op. cit., p. 91. L'auteur évoque l'analyse Heideggérienne de la concurrence entre groupes et collectivités « l'interprétation publique de la réalité ».

² RICŒUR, Paul, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », op. cit. : « Tout groupe tient, je veux dire se tient debout, acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même. »

³ ARENDT, Hannah, *Vies politiques*, op. cit. « Walter Benjamin, 1892-1940 », op. cit., p. 259.

⁴ HUNYADI, Mark, *L'Homme en contexte*, op. cit., p. 81.

⁵ BADIOU, Alain, *L'être et l'événement*, op. cit., p. 198.

⁶ C'est à Miguel Benasayag que je dois le concept d'« appel ». D'une manière générale, les réflexions qui suivent ont été inspirées par le séminaire « Comprendre et agir dans la complexité » du collectif « Malgré tout », en particulier par la séance du 3 avril 2019. Notons par ailleurs qu'Heidegger évoque « la voix de l'appel » à laquelle, dans la pensée, « la correspondance prête l'oreille » - « correspondre » signifiant pour lui « être convoqué, être disposé » à l'appel de l'être, cf. HEIDEGGER, Martin, « Qu'est-ce que la philosophie ? », 1956, trad. K. Axelos et J. Beaufret, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. 'Tel', 1968, p. 337.

⁷ RIMBAUD, Arthur, *Poésies*, op. cit., « Voyelles », p. 78-79.

⁸ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, op. cit., §360, p. 320 : « On a l'habitude de voir justement dans le but (fins, vocations, etc.) la force de propulsion, suivant une erreur vieille comme le monde, - mais il n'est que force directrice [...]. »

femmes héroïques (ou disons, « avec qualités ») -, mais plutôt « tout petit hasard¹», l'appel est un « ensemble pas très défini de tendances et de tropismes, qui nous lient avec notre paysage, notre époque et le monde²» et qui provoque une réponse contingente mais néanmoins distincte des dynamiques aléatoires ou statistiques, dans la mesure où elle n'est ni garantie (il est toujours possible de ne pas y répondre), ni indéterminée (lorsqu'il y a réponse à l'appel, elle contient une intention subjective), ni attendue et stéréotypée (le réflexe ou l'habitude ne pouvant pas être considérés comme des réponses à l'appel).

Dans *La chute* (1956)³, Albert Camus (1913-1960) décrit une situation qui s'y rapporte. Elle est exposée dans un bar d'Amsterdam par le personnage de Jean-Baptiste Clamence, qui raconte au narrateur ceci : alors qu'il était un brillant avocat et qu'il rentrait d'une fête parisienne, il aperçut, au moment où il passait sur un pont de la Seine, la silhouette d'une jeune femme. Il la dépassa, puis entendit le son d'un corps tombé à l'eau. La jeune femme s'était-elle suicidée ? Fatigué et occupé à ses affaires, l'avocat poursuivit sa route et ne revint pas en arrière pour le savoir et, peut-être, tenter de la sauver. Il ne répondit pas « l'appel », et ce fut le début de sa « chute », décrite dans la suite du roman. En ne se sentant pas lié à ce qui se déroulait sous ses yeux, et en ne se rendant pas disponible à la situation qui rompait le déroulement quotidien et prévisible de son existence, il s'était dérobé à l'agir interprétatif narratif propre à la position du spectateur. En refusant de porter son regard sur ce qui s'était passé, il avait refusé de donner un sens au suicide de la jeune fille : il avait empêché que sa situation devienne un événement. Ce faisant, il avait aussi empêché que surgissent de cet événement les « possibles » qu'il contenait - le sauvetage de la jeune fille ? Une rencontre amoureuse ? Sa propre noyade (répondre à l'appel n'étant jamais sans risque⁴) ? -, et qui auraient pu faire dévier son existence, celle de la jeune femme et peut-être même l'ordre du monde de leurs trajectoires « toutes tracées ».

Comment entendre et répondre au monde qui nous appelle ? Comment se rendre disponible pour donner provisoirement du sens à l'événement et en faire émerger les possibles ? Sans doute la première condition est-elle de disposer de la faculté de « percevoir », c'est-à-dire non seulement d'« entrer en communication avec le monde⁵» par les sens et les sentiments, mais aussi, comme l'indique Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), d'en « prendre possession par son

¹ *Ibid.*, p. 319. Dans ce paragraphe, Nietzsche distingue « la cause de l'agir » de « la cause d'agir de telle ou telle manière, de l'agir-dans-cette-direction, de l'agir-en-visant-ce but », considérant que cette dernière est, la plupart du temps, « quelque chose de tout à fait insignifiant », « un tout petit hasard ».

² BENASAYAG, Miguel, *La fragilité*, Paris, La Découverte, 2004, 2007, p. 145.

³ CAMUS, Albert, *La chute*, 1956, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2012.

⁴ BENASAYAG, Miguel, *La fragilité*, op. cit., p. 147 : « L'organisme sain cherche moins à se maintenir dans son état et son milieu présent qu'à réaliser sa nature. Or, cela exige que l'organisme, en affrontant des risques, accepte l'éventualité des réactions catastrophiques. ». L'auteur cite George Canguilhem (1904-1995), cf. CANGUILHEM, George, *Le Normal et le Pathologique*, Puf, Paris, 1966.

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 729 : « Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lien familier de notre vie. »

corps¹». Rappelons, avec Hans Jonas, que, loin d'être anodine ou suspecte², la perception entendue comme « prise de possession » du monde est, avec la motricité et l'émotion, l'une des trois caractéristiques qui distinguent l'animal du végétal³. Autrement dit, la perception du monde, par laquelle se joue « l'ouverture au monde fondamentale à la vie⁴», est inscrite au cœur de notre condition d'animaux humains. Ajoutons qu'elle est fondamentalement corrélée à l'action⁵, que le philosophe définit comme l'ensemble des « transactions physiques avec le milieu dans la vulnérabilité concomitante de son être⁶». Aussi la perception peut-elle se comprendre comme l'expérience d'une communication et d'une appropriation du monde dont la source est le corps fragile - car « nécessaire » ou « dans le besoin » (de nourriture, de protection, de sociabilité, etc.) - s'exerçant dans l'action. De ceci nous pouvons retenir que l'une des conditions requises pour se rendre disponible à la « convocation événementielle » du monde est notre corporéité, le fait d'« être de chair » et d'exister à travers l'expérience corporelle – une expérience qui ne se réduit pas au fait de « sentir » son corps (comme on peut le faire en pratiquant un sport, par exemple), mais de le sentir vulnérable et « nécessaire », et donc constamment engagé dans l'action avec son « milieu » (le contexte) pour répondre à ses besoins.

Cette réflexion nous amène à réévaluer le rôle du travail au sens de *labor*, dont nous avons vu qu'Hannah Arendt estimait qu'il conditionnait le rapport humain à la vie biologique (quand l'œuvre – *work* -, elle, conditionnait le rapport au monde, et l'action le rapport à la pluralité). Il se pourrait plutôt que le travail-*labor*, c'est-à-dire l'ensemble des activités incessantes qui consistent à maintenir et à prendre soin du cycle de la vie – cultiver la terre, élever les animaux, faire les courses, faire la cuisine, entretenir sa maison, éduquer les enfants, soigner les malades, etc. – ne conditionne pas seulement notre rapport à la vie biologique mais aussi notre rapport au monde, dans la mesure où, en nous faisant « sentir » notre corps vulnérable, il nous donne la possibilité de « percevoir » le monde en nous l'appropriant et donc, de nous rendre disponible à son « appel ». Ainsi, il se pourrait qu'Hannah Arendt soit passée à côté de la portée existentielle et politique du travail. Et il se pourrait que cette cécité explique en partie son obstination à ne pas reconnaître la « question sociale » (c'est-à-dire, tout ce qui a trait à ce qu'elle nomme la

¹ *Ibid.*, p. 943 : L'auteur décrit phénoménologiquement la faculté de percevoir comme « une certaine possession du monde par mon corps, une certaine prise de mon corps sur le monde. »

² Nous remarquons que la relation d'appropriation est généralement considérée comme problématique par la Théorie critique, qu'il s'agisse de la pensée de tradition marxienne ou de la pensée écologique héritière de la tradition rousseauiste.

³ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 111.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Id.*, p. 14 : « La corrélation et l'interpénétration de ces deux aspects – de la perception et de l'action [...] – sont un thème constant pour l'étude empathique de nombreuses formes de vie. ». Miguel Benasayag et Bastien Cany reprennent ce thème lorsqu'ils considèrent qu'« il n'y a pas de perception passive », les différentes espèces vivantes construisant leur milieu dans une auto-affectation et une coproduction permanente (cf. BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, op. cit., p. 115).

⁶ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 43.

« nécessité », et qui recouvre pour elle aussi bien la pauvreté que la fatalité) comme une question politique à part entière. Toujours est-il que, à l'heure où « l'ordre du plein » satisfait nos besoins avant même qu'ils soient formulés et où le développement de ce l'on appelle le « business de la flemme¹» - plateformes de livraison de courses ou de repas en moins de dix minutes, plateformes de mise en relation avec des agents d'entretien et des aides à domicile, plateformes de contenus vidéo, etc. - supprime progressivement aux cadres urbains aisés toute corvée quotidienne, il est possible qu'une part non négligeable de la population mondiale soit en train de se couper progressivement de cette faculté essentielle qui consiste à percevoir le monde au moyen d'un corps fragile engagé dans l'action sous la forme du travail-*labor*.

Car, si l'on n'éprouve plus la nécessité vitale de métaboliser le monde, pourquoi maintiendrait-on l'effort de s'ouvrir et de se laisser traverser par lui ? Faute de « prise du corps [fragile] sur le monde²», comment percevoir et répondre à ses appels ? Il se pourrait que l'appauvrissement actuel de l'expérience du « corps vulnérable en actes » ne mène pas seulement à *la perte d'épaisseur du monde* - les objets n'étant plus « perçus » et les sujets n'étant plus « percevants³» -, mais empêche aussi que se déroule le processus d'« événementialisation » par lequel nous avons vu que devait se déployer l'action humaine dans le temps. En outre, il se pourrait qu'il recèle des mécanismes similaires à ceux que Husserl avait identifiés à la veille de la seconde guerre mondiale, avançant que la crise de l'Europe était due au glissement de la raison dans l'objectivisme (ou le naturalisme) qui, transmutant « la nature et le monde intuitif en un monde mathématique⁴», l'avait fermée non seulement à la spéculation, mais aussi à l'intentionnalité.

Dans *La Terre ne se meut pas* (1940)⁵, Husserl oppose la représentation de la Terre que « nous coperniciens, nous hommes des Temps modernes » nous faisons – celle d'un « corps de forme sphérique qui, certes, n'est pas intégralement perceptible d'un coup et par un seul, mais dans une synthèse primordiale en tant qu'unité d'expériences individuelles, nouées les unes aux autres », et dont nous avons appris qu'il était soumis à des mouvements physiques (au même titre que les autres étoiles de l'univers) - à « la forme originelle de [sa] représentation », où la Terre « ne se meut ni n'est en repos » mais constitue « le vaisseau » ou « l'arche-volante » que nous, êtres humains, habitons, et le « sol » par rapport auquel « mouvement et repos prennent

¹ « Livraisons en 10 minutes, films à la demande... les dangers du business de la flemme », *Le Figaro*, 17 septembre 2021.

² MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 943.

³ *Ibid.*, p. 896.

⁴ HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, op. cit., p. 79.

⁵ HUSSERL, Edmund, *La Terre ne se meut pas*, 1940, trad. D. Franck, D. Pradelle et J-F. Lavigne, Paris, Les éditions de Minuit, 1989.

sens¹». Outre la puissante dimension heuristique que recèle l'image de l'arche-volante pour la pensée écologique, ce petit texte éclaire la distinction qu'établit l'inventeur de la phénoménologie entre le monde mathématique et le monde intuitif et intentionnel, et surtout le lien entre l'intentionnalité et la signification du monde. Nous avons déjà vu, grâce à Kant et Arendt, que la raison objectiviste (*Vernunft*) se rapportait aux idées et à la connaissance (c'est ce que Husserl vise avec « le monde mathématique ») et que l'entendement (*Verstand*) se rapportait à l'expérience et à la signification. Le texte de Husserl nous permet d'ajouter à ces activités mentales une activité pratique qui consiste, en faisant l'expérience du monde à travers son corps – qui habite une arche et se meut sur un sol – à y projeter une intention qui, lui donnant sens, le constitue littéralement.

Cette pratique se distingue de l'agir intentionnel en ce qu'elle n'a pas de mobile et ne poursuit pas de but particulier (si ce n'est celui de maintenir la vie). Elle n'en est pas moins déterminante dans la mesure où c'est elle qui « produit », d'un point de vue phénoménologique, le monde commun. Ceci nous permet de saisir à quel point la compréhension strictement scientifique de la critique, qui préconise de ne s'intéresser qu'aux objets permettant d'établir un savoir et de tenter d'en étendre les limites de la validité à l'ensemble du vivant et du monde (en prétendant parvenir à leur connaissance par leur modélisation mathématique), cela nous permet de saisir à quel point cet usage fragilise la pratique essentielle à la critique interstitielle consistant, par l'insertion corporelle dans le monde, à y injecter une intention constituante.

Car la réponse à « l'appel » du monde qui se découvre à nous suppose la mise en jeu et en actes de « l'intention » - c'est-à-dire, de la « visée » - subjective. Elle suppose, par conséquent, d'enfreindre ce que Hans Jonas nomme « l'interdit de l'anthropomorphisme² » posé par les sciences modernes, c'est-à-dire l'interdit « de toute transposition des traits de l'expérience interne à l'interprétation du monde externe³ ». En effet, l'anthropomorphisme peut s'avérer la voie d'accès privilégiée au vivant et au monde, dans la mesure où « c'est avec son corps que l'on juge⁴ » : c'est parce qu'il est préparé à l'observation de la vie par son appartenance à la vie que l'observateur (ou le « spectateur-narrateur ») peut comprendre le monde et y déceler « l'appel » auquel il doit répondre. Hans Jonas nomme « interpolation » le schème qui n'est pas immédiatement présent dans le donné empirique et qui provient de l'expérience humaine⁵. Peut-être est-ce précisément cela que nous appelons l'activité interprétative narrative ? Une action

¹ *Ibid.*, p. 12.

² JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Id.*, p. 34.

⁵ DEWITTE, Jacques, « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 100, n°3, 2002, p. 437-465.

consistant à introduire dans le contexte (qui se présente à un moment donné sous la forme d'une situation) des éléments subjectifs – une intentionnalité, qui prend la forme d'une narration lorsqu'elle s'exprime après-coup – qui y apportent du sens et, ce faisant, « épaississent » le monde, d'une part, et l'« historicisent » en consacrant l'événement, de l'autre.

Dès lors, nous ne pouvons que suivre Hans Jonas lorsqu'il déplore (comme Edmund Husserl avant lui) que « l'explication » et « l'interpolation » aient été abandonnées au profit de la « simple description » (c'est-à-dire, de la description mathématique), mais aussi lorsqu'il regrette qu'« avec l'élimination complète de l'« animisme » [c'est-à-dire, la croyance selon laquelle la nature est régie par des esprits analogues à la volonté humaine], la science ait fait se dérober sous ses pieds le sol même qu'auparavant, par une suppression *partielle* de l'animisme, elle lui avait ravi en vue d'une explication rationnelle¹».

À plusieurs reprises déjà, nous avons suggéré la pertinence d'un rapport au monde qui ne serait pas uniquement fondé sur la « raison rationnelle » mais aussi sur une sorte de « duperie » – c'est-à-dire, une foi et une adhérence au réel (constitué du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire) - et qui, faisant confiance à un monde qui se dérobe, se rendrait hospitalier à des rationalités alternatives. Ce que nous comprenons désormais est que le retour à l'expérience de soi comme corps vulnérable qui perçoit et projette une intention dans le monde – qui n'est autre qu'un retour à l'expérience de la vie - suppose de prendre ses distances avec « l'idée du savoir en tant que compréhension de ses objets²», et de renoncer au harcèlement du sens propre au transparentisme et à l'inflation événementielle qui l'accompagne. Il suppose, en d'autres termes, de retrouver « le geste transformateur du jeu de l'énigme » qui fournit, selon Adorno, « le seul modèle de solutions dont dispose la praxis matérialiste³»

« L'énigme, c'est le comble du sens⁴ » écrit Frédérique Ildefonse. Un sens qui n'est pas accessible à la raison, et qui réclame même, pour reprendre l'expression de Freud, que soit « débranché » l'esprit critique. Un sens qui est sans doute accessible à la pensée analogique qui consiste, selon Luc Boltanski, à « envisager des singularités dans la multiplicité des contextes dans lesquels elles sont engagées tout en établissant entre elles des similitudes et des différences à partir de propriétés sensibles de façon à les plonger dans un réseau finement tressé et jamais clos de correspondances⁵ ». C'est la voie qu'empruntent l'interprétation des rêves, la poésie ou,

¹ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 48. C'est moi qui souligne.

² JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 48.

³ ADORNO, Theodor W., « L'actualité de la philosophie », op. cit., p. 21.

⁴ ILDEFONSE, Frédérique, *Il y a des dieux*, Paris, Puf, 2012, p. 149.

⁵ BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, op. cit., p. 181. Notons que l'auteur constate déclin des modes analogiques de construction de la réalité (p. 183), dont la diminution des performances symboliques des institutions serait un symptôme (p. 184).

comme nous venons de le voir, l'interprétation critique du monde. Mais le sens de l'énigme peut aussi surgir de pratiques ordinaires : celles qui, aussi « durantes qu'elles se soucient peu du résultat », sont fidèles au bricolage, et qui, inventives et subversives, relèvent de ce que nous pourrions appeler, avec le prêtre jésuite, théologien, philosophe et sociologue Michel de Certeau (1925-1986), un « braconnage » quotidien¹. Ces pratiques relèvent-elles pour autant de la critique ? C'est ce qu'il faut investiguer.

1.2. L'appropriation tactique du monde

« Plutôt que d'en appeler à une repolitisation des questions sociales, techniques ou économiques, nous pensons qu'il est nécessaire de revendiquer l'action restreinte par la multiplication des expériences concrètes de contre-pouvoir² » proposent Miguel Benasayag et Bastien Cany dans *Les Nouvelles figures de l'agir* (2021). Ce faisant, ils s'inscrivent dans le courant, dont nous avons vu que John Holloway était l'un des théoriciens, qui fait de la contestation et de la lutte un mode d'être au monde, une action « inhérente et profondément incertaine³ » et non un moyen en vue d'une fin. Nous avons vu que ce mode d'agir pouvait prendre la forme d'expériences politiques concrètes, telles les communautés zapatistes, les ZAD ou les places occupées. Nous avons vu qu'elles pouvaient aussi s'exprimer à travers des « utopies localisées » : barricades, mais aussi théâtres, cinéma, jardins, et aujourd'hui tiers-lieux ou ateliers du type « fablab », où pourraient s'inventer de nouvelles formes de travail. Modestes (puisqu'elles ne prétendent pas prendre le pouvoir, mais seulement changer localement et temporairement les rapports sociaux et de production), souvent soucieuses de mettre en jeu la pluralité humaine dans un rapport d'isonomie, tâtonnantes et imprévisibles, ces expériences s'apparentent à un « bricolage dans l'incurable ».

Il existe, concomitamment, d'autres expériences pratiques capables, non seulement de réintroduire dans l'action un principe de liberté, mais aussi de rompre avec tout principe démiurgique ou téléologique, et, ce faisant, d'ouvrir l'action à la contingence des affaires humaines et aux possibles du monde. Plus existentielles que politiques, plus ordinaires qu'extraordinaires, ces pratiques quotidiennes mettent en jeu des corps connectés au monde⁴ qui, en se l'appropriant subversivement, en le détournant avec malice, pourraient peu à peu le transformer. « Antidisciplines », « pratiques buissonnières », « ruses multimillénaires »... Michel

¹ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, op. cit.

² BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir*, op. cit., p. 14.

³ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 196 : « Notre lutte est inhérente et profondément incertaine. »

⁴ HUNYADI, Mark, *L'Homme en contexte*, op. cit., p. 77 : « Notre connexion au monde, c'est notre connexion au contexte, lequel est nervuré, charpenté par les modes de vie. »

de Certeau multiplie les dénominations pour désigner ces « mille manières de braconner » par lesquelles « s'invente », selon lui, le quotidien. « La force motrice n'est pas uniquement l'insubordination ou le rejet militant et manifeste du capital, c'est aussi la non-subordination¹», écrit-il ainsi, semblant prendre acte de la difficulté d'opposer des stratégies contestataires aux dispositifs par lesquels le pouvoir installe et maintient sa domination (en particulier le « technopouvoir » théorisé par Michel Foucault², dont nous avons constaté la prééminence à l'heure de la gouvernance algorithmique). À ceci près que, s'il reconnaît implicitement la puissance des dispositifs, ce n'est que pour mieux révéler la possibilité *toujours ouverte*, pour les agents sociaux, d'y opposer une résistance, non pas stratégique mais tactique : une résistance faite de ruse et d'ingéniosité pratique quotidienne. S'exprimant à travers une « myriade de mouvements quasi invisibles³ » et disséminés qui parviennent à se glisser « au-dessous de la technologie », cette non-subordination souterraine s'avère selon lui capable de « troubler le jeu⁴ » et, ainsi, de saboter insidieusement l'ordre dominant.

Précisons tout de suite que Michel de Certeau ne qualifie pas explicitement de « critique » ces pratiques récalcitrantes quotidiennes, pas plus qu'il ne place leur découverte dans la continuité de la conférence⁵ prononcée deux ans plus tôt, au cours de laquelle Michel Foucault désignait l'attitude critique comme « inservitude volontaire ». Bien plus qu'avec la pensée de l'auteur de *Surveiller et punir* (1975) - dont il se distingue au fond nettement en posant l'existence de « micro-indisciplines » dispersées mais efficaces pour contrer les dispositifs coercitifs du pouvoir disciplinaire -, c'est avec l'héritage de la sociologie et de la phénoménologie que l'analyse de Michel de Certeau pourrait trouver des affinités. En effet, c'est plus du côté de Paul Ricœur que nous décelons une sympathie intellectuelle, en particulier lorsque ce dernier écrit, en 1986 (soit l'année de la mort de Michel de Certeau, six ans après *L'invention du quotidien*) : « nous pourrions dire qu'il n'y a pas d'intégration sociale sans subversion sociale. La réflexivité du processus d'intégration s'effectue à travers un processus de subversion⁶ ». Ici comme chez Michel de Certeau, il s'agit de plaider « l'historicité quotidienne, indissociable de l'existence des sujets qui sont les acteurs et les auteurs d'opérations conjoncturelles⁷ ». Il s'agit, autrement dit, de défendre, envers et contre le pouvoir disciplinaire, la vitalité subversive de la société civile et l'irréductible liberté de ses membres qui, par leur capacité réflexive autant que par leurs

¹ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 287.

² FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1975.

³ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 292 : « Ce qui se passe au-dessous de la technologie et trouble son jeu nous intéresse ici. »

⁵ FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », op. cit.

⁶ RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 37.

⁷ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 39.

pratiques quotidiennes, peuvent toujours ouvrir des chemins buissonniers à l'intérieur des structures qui les organisent.

Notons que ce postulat ne contredit pas forcément l'idée selon laquelle les agents de la critique ne seraient pas des sujets autonomes au sens moderne du terme, mais davantage des spectateurs, des « trajets corporels situés » soumis à des jeux de forces qu'ils ne contrôlent pas (ce qui ne les empêche pas de percevoir et de répondre à « l'appel » du monde). Simplement, l'approche de Michel de Certeau permet de poser, à côté de l'agir interprétatif descriptif et narratif des agents-spectateurs, *un agir appropriatif* qui consiste, pour ces mêmes « agents corporels situés » dans le contexte, à déployer des micro-pratiques quotidiennes aussi discrètes qu'inventives qui font d'eux non seulement des narrateurs, mais aussi des créateurs.

En quoi consiste concrètement cette autre rencontre pratique avec le réel qui consiste à s'approprier subjectivement le monde ? Et en quoi ce « braconnage » peut-il être qualifié de « critique » ? En quoi cette forme d'agir relèverait-elle plus d'un rapport harmonieux et ouvert à l'énigme du monde que d'un rapport de prédation, de spoliation, d'exploitation et même de réification ? Comment, en d'autres termes, « l'appropriation tactique du monde » peut-elle relever, non d'une conquête ou d'une confiscation, mais d'une praxis associée à la critique interstitielle ? Et en quoi cette forme d'agir recèle-t-elle un pouvoir transformatif spécifique ?

« Le monde caché de l'insubordination »

« Là où l'appareil scientifique (le nôtre) est porté à partager l'illusion des pouvoirs dont il est nécessairement solidaire, c'est-à-dire à supposer les foules transformées par les conquêtes et les victoires d'une production expansionniste, il est toujours bon de rappeler qu'il ne faut pas prendre les gens pour des idiots¹», rappelle Michel de Certeau à la fin du chapitre qu'il consacre à la lecture² (dont il montre qu'elle est une activité créatrice et non seulement passive et « consommatrice »). Par ces lignes, il déstabilise aussi bien de l'analyse marxiste des mécanismes d'aliénation que l'analyse structuraliste dont s'étaient réclamés nombre de ses contemporains dans les années 1950 et 1960³, de même que celle de « l'habitus » bourdieusien⁴ (qui s'était pourtant présenté comme une réponse aux dérives du schéma de la reproduction structurale).

Aux prétentions de certains de ses contemporains de « tout expliquer et d'être conscients

¹ *Ibid.*, p. 255.

² *Id.*, Chapitre XII, « Lire : un braconnage », p. 239-255.

³ Citons Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes ou Michel Foucault, cf. DOSSE, François, *Histoire du structuralisme*, *op. cit.*

⁴ L'habitus désigne chez Pierre Bourdieu le fait, pour les individus, de se socialiser en se conformant à un système de dispositions réglées, afin de se mouvoir dans le monde social et à l'interpréter d'une manière à la fois propre et commune aux membres des catégories sociales auxquelles ils appartiennent. Cf. BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979.

de tout¹», Michel de Certeau oppose une sorte de pied de nez qui pourrait se résumer ainsi : quand même on admettrait l'existence de logiques souterraines (infrastructures idéologiques, superstructures sociales, économiques et technologiques, mais aussi structure du langage ou structure psychologique), quand même l'autonomie du sujet serait un leurre quand des dispositifs techniques articulant savoir et pouvoir maintiendraient les membres des sociétés dans un cadre disciplinaire, et quand même l'« habitus » - ce système de dispositions et de manières réglées propres à la catégorie sociale de chacun - conditionneraient les comportements individuels, il n'existe pas moins *toujours* un « monde caché de l'insubordination²» fait d'une multitude de « micro-pratiques » individuelles et collectives qui perturbent ces mécanismes. Certes, ces « micro-indisciplines », aussi discrètes qu'inventives, restent la plupart du temps invisibles, disséminées et marginales. Mais cela ne les empêche pas d'excéder les explications systémiques et totalisantes. Et surtout, cela n'empêche pas les agents sociaux, tout pris dans « la structure » et tout « conditionnés » qu'ils soient, de détourner, par l'usage quotidien subversif qu'ils en font, les choses aussi bien que les mots : règles sociales, espaces urbains, espaces culturels, textes (et aujourd'hui certainement, réseaux sociaux), langage, etc. Autrement dit, pour Michel de Certeau, il y a *toujours* un « reste laissé par la colonisation technologique³», que des tactiques sous-jacentes permettent de s'approprier. Si bien que « l'insubordination n'est jamais absente, y compris dans les sociétés qui semblent les plus disciplinées et les plus subordonnées : elle est toujours là, toujours présente comme une occulte culture de résistance⁴».

Remarquons que sa thèse, qui s'appuie sur un important travail de terrain mené en partie par ses élèves⁵, ne questionne pas seulement l'analyse marxienne, la grille structurale ou l'habitus bourdieusien, mais aussi l'approche de la Théorie critique selon laquelle la production de savoirs étant *prise* dans les structures économiques et sociales depuis lesquelles les savants s'expriment, elle contribuerait, au même titre que toute autre production, à l'entretien de la réalité et au maintien de l'ordre dominant⁶. Si l'on suit Michel de Certeau, non seulement les savants disposent toujours de ressources subjectives propres qui leur permettent d'emprunter des chemins de traverse pour produire des savoirs insubordonnés (et ce, sans doute d'autant plus qu'ils sauront « se fonder sur l'expérience » et « tenir compte de la situation en un moment donné », ainsi que le préconisait Horkheimer et que l'a confirmé notre réflexion), mais tout autre

¹ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien, op. cit.*, p. 99 : « Rien n'échappe à Foucault » ; « Les procédures tapies dans les détails de la surveillance [...] permettent à son discours d'être lui-même panoptique, de *tout voir* ». Et p. 100 : « Ramenés à l'*habitus* qui s'y extériorise, les stratégies inconscientes de leur savoir procurent à Bourdieu le moyen de tout expliquer et d'être conscient de tout. »

² *Ibid.*, p. 222.

³ *Id.*, p. 109.

⁴ *Id.*, p. 213.

⁵ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien, 1980, 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994.

⁶ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 25.

producteur (qu'il soit ouvrier, paysan, employé, cadre, responsable marketing, etc.) en dispose aussi, au même titre enfin que tout « consommateur » (acheteur, lecteur) qui, par l'art de combiner, d'assembler, de récupérer ou de réemployer les « marchandises » (choses et mots) qu'il manipule, peut se les approprier subjectivement, c'est-à-dire *les détourner de leur objectif pour en faire une création inattendue* – Michel de Certeau parle de « bricolages poétiques¹ » -, une création déstabilisatrice de l'ordre des choses du fait même qu'elle s'y est glissée de manière spontanée et imprévisible.

Cette thèse singulière pourrait modifier le diagnostic que nous avons posé dans le premier chapitre de la première partie de ce travail. En effet, les confiscations du néolibéralisme, la domestication de l'engagement, la neutralisation des antagonismes, la censure établie par l'ordre du plein, l'emprise du récit monolithique et la domination exercée par l'appareil algorithmique pourraient s'avérer moins implacables que nous l'avons supposé, dès lors que chacun disposerait, par ses pratiques ordinaires, de la capacité « innée » d'y résister. Car ces pratiques, contrairement à l'attitude critique par laquelle nous avons vu que Michel Foucault espérait faire surgir des « contre-conduites² » limitant les pouvoirs qui s'exercent sur les gouvernés, ne dépendent pas de l'affirmation d'une démarche critique et éthique par un mouvement vers la vérité et la liberté, mais émergeraient, selon Michel de Certeau, spontanément et presque *malgré* les agents sociaux qui ne pourraient faire autrement, par leur manière d'être et d'agir, que de s'insinuer subversivement, par le mouvement de leur corps en acte - les yeux qui lisent, les mains qui cuisinent, les jambes qui les portent dans la ville - au cœur du système censé les asservir. Ainsi chacun, aussi « gouverné » et « faible » soit-il, disposerait, par ses « tactiques de consommateur » (de texte, de marchandises, d'espaces urbains, etc.) du pouvoir de « tirer parti du fort³ ». Et à la captation et à la dissolution de la critique par l'ordre capitaliste néolibéral répondraient toujours d'innombrables et incessants « micro-détournements » émanant d'agents sociaux qui, ce faisant, parviendraient envers et contre tout à se réapproprier le monde et à le doter d'un sens nouveau.

Concrètement, ces « tactiques traversières⁴ » peuvent prendre la forme des pratiques très diverses. Elles vont de la lecture silencieuse - au cours de laquelle le sociologue montre que le lecteur, loin d'absorber le texte comme un buvard, se l'approprie en y braconnant ce qui l'intéresse par des « opérations lisantes » poétiques qui, « rusant » avec l'ordre imposé du texte,

¹ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, op. cit., Introduction, p. XLI.

² FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique », op. cit.

³ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, op. cit., Introduction, p. XLIV : « Les tactiques de la consommation, ingéniosités du faible pour tirer parti du fort, débouchent donc sur une politisation des pratiques quotidiennes. »

⁴ *Ibid.*, p. 51.

forment comme des « bulles sortant du fond l'eau » en lesquelles il voit « les indices d'une nouvelle poétique commune¹ », elles vont de la lecture silencieuse à l'art de perruquer² par lequel les ouvriers fabriquent des objets divers (cendriers, presse-papiers, statuettes, etc.³), s'appropriant ainsi les outils de production et la finalité de leur travail, en passant par l'écriture, la déambulation dans l'espace (qui opère un détournement du mobilier urbain ou de l'usage des cartes topographiques), la cuisine (qui dépasse la fonctionnalité du « se nourrir » et participe à l'invention d'une culture populaire) et même la consommation ordinaire de marchandises dont le choix et l'usage excèdent toujours, d'une manière ou d'une autre, le cadre imaginé par les producteurs et les marchands. Dès lors que l'on s'intéresse à ce que chacun *fait vraiment* avec les textes, les lieux, les aliments ou les objets, surgit, selon le philosophe, un « espace de jeu », un « art de l'entre-deux », une dialectique entre l'ordre contraignant – qui impose ses récits et ses discours, qui discipline les gouvernés par des technologies diverses, et qui tend à réduire la liberté au libre choix de consommer – et les agents sociaux qui, par leur emploi ou plutôt leur *réemploi* et leur *contre-emploi*, se réservent toujours des possibilités créatrices.

Des « actes de pensée »

Michel de Certeau y insiste : cet art du « faire avec » relève d'une *tactique* qui ne doit pas être confondu avec une stratégie. Selon lui, cette dernière consiste, pour un « sujet de vouloir et de pouvoir (une entreprise, une armée, une cité, une institution scientifique) » et, pourrions-nous ajouter, un agent critique se concevant comme « trajet corporel situé », à isoler un « environnement » propre et à calculer les rapports de forces qu'il renferme pour, le cas échéant, décider de mener une action susceptible de triompher. Contrairement au modèle stratégique, le modèle tactique, lui, « profite des « occasions » et en dépend, sans base où stocker ses bénéfices, augmenter un propre et prévoir des sorties⁴ ». Ce qui signifie que la tactique ne relève pas d'un agir programmatique – elle ne repose pas sur un calcul, elle n'est pas cumulative et elle ne peut se fixer de finalité -, mais s'inscrit pleinement dans ce que nous avons identifié comme un agir situationnel puisqu'elle consiste, par une sorte de « docilité aux aléas du temps⁵ » (qui n'est pas sans faire penser à la *phronèsis* et à la *virtù*), à saisir au vol les possibilités qui s'ouvrent. Il ne s'agit finalement de rien d'autre que de « façons d'utiliser les mots et les choses selon les

¹ *Id.*, p. 249.

² Nous avons vu la « perruque » désignait l'utilisation, par un employé, du temps de travail et/ou des outils de travail de l'entreprise pour effectuer des travaux qui ne correspondent pas à ceux pour lesquels il est payé.

³ KOSMANN, Robert, *Sorti d'usines*, *op. cit.*

⁴ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 59.

⁵ *Ibid.*, p. 61.

occasions » (c'est-à-dire selon le « temps accidenté¹ » qui rompt la linéarité de *Chronos*) qui, laissant de côté « l'indéracinable de la société » - ses logiques souterraines, ses systèmes, ses dispositifs, ses appareils, ses structures -, engagent « un essentiel » qui « se joue dans cette historicité quotidienne, indissociable de l'existence des sujets qui sont les acteurs et les auteurs d'opérations conjoncturelles² ».

Ces micro-pratiques s'apparentent-elles à un « bricolage dans l'incurable » ? Elles en ont l'humilité, la manifestation plurielle, l'attitude hasardeuse et tâtonnante, ainsi que l'absence de prétention totalisante ou résolutive. Et Michel de Certeau lui-même utilise à plusieurs reprises le terme de « bricolage » qu'il emprunte à Claude Lévi-Strauss, dont il cite le premier chapitre de *La pensée sauvage* (1962)³ dans lequel l'anthropologue expose « l'arrangement approximatif » des choses et des événements par lequel les sociétés que l'on appelait alors encore « primitives » procèdent à une « mise en ordre du monde » alternative à la science (une mise en ordre qui repose, précisons-le, sur la mythologie). Retenons donc le caractère « bricoleur » de ces pratiques quotidiennes en lesquelles Michel de Certeau voit des gestes ou des « actes de pensée » alternatives à la raison⁴ par lesquels les êtres humains entrent en relation avec le monde.

Pour autant, ces créations disséminées, anonymes et périssables sont-elles à proprement parler « critiques » ? Sans doute ne le sont-elles ni dans un sens kantien – puisqu'elles ne mettent pas en jeu la raison du sujet conscient – ni dans un sens marxien – puisqu'elles n'engagent pas de stratégie visant à détruire l'ordre établi et à le remplacer par un nouvel ordre. Mais peut-être le sont-elles dans le sens d'une critique interstitielle qui entend aménager, à l'intérieur d'un ordre incurable, des espaces vivants de liberté et de subversion ? Plus proches de ce que le géographe et théoricien libertaire Pierre Kropotkine (1842-1921) nommait « l'agitation », cette forme d'agir « tantôt lugubre, tantôt railleuse, mais toujours audacieuse, tantôt collective, tantôt purement individuelle, ne négligeant aucun des moyens qu'elle a sous la main, aucune circonstance de la vie publique, pour tenir toujours l'esprit en éveil [...]»⁵, elles peuvent être vues comme « la marque d'une nouvelle façon d'être morale et d'une nouvelle sensibilité politique, qui associe coordination et improvisation, capacité à se laisser ébranler et transformer, dans l'étrangeté de soi et le décentrement⁶ ». Sans qualifier ces micro-indisciplines « d'attitude critique », Michel de

¹ *Id.*, p. 296 : « Les pratiques quotidiennes, fondées sur le rapport à l'occasion, c'est-à-dire sur le temps accidenté [...] »

² *Id.*, p. 39.

³ *Id.*, p. 252. Il cite LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, chapitre 1, « La science du concret », p. 11-49.

⁴ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 296 : « Le raté ou l'échec de la *raison* est précisément le point aveugle qui la fait accéder à une autre dimension, celle d'une *pensée*, qui s'articule sur du différent comme son indissociable nécessité. La symbolique est indissociable du ratage. Les pratiques quotidiennes, fondées sur le rapport à l'occasion, c'est-à-dire sur le temps accidenté, seraient donc, éparpillées tout au long de la durée, dans la situation d'actes de pensée. Des gestes permanents de la pensée. »

⁵ KROPOTKINE, Pierre, *L'esprit de révolte*, 1885, trad. R. Dadoun, Houilles, Éditions Manucius, 2009, p. 41.

⁶ OGIEN, Albert, LAUGIER, Sandra, *Le principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte, 2010, p. 150. Les auteurs illustrent cette « nouvelle sensibilité politique » par les exemples de l'improvisation musicale ou de la promenade.

Certeau semble aussi abonder dans le sens d'une lecture politique de ces « actes de pensée » lorsqu'il écrit :

« Mille façons de jouer/ déjouer le jeu de l'autre, c'est-à-dire l'espace institué par d'autres, caractérisent l'activité, subtile, tenace, résistante, de groupes qui, faute d'avoir un propre, doivent se débrouiller dans un réseau de forces et de représentations établies. Il faut « faire avec ». Dans ces stratagèmes de combattants, il y a un art des coups, un plaisir à tourner les règles d'un espace contraignant. Dextérité tactique et jubilatoire d'une technicité. [...] Comme celle du conducteur dans les rues de Rome ou de Naples, une maestria qui a ses connaisseurs et son esthétique s'exerce dans le labyrinthe des pouvoirs, recrée sans cesse de l'opacité et de l'ambiguïté – coins d'ombres et de ruses – dans l'univers de la transparence technocratique, s'y perd et s'y trouve sans avoir à prendre en charge la question d'une totalité.¹»

« Se débrouiller dans un réseau de forces et de représentations établies », « faire avec », « tourner les règles d'un espace contraignant » pour se frayer des chemins de traverse dans « le labyrinthe des pouvoirs » et ce, « sans avoir à prendre en charge la question d'une totalité » : voilà qui résonne en tout cas singulièrement avec la rencontre pratique avec le réel par laquelle nous avons postulé que le bricolage, cette praxis propre à une critique immergée dans le vivant, devait permettre de « jouer » avec les possibles du monde.

Mais cette rencontre pratique avec le réel, ce « jeu » entre des agents singuliers et le monde ne réhabilitent-ils pas finalement l'existence d'un « sujet » de l'action ? En opposant aux « procédures technologiques²» opaques, « sans possesseur, sans lieu privilégié, sans supérieurs ni inférieurs, sans activité répressive ni dogmatisme » d'autres « procédures » - ces actes de pensée par lesquels les agents sociaux parviennent à se réapproprier subjectivement le monde - , l'approche de Michel de Certeau nous conduit-elle à « re-subjectiviser » et même à « ré-autonomiser » ce que nous avons identifié comme des « trajets corporels situés » soumis à des jeux de forces qu'ils ne pouvaient qu'interpréter de façon descriptive ou narrative ?

Être un corps qui dit « jeu »

Indubitablement, la mise au jour des « actes de pensée » par lesquels les individus, disséminés dans le tissu social, « inventent » subrepticement leur quotidien, questionne le principe postmoderne, adopté notamment par les adeptes du structuralisme, de l'effacement des sujets de la conscience au profit de la règle, du code et de la structure. Sans réhabiliter tout à fait

¹ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien, op. cit.*, p. 35-36.

² *Ibid.*, p. 81.

le sujet moderne conscient et raisonnable, elle pourrait redonner une pertinence politique au problème du sujet. Car c'est bien d'un « événement de subjectivation¹» (ou encore, d'une affirmation de soi par un geste créateur) que pourrait témoigner « l'attitude tactique ». Une subjectivation qui aurait lieu aussi bien *envers et contre* le processus d'assujettissement théorisé par Michel Foucault (comme étant à la fois une subordination et une subjectivation²), qu'*envers et contre* le processus d'auto-optimisation des conduites que vise à produire l'appareil algorithmique. Pour autant, cet « événement » ne relève pas à proprement parler d'un « vouloir être critique³», c'est-à-dire de d'une « attitude individuelle et décisive » (celle d'un « je » qui voudrait « ne pas être tellement gouverné », recherchée par Michel Foucault). Pour Michel de Certeau, s'il y a bien une « attitude tactique », s'il y a bien des pratiques individuelles autonomes qui résistent à la structure, et si ces pratiques « pensent », elles le font en court-circuitant la raison et la conscience qui disent « je pense ».

Au fond, pour le sociologue et philosophe, les agents sociaux qui inventent le quotidien ne sont pas tant des sujets que *des corps autonomes*, et même des organes qui se décalent, qui s'autonomisent par rapport au reste du corps : des yeux qui lisent, des jambes qui se meuvent, des mains qui écrivent, saisissent, découpent, mélangent, ou encore des bouches qui parlent et qui, ce faisant, « suspendent les complicités du corps⁴» avec le texte, la ville, les choses et les mots, se mettant alors à « jouer » - à « faire des coups⁵» - avec la structure, avec le contexte.

L'écriture, à laquelle Michel de Certeau consacre un chapitre⁶, est l'un des lieux privilégiés de ce jeu. En même temps, notons-le, qu'elle est la pratique qui se rapproche sans doute le plus d'une praxis comprise comme stratégie, c'est-à-dire comme calcul de rapports de force en vue de faire triompher une action, dans la mesure où, comme il le souligne, « le jeu scripturaire, production d'un système, espace de formalisation, a pour « sens » de renvoyer à la réalité dont il a été distingué en vue de la changer. Il vise une efficacité sociale ». Au point que la révolution, ce projet de fabrication de l'histoire que se donne la société à partir d'une page blanche par rapport au passé, en serait même selon lui une expression à part entière⁷. Pour autant, l'écriture relève bien aussi de la tactique sans finalité et de la création inattendue dans la mesure où, comme la

¹ AUDI, Paul, *Créer. Introduction à l'esthétique*, Paris, Verdier poche, 2010, p. 184.

² FOUCAULT, Michel, « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*

³ AUDI, Paul, *Créer. Introduction à l'esthétique*, *op. cit.*, p. 166.

⁴ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 254 : « La lecture se libère du sol qui la déterminait. Elle s'en détache. L'autonomie de l'œil suspend les complicités du corps avec le texte. »

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ *Id.*, chapitre X, « L'économie scripturaire », p. 195-224.

⁷ *Id.*, p. 201 : « La révolution même, cette idée « moderne », représente le projet scripturaire au niveau d'une société entière qui a l'ambition de se constituer en page blanche par rapport au passé, de s'écrire elle-même (c'est-à-dire de se produire comme système propre) et de refaire l'histoire sur le modèle de ce qu'elle fabrique (ce sera le « progrès »). »

lecture qui engage des yeux qui lisent, elle engage des yeux, des mains et des doigts qui écrivent parfois indépendamment du reste du corps et de la conscience¹. Et, au-delà même de l'écriture et de la lecture, c'est peut-être d'abord par la parole, par des « dire qui jouent » que se manifeste cette appropriation subjective et subversive du monde.

Cela, Michel de Certeau ne le dit pas aussi explicitement. Sans doute soucieux de distinguer son approche de celle de Michel Foucault, il place même les micro-pratiques sous-jacentes du côté des « activités sans discours » et du « pullulement de ce qui ne parle pas²», soulignant qu'il ne compte pas « faire parler » ces gestes ordinaires, contrairement à l'auteur de *Surveiller et punir* qui, lui, s'emploie à « faire parler » les pratiques non discursives (telles les procédures panoptiques) qu'il étudie³. Ce à quoi nous pourrions lui objecter que, bien que n'élaborant pas de théorie totalisante, il ne cesse, au fil des pages de son livre, de « faire parler » les micro-indisciplines qu'il étudie - et ce, non sans plaisir, comme le suggère sa plume poétique. Et ce qui ne nous interdit pas d'élargir au langage et à la parole ses réflexions sur l'écriture et la lecture.

Dans un article paru en février 2019, le chercheur Denis Saint-Amand s'intéresse aux slogans apparus à l'occasion du mouvement des Gilets jaunes en France, durant l'automne et l'hiver 2018-2019. Comme les chansons de 1848 et de la Commune, et comme les slogans de mai 1968 avant eux, les slogans des Gilets jaunes témoignent selon lui d'une « poétique du détournement⁴». Il évoque par exemple les expressions jouant avec le mot « gilet » ou le mot « jaune » - « Mets ton gilet, on quitte le navire » ; « La vie en jaune » -, les calambours héritiers du « rire de Mai » - « En marchandise » ; « En marche ou crève ! » ; « Ils ont la police, on a la peau dure » - les traits d'esprit et marques d'autodérision - « Soyons l'étincelle qui met le feu à la poudre de perlimpinpin » ; « Parce que c'est notre rejet !!! » - ou encore les graffitis dévoyant les messages des façades de magasins ou des affiches publicitaires – sur une boutique Orange : « Pas Orange, jaunes ! » ; sur une affiche Nespresso : « Insurrection, what else ? ». Pour le spécialiste d'histoire et de littérature française, ces formules dépassent les seules fonctions du défouloir ou de la dénonciation, et se présentent comme des « discours parallèles » à part entière qui « nourrissent l'imaginaire d'une révolte et rappellent ses enjeux, ses visées, ses espoirs ».

S'il n'est pas exclu que ces formules témoignent de la colonisation du « milieu mental » des Gilets jaunes par les discours publicitaires, il nous semble que nous pouvons aussi distinguer, dans ces détournements et ce foisonnement discursif, quelque chose comme un réinvestissement

¹ Les expériences de création littéraires menées par les surréalistes, telle l'écriture automatique, illustrent ce phénomène, qui peut aussi surgir lors de séances d'écriture tout simplement relâchée.

² CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 97 et 98.

³ *Ibid.*, chapitre V, « Arts de la théorie », p. 97-117.

⁴ SAINT-AMAND, Gilles, « Parce que c'est notre rejet : poétique des Gilets Jaunes », *AOC*, février 2019.

subjectif de la langue. Un réinvestissement qui pourrait apparaître comme le préalable, si ce n'est la condition d'une réappropriation subjective des lieux (les ronds-points, la rue), des espaces publics (en particulier de l'espace médiatique, dont les manifestants se sentaient exclus) et même plus largement des valeurs (la liberté), des modes de vie (rouler en voiture) et de ce que Romain Huët nomme l'« authenticité existentielle¹» qu'ils sentaient leur échapper.

Cette observation fait écho à la lecture politique du surréalisme, dont nous avons vu qu'il pouvait inspirer une praxis articulant interprétation et transformation. Comme André Breton, Walter Benjamin avait décelé dans les premières décennies du XX^e siècle la « position politique » et même révolutionnaire de ce courant littéraire qui entendait mener « des expériences magiques sur les mots, non des badinages artistiques, [mais] des jeux de transformation phonétique et graphique [...]»², capables selon lui d'« enchanter » - et, ce faisant, de changer - le monde. Ces « jeux de transformation phonétique et graphique », auxquels se rattachent manifestement les détournements opérés par les Gilets jaunes (et, par extension, les mots d'ordre de toutes les révoltes qui secouent occasionnellement les régimes établis), ces jeux discursifs pourraient révéler une autre dimension de l'agir narratif, dont nous avons observé le rôle dans l'apparition de l'événement, et qui pourrait donc aussi s'avérer déterminant pour la réappropriation critique du monde. Non seulement il existerait une fonction du récit consistant à « re-figurer l'expérience temporelle confuse de l'agir humain³ » (en racontant l'événement après-coup), mais l'usage personnel inventif et ludique de la parole, le dire considéré comme un « jeu » - poétique, métaphorique, humoristique, spirituel, etc. - pourrait apparaître comme une voie essentielle par laquelle l'action libre entendue comme « commencement⁴ » subjectif pourrait s'immiscer dans un monde déjà existant.

« Tel est le domaine où la liberté est une réalité du monde, tangible en paroles qu'on peut entendre, en actes qu'on peut voir, en événements dont on parle, dont on se souvient et que l'on transforme en histoires avant de les incorporer dans le grand livre de l'histoire humaine⁵ » écrit Hannah Arendt dans « Qu'est-ce que la liberté ? », confirmant ce que nous avons effleuré à plusieurs reprises, à savoir que l'action libre renvoie à la narrativité et, au-delà, à la parole en laquelle, comme Socrate (et contrairement à Platon, selon elle), il faut croire⁶. Mais, là où Socrate

¹ HUËT, Romain, *Le vertige de l'émeute*, *op. cit.*, p. 21 : « La revendication de l'authenticité existentielle des émeutiers [...] »

² BENJAMIN, Walter, « Le surréalisme », *op. cit.*, p. 123.

³ STEVENS, Bernard, « Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt », *Études phénoménologiques*, n°2, 1985, p. 93-109.

⁴ ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*, p. 739 : « L'homme est libre parce qu'il est un commencement [...]. De la naissance de chaque homme ce commencement originel est réaffirmé parce que dans chaque cas quelque chose de nouveau apparaît dans un monde déjà existant qui continuera d'exister après la mort de chaque individu. ». Rappelons qu'Hannah Arendt s'appuie sur l'étude de l'œuvre de Saint Augustin pour mener sa réflexion sur la liberté comme commencement.

⁵ *Ibid.*, p. 728.

⁶ ARENDT, Hannah, « Questions de philosophie morale », *op. cit.*, p. 133 : « Socrate croyait, lui, en la parole. »

« croyait » dans la parole comme véhicule au moyen duquel chaque citoyen pouvait confronter sa conviction (sa *doxa*) avec d'autres citoyens et ainsi, par un effort de persuasion réciproque, rendre possible l'existence d'une cité démocratique fondée à la fois sur la pluralité et sur la liberté humaines¹, nous avançons que les énoncés parlés recèlent une performativité et même une transformativité intrinsèques dès lors que ceux qui les énoncent les inscrivent dans un « jeu » avec la réalité. Aussi, s'il faut « croire à la parole », peut-être faut-il aussi, selon nous, y croire *au-delà* du raisonnement et de l'argumentation logique.

Dans *How to do Things with Words* (1962) paru en France en 1970 sous le titre *Quand dire, c'est faire*², John Langshaw Austin (1911-1960) s'est intéressée à la manière dont fonctionnent ce qu'il nomme des « énonciations performatives », c'est-à-dire des énonciations qui ne sont pas seulement descriptives ou informatives, mais qui sont aussi « des actes de discours », des énonciations qui « font » quelque chose. Il recense ainsi les expressions quotidiennes qui « ne se rapportent à rien », qui ne sont ni vraies ni fausses, mais qui constituent « un acte de dire quelque chose » - le « oui » des futurs époux ; le « je lègue » du testateur ; le « je te promets » de l'amoureux, de l'ami, du parent ou de l'enfant, le « je déclare la séance ouverte » du président de séance, etc. ; - et qui, prononcées dans certaines circonstances par certains énonciateurs, « transforment » effectivement les choses (les amants deviennent époux, l'objet change de propriétaire, la promesse lie l'énonciateur et le récepteur, la séance est ouverte). Il arrive bien sûr que, les conditions n'étant pas réunies – la procédure faisant défaut ou les intentions de l'énonciateur étant insincères, par exemple – l'énonciation échoue. Mais lorsqu'elle se déroule avec sérieux, elle est performative. S'il constate qu'il n'existe pas de critère grammatical évident permettant de reconnaître l'énonciation performative - qui dépend donc essentiellement des circonstances de l'énonciation³ -, John L. Austin parvient toutefois à établir une typologie regroupant cinq types d'expressions performatives⁴ : les énonciations verdictives (qui ont la forme du jugement : « je vous déclare coupable ») ; les énonciations « exercitives » (qui relèvent du pouvoir et de l'influence : « je vous conseille de ... ») ; les énonciations « permissives » (« j'autorise mon enfant à ... ») ; les énonciations « comportatives » (qui prescrivent un mode de conduite : « mangez cinq fruits et légumes par jour ») ; et enfin des énonciations « expositives » (qui exposent des arguments susceptibles de changer la vision de la situation.

À ces cinq groupes, nous postulons l'existence d'un sixième groupe : les énonciations « créatives », qu'il s'agisse d'inventions poétiques, de traits d'esprit, de blagues, d'analogies, de

¹ ARENDT, Hannah, « Socrate », *op. cit.*

² AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 113.

⁴ *Id.*, p. 153. Les exemples sont de moi.

métaphores, de jeux de mot et même de lapsus. Sans contredire l'analyse freudienne sur *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905)¹ – analyse qui s'inscrit dans la continuité de son travail sur l'interprétation des rêves, et qui fait du mot d'esprit une énonciation qui, s'affranchissant des contraintes habituelles du discours, de la raison et même du sens, ouvre la formulation à l'inconscient qui, s'y immisçant, peut alors révéler son désir (ou ses angoisses) à l'énonciateur -, sans contredire cette analyse psychanalytique, nous proposons une autre lecture de ces énonciations, inspirée par le travail de Michel de Certeau. Là où le « witz » - traduit habituellement en français par « mot d'esprit » ou « plaisanterie » - lève chez Freud les inhibitions de l'énonciateur et provoque un « court-circuit » facilitant le travail du psychisme (Freud parle d'« économie réalisée sur la dépense psychique²»), nous voyons aussi un « tour », et même un « bon tour » tel que Goupil, le héros médiéval du *Roman de Renart*³, sait si bien en prodiguer. Autrement dit, nous ne voyons pas seulement dans le trait d'esprit la marque d'un psychisme qui excéderait la conscience, mais aussi peut-être une « ruse » du corps (de la langue, de la bouche), un « acte de pensée » qui permettrait à son agent de détourner la réalité fuyante et le flux mécanique du bavardage pour s'approprier un instant le langage qui le détient⁴ et s'aménager ainsi, par la parole, un espace éphémère de liberté. Comme si, à la manière du contexte, le langage pouvait être le ciment d'une relation « interstitiellement critique » au monde, faisant renoncer à l'idée de maîtrise de soi ou de contrôle des relations sociales (les individus étant *pris* et « dominés secrètement » par le monde verbal), mais permettant aussi que, s'abandonnant à l'occasion à l'invention verbale (c'est-à-dire, croyant au langage au-delà du *logos*), les individus réinvestissent subjectivement le monde (et, ce faisant, le transforment provisoirement).

Une telle hypothèse réhabilite-t-elle la démarche, chère à la modernité, qui prétend comprendre le monde par son intériorisation ? Pas tout à fait. Car nous reconnaissons, avec les penseurs de la « postmodernité », qu'il ne faut pas chercher dans le langage une confirmation intérieure mais bien plutôt une ouverture au monde – monde qui se *découvre* dans le langage, précisément dans les moments où, suffisamment relâchés et négligents, nous laissons surgir *malgré nous* des inventions langagières, aménageant ainsi subjectivement un espace à l'intérieur du réel. En ce sens, nous admettons avec Michel Foucault que ce n'est pas « je » qui parle, mais c'est « le dehors » qui parle à travers moi⁵. Mais nous ne voyons pas pourquoi il faudrait alors

¹ FREUD, Sigmund, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, 1905, trad. D. Messier, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1988.

² *Ibid.*, p. 225.

³ *Le roman de Renart. Morceaux choisis*, trad. E. Charbonnier, Paris, Le livre de poche, 1987.

⁴ FREUD, Sigmund, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, *op. cit.*, Préface de J.-C. Lavie, p. 28 : « Le langage qui nous appartient en vérité nous détient. »

⁵ FOUCAULT, Michel, *La pensée du dehors*, 1966, Montpellier, fata morgana, 1986. Texte consacré au romancier Maurice Blanchot (1907-2003), publié à l'origine dans *Critique* n°229, 1966.

renoncer à concevoir les émetteurs comme les « auteurs » du discours. Certes pas des « sujets autonomes », mais des « trajets corporels situés », auteurs à part entière de discours qui leur appartiennent autant qu'ils sont détenus par eux.

Nous concédons cependant que l'existence de « spectateurs-narrateurs » compris comme des « trajets corporels situés » est aujourd'hui déstabilisée par ce que l'essayiste Olivier Rey nomme « le rétrécissement du domaine des mots¹ ». Un rétrécissement consécutif à l'extension de la pensée statistique, dont les graphiques (diagrammes, histogrammes et autres « grilles » d'évaluation qui ont envahi les entreprises comme les organismes publics²) expriment une partie grandissante de l'expérience de la réalité, qui se trouve ainsi retirée à la sphère du langage. Michel de Certeau, déjà, avait pressenti ce phénomène lorsque, évoquant la « colonisation technologique » qui privait les ouvriers « de moyens ou de produits propres », il redoutait qu'elle les laisse « sans discours verbal » et sans « langage manouvrier³ ». Et il est à craindre que cette privation participe à la « dépossession du *faire* » qui caractérise aujourd'hui le travail.

Aussi le réinvestissement subjectif du langage s'annonce-t-il crucial pour reconquérir les espaces d'autonomie qui formeraient les petites unités d'un monde commun plus viable et plus désirable. Une quête qui ne doit pas être confondue avec celle de la parole vraie, la *parrêsia* par laquelle Michel Foucault invitait, dans les dernières années de sa vie, à opposer la vérité au pouvoir⁴, et même à opposer « la vérité sans pouvoir au pouvoir sans vérité⁵ ». Car, dans notre perspective interstitiellement critique, le réinvestissement subjectif du langage ne doit pas tant s'entendre comme une quête de vérité que comme une affaire de goût et même, de style.

Arranger le réel avec style

Méditant sur les Gilets Jaunes, Romain Huët constate que, au-delà des revendications sociales et de l'exigence de reconnaissance politique des manifestantes et des manifestants, le mouvement a renfermé une dimension proprement existentielle : « l'enjeu est plutôt de reconquérir la vie », écrit-il ainsi, « de retrouver ou de créer de la grandeur dans la vie quotidienne⁶ ». Empreinte de romantisme et sans doute associée à une vision héroïque de l'action, cette aspiration pourrait aussi témoigner de l'importance de la critique artiste dans un mouvement qui a sans doute articulé les deux critiques identifiées par Luc Boltanski et Ève

¹ REY, Olivier, *Quand le monde s'est fait nombre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2021, p. 149.

² CASSIN, Barbara (sous la dir.), *Derrière les grilles. Sortons du tout-évaluation*, Paris, Mille et une nuits, 2014.

³ CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 109.

⁴ FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Seuil/ Gallimard, 2008.

⁵ BALIBAR, Etienne, *Libre parole*, Paris, Galilée, 2018, p. 87.

⁶ HUËT, Romain, *Le vertige de l'émeute*, op. cit., p. 104.

Chiapello. Elle pourrait également mettre en lumière la portée éthique des revendications de manifestants qui, comme les occupants des places, comme les défenseurs des ZAD et comme tous ceux qui tentent à l'heure actuelle de conquérir de petits espaces de liberté, ne cherchent peut-être plus tant à « changer le monde » qu'à « inventer de nouvelles formes de vie¹».

Notons que ce n'est pas le terme de « dignité » qu'utilise Romain Huët pour qualifier leur quête, mais celui de « grandeur » - « retrouver ou créer de la *grandeur* dans la vie quotidienne » -, un terme qui la rattache ainsi davantage à la question du jugement de goût qu'à la poursuite de la justice ou de la vérité. Nous avons déjà observé l'importance de la faculté de juger, dont nous avons constaté qu'elle permettait de s'orienter de manière critique dans le monde. Et nous avons vu que, portant sur les raisonnements réfléchissants, elle n'avait rien à voir avec la logique mais tenait au goût, au sens commun et à l'imagination. Se pourrait-il alors que le goût ne soit pas seulement requis pour le mode de pensée mais aussi pour le mode d'agir critique, qui relèverait alors aussi d'un rapport esthétique au monde ?

Le rapprochement entre la critique et l'esthétique n'est pas nouveau puisque, dès l'époque des Lumières les « grands esprits du siècle ont manifesté les liens intimes qui unissaient à la philosophie la critique esthétique et littéraire, et non point par hasard mais toujours sur la base d'une unité profonde et intrinsèque des problèmes²» et puisqu'a alors été cherchée, selon Ernst Cassirer, « une correspondance, une parenté entre le contenu de l'art et celui de la philosophie », la « tâche véritable de la critique » étant apparue comme celle de franchir les limites de l'une et de l'autre pour « pénétrer de ses rayons le clair-obscur de la « sensation » et du « goût » qu'elle a dû, sans porter atteinte à leur nature, porter à la lumière de la connaissance³». En ce sens, *La critique de la faculté de juger* reflète l'esprit de son temps. Mais Kant a franchi un pas supplémentaire en établissant un lien entre le sentiment esthétique et le rapport pratique au monde. En effet, s'il a pris soin de préciser qu'il ne pouvait aucunement être déduit un penchant au « bien moral » de « l'intérêt se rapportant aux beautés de l'art⁴», il s'est risqué à voir dans l'émerveillement pour la beauté de la nature une « disposition d'esprit favorable au sentiment moral⁵», établissant ainsi un lien entre le goût pour « la nature » (c'est-à-dire, pour le « spectacle » de ce qui vit) et l'inclinaison à la conduite morale.

¹ *Ibid.*, p. 102.

² CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 275.

³ *Ibid.*, p. 276.

⁴ KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §42, p. 284.

⁵ *Ibid.*, p. 284 : « Je prétends que prendre un *intérêt immédiat* à la beauté de la nature (non pas simplement avoir du goût pour en juger) est toujours la marque caractéristique d'une âme bonne et que, quand cet intérêt est habituel, il indique au moins une disposition d'esprit favorable au sentiment moral, s'il s'associe volontiers à une *contemplation de la nature*. »

Sans discuter cette affirmation dans laquelle nous percevons les germes du romantisme allemand (en particulier, l'idée d'une « authenticité » accordée à l'homme appréciant la nature, au contraire de la « superficialité » et même de la « vanité » associées à la « joie d'ordre social¹» que serait l'amour de l'art), retenons simplement l'hypothèse selon laquelle le goût ne serait pas seulement une faculté nécessaire à l'opération de jugement (par laquelle nous avons vu que les hommes, bien que limités par la particularité de leurs sensations et inscrits dans la pluralité de leur condition, pouvaient atteindre la perception d'un « en-commun »), mais qu'il induirait aussi un mode de comportement et de relation au monde. Autrement dit, le goût ne se rapporterait pas seulement au penser critique mais aussi à son agir. Pour autant, en quoi cet agir relèverait-il vraiment d'une praxis transformative ?

Dans *L'invention du quotidien*, Michel de Certeau consacre quelques pages à ce qu'il identifie comme « une connaissance pratique débordant le savoir et de forme esthétique² » dans laquelle Kant aurait « génialement » repéré le « tact logique » (*Logische Takt*)³ qui « noue ensemble » selon lui « une liberté (morale), une création (esthétique) et un acte (pratique)⁴ ». C'est ainsi qu'il résume le jugement de goût qui constitue pour lui « un moyen terme entre la théorie et la praxis », et dont il souligne que Kant l'illustre par des exemples issus de pratiques quotidiennes - « faculté de juger de l'habit que doit porter une femme de chambre ; faculté de juger de la dignité qui convient à un édifice, des ornements qui ne doivent pas contrarier la fin poursuivie⁵ » -, le jugement ne portant pas sur la seule convenance sociale mais plus largement sur « le rapport d'un grand nombre d'éléments » qu'il s'agirait d'« assembler convenablement ». Livrant une interprétation sensiblement différente de celle d'Hannah Arendt qui, elle, s'était intéressée au ressort politique d'une faculté permettant d'articuler le particulier et l'universel, Michel de Certeau voit dans la faculté de juger une sorte d'« arrangement » formel » avec la réalité, un « équilibre subjectif de l'imaginer et du comprendre » qui s'investit dans « un acte éthique et poétique⁶ » qui, sans se référer à aucun principe, dote le monde d'un sens commun.

Ses réflexions font écho à « l'arrangement approximatif » avec le monde propre aux sociétés « primitives » dont Claude Lévi-Strauss a montré qu'elles articulaient connaissances empiriques et mythologie - ce qu'il appelle le « bricolage⁷ ». Elles font aussi écho à ce que George Orwell a

¹ *Id.*, p. 285.

² CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 113.

³ *Ibid.* : L'auteur attribue l'expression à Kant, sans toutefois renvoyer directement à son texte.

⁴ *Id.* : p. 115.

⁵ *Id.* : p. 113 : Là encore, l'auteur ne renvoie pas directement au texte de Kant mais à PHILONEMKO, Alexis, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, p. 22 note 17.

⁶ *Id.*, p. 115.

⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, *op. cit.*

nommé la « décence ordinaire¹» (*common decency*) des gens simples, cette faculté morale qu'il a décelé au cours de errance urbaines, au contact des populations des asiles de nuit, des foyers ouvriers du Nord et des travailleurs sans qualification² qui ont témoigné, selon lui, aussi bien d'une « dignité ordinaire, un sens viscéral de l'égalité, de la simplicité, de la solidarité » (qui n'est pas sans nous rappeler l'attitude du paria conscient), que d'un « goût et d'un dégoût » dans lesquels « la justesse morale entrait toujours en résonnance avec une certaine justesse esthétique : sens des proportions et de la mesure, de la symétrie des actes et de la beauté des gestes³ ». Dans les deux cas le « sens commun » - goût, flair, tact, jugement – se présente comme une activité théorico-pratique mêlant imagination et savoir et permettant, par la recherche de l'harmonie formelle – mesure, équilibre et beauté -, d'« arranger » aussi bien que de « s'arranger » avec le réel, c'est-à-dire de le « ranger » en le mettant provisoirement en ordre (dans le cas du bricolage) ou de « l'améliorer » en y injectant momentanément une justesse à la fois morale et esthétique (dans le cas de la décence ordinaire).

Sans explorer encore la notion de bricolage chez Claude Lévi-Strauss, et sans discuter la thèse peut-être un peu naïve et essentialisante de George Orwell, retenons l'hypothèse selon laquelle chacun disposerait, avec la faculté de juger, du pouvoir ordinaire de poser quotidiennement des « actes éthiques et poétiques » faisant apparaître le monde commun.

Ce pouvoir, qui tient à la *manière* d'être, d'habiter et d'investir le monde - une « façon » ou un « mode » qui qualifient « le fait même du vivant⁴ » -, Marielle Macé le nomme « style ». Le « style », c'est-à-dire le « comment de la vie⁵ », dont elle constate qu'il est un *ethos* - c'est-à-dire, une disposition habituelle qui articule d'une part « un *manifestar* et un *avoir*⁶ » (« faire montre » de vertu ou d'élégance et « avoir » de beaux vêtements ou un beau jardin) et d'autre part « des images et des usages (usage de soi, usage du monde)⁷ » - un *ethos* qui ne met pas seulement en jeu les individus dans leur rapport à eux-mêmes mais aussi le monde commun auquel chacun, par l'organisation de son apparence (c'est-à-dire, par sa « phénoménalité » : gestuelle, rythmique, « élan stylistique »), s'ouvre et s'engage (parfois en s'y débattant). Ainsi confirme-t-elle, selon nous, l'importance de cette activité théorico-pratique que l'on peut nommer indifféremment tactique, goût, faculté de juger, tact ou style, et qui consiste, par sa manière d'apparaître phénoménologiquement et de « jouer » alors tactiquement avec la réalité, c'est-à-dire, par son

¹ BÉGOUT, Bruce, *De la décence ordinaire*, op. cit.

² ORWELL, George, *Le quai de Wigan*, 1937, trad. M. Pétris, Paris, Ivrea, 1995.

³ BÉGOUT, Bruce, *De la décence ordinaire*, op. cit., p. 18.

⁴ MACÉ, Marielle, *Styles*, op. cit., p. 27 : « « Façon », « mode », « manière », ces mots qualifieront chez Canguilhem le fait même du vivant. »

⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶ *Id.*, p. 182.

⁷ *Id.*, p. 184.

langage, par ses lectures, par son aspect vestimentaire, par sa démarche, par sa gestuelle, par son usage des marchandises, etc., à *investir subjectivement le monde*. Une importance qui ne touche pas seulement à l'individuation et la subjectivation, mais aussi à la manière de vivre ensemble et, en définitive, au monde commun que l'infinie variation des formes engagées par chacun modèle et façonne (le monde commun pouvant ainsi être compris comme « une foule de modes d'être¹ »).

Comme l'ont identifié aussi bien Hannah Arendt que Michel de Certeau en se fondant sur la critique kantienne de la faculté de juger, ce « comment » théorico-pratique de la vie - qui mêle sensation, expérience, imagination et compréhension, qui fait résonner le particulier et l'universel, qui associe la singularité à sa généralisation, et qui lie esthétique, morale et politique - se présente à la fois comme une pratique de soi et comme une pratique du monde² qui traverse les individus, les constitue tels qu'eux-mêmes et les emporte au-delà d'eux-mêmes, dans un élan qui les excède et les ouvre au partage, au commun³. On comprend, dès lors, que cette « animation stylistique du réel⁴ » relève d'une responsabilité à part entière : il s'agit pour chacun, par sa manière d'apparaître au monde, de « prendre en charge la vie qualifiée⁵ ».

Si l'on peut reconnaître que cet effort, ce travail sans fin dont on ne saurait jamais se tenir pour quitte, relève d'une éthique, doit-on pour autant considérer qu'il s'apparente à une forme critique de vie, à une praxis à part entière ? Le géographe et militant anarchiste Élisée Reclus (1830-1905) pourrait nous indiquer une réponse positive. « Là où le sol s'est enlaidi, là où toute poésie a disparu du langage [ainsi, pourrions-nous ajouter, que des gestes ordinaires, des manières d'être au quotidien], les imaginations s'éteignent, les esprits s'appauvrissent, la routine et la servilité s'emparent des âmes et les disposent à la torpeur et à la mort⁶ » écrit-il. Ce faisant, il pointe par la négative la dimension critique et même politique de la beauté, ou plus précisément à l'attention et au soin portés aux formes que prennent les phénomènes de la vie et du monde. Ainsi, à l'heure où le marketing impose ses récits et homogénéise les représentations du monde, à l'heure où les marques de luxe uniformisent les capitales du monde entier et où la laideur des centres commerciaux colonise des entrées de ville (sans parler de la tristesse des entrepôts, des abattoirs ou des fermes-usines), à l'heure, finalement, où la rhétorique du capitalisme esthétique s'est emparée de nos existences et où « la pensée, comme l'école, ont abandonné à l'univers

¹ *Id.*, p. 39.

² *Id.*, p. 42. « La question de l'individuation encourage alors moins une pratique du « soi » qu'une pratique du monde [...] »

³ *Id.*, p. 23.

⁴ *Id.*, p. 24.

⁵ *Id.*, p. 291.

⁶ RECLUS, Élisée, *Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes et autres textes*, anthologie composée par J. Cornuault, Paris, Premières Pierres, 2002 p. 65.

marchand la responsabilité de dire le style et ses valeurs¹», il semble pertinent et légitime de déceler, comme le fait Marielle Macé, dans l'intérêt porté à l'apparition stylistique une possible « critique morphologique », c'est-à-dire la possibilité d'une résistance critique à « ce qui est » qui passe par l'attention et le soin apporté aux formes de vie et aux formes des choses.

« Tout, dans le vivant, est destiné à produire du sensible : de la peau au cerveau, des mains à la bouche, de la possibilité de faire des gestes qui peuvent être vus à celle d'émettre des sons et des odeurs qui permettent de modifier le monde » écrit Emanuele Coccia dans *La Vie sensible* (2018)², confirmant que, dans le vivant, toute expression, toute manifestation modifie le monde - aussi bien ce qui est destiné à le faire (les actions intentionnellement transformatives) que les productions spontanées qui excèdent toute intention (ces gestes, ces sons, ces formes, ces « apparences inadressées » qui « n'expriment » rien d'autre qu'une intensité vitale). Aussi la critique aurait-elle intérêt à se pencher sur cette « écologie des modes d'être³ » qui contribue à former notre monde commun dont la diversité, autant que celle du vivant, et qui pourrait être en ce moment menacée par la déforestation, l'exode rural, et plus largement la mondialisation (c'est le cas, par exemple, des modes d'être propres aux Inuits ou aux indiens Mapuche). Elle le fait d'ailleurs, puisque la plupart des mouvements actuels dits d'« émancipation » (anticapitalistes, anticolonialistes, écologistes, féministes, etc.) prennent désormais position en faveur de la défense des habitats et des modes de vie des populations indigènes.

Pour autant, et mis à part ce combat spécifique, nous pourrions objecter que la pratique qui consiste à s'approprier tactiquement et stylistiquement le monde relève avant tout d'un *éthos* – un *éthos* d'esthète - et non d'une praxis. Cette pratique ne consiste-t-elle pas essentiellement à poser sur le monde et les phénomènes de la vie un regard de collectionneur, de poète ou de *dandy*, et non celui d'un révolutionnaire ? Dès lors, si la réappropriation symbolique des formes de la vie - objets, gestes, textes, style, sons, matières, couleurs, etc. - et, par conséquent, leur soustraction à la réification induite par leur marchandisation peut apparaître comme une manière de prendre soin du monde (et donc, de le rendre « meilleur »), pouvons-nous vraiment, dans une perspective transformative, nous contenter de cet « arrangement » avec le réel et le monde ?

La question est d'autant plus prégnante qu'une telle attitude pourrait aussi s'apparenter à un repli, une « échappée esthétique⁴ » réservée à une caste « affranchie de l'urgence⁵ » et peut-

¹ MACÉ, Marielle, *Styles*, op. cit., p. 165.

² COCCIA, Emanuele, *La Vie sensible*, Paris, Payot & Rivages, 2018, p. 77.

³ MACÉ, Marielle, *Styles*, op. cit., p. 109.

⁴ VINCENT, Jean-Marie, *Critique du travail*, op. cit., p. 228 : « L'échappée esthétique, toutefois, ne donne pas la clé de la transformation sociale car, selon les termes d'Adorno, elle n'apparaît possible que par une ascèse forcément réservée à une infime minorité de la société. »

⁵ BOURDIEU, Pierre, *La distinction*, op. cit., p. 57 : « La disposition esthétique ne se constitue que dans une expérience du monde affranchie de l'urgence et dans la pratique d'activités ayant en elles-mêmes leurs propres fins. »

être plus soucieuse de se « distinguer » que de participer au monde commun. C'est en tout cas l'écueil qu'indique la lecture de Pierre Bourdieu, qui remarque, dans *La distinction* (1979), que le formel de la vie peut aussi être le lieu de la domination et de la reproduction de l'ordre des choses, dans la mesure où le goût (ou encore, la « disposition esthétique ») est pour une large part le produit des conditions sociales et peut, dès lors, être utilisé par la classe dominante (la bourgeoisie) pour établir « un rapport distant et assuré au monde et aux autres¹ » et maintenir ainsi sa différence, sa « distinction » avec les autres classes. À moins que, à l'heure où l'estime de soi et la reconnaissance sociale se mesurent en nombre de « like » et de « followers », l'intention de se distinguer, cette composante de la disposition esthétique, se soit désormais généralisée, prenant la forme d'une injonction asservissante et non émancipatrice ? Enfin, au-delà de ce qui apparaît finalement comme une captation de la disposition esthétique par l'ordre dominant, prétendre, avec Michel de Certeau, que les manières d'être au monde constituent *toujours*, y compris quand elles s'expriment spontanément, comme des « apparences inadressées », des forces de résistance aux structures et aux dispositifs d'écrasement et de dépossession, ne risque-t-il pas de constituer un excès d'optimisme qui pourrait, au bout du compte, conduire insidieusement à un abandon du projet critique ?

Qu'il incite au repli élitiste, au conformisme ou à une sorte d'assurance naïve, l'agir entendu comme appropriation tactique et stylistique du monde recèle de sérieuses impasses. Pour les éviter, la praxis propre à la critique interstitielle doit s'efforcer de maintenir son articulation aux autres manières de s'ouvrir aux possibles du monde que sont l'interprétation critique (dont nous avons étudié les modalités) et l'appartenance collective (qu'il nous faut maintenant aborder).

1.3. L'appartenance collective au monde

Comment rendre consistante et signifiante la « foule de modes d'être² » qui, sans cesse, « crée » subjectivement le monde en se l'appropriant ? Comment, autrement dit, faire émerger un sens commun aux détournements subversifs et aux arrangements tactiques de chacun avec le réel – un sens commun faute duquel ces multiples « braconnages » du quotidien ne sauraient donner lieu à une transformation du monde ? De même que les « sentiments bouleversants » ne suffisent pas à déclencher et à maintenir le mouvement de la pensée critique, l'appropriation tactique du monde par des « projets corporels situés » ne procède pas automatiquement d'une praxis. Et, comme nous avons vu que la tristesse, la colère ou l'indignation devaient dépasser le stade de la conscience individuelle et s'articuler à un mouvement social déjà constitué pour

¹ MACÉ, Marielle, *Styles, op. cit.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 39.

révéler leur potentiel critique, de même les micro-pratiques sous-jacentes ordinaires émanant d'une multitude d'agents dispersés doivent s'articuler à un réseau relationnel et à une entité collective – « conscience », « imaginaire » ou encore « volonté collective » - pour espérer, occasionnellement et provisoirement, transformer le monde.

Dans *L'inappropriabilité de la Terre* (2013), Yves-Charles Zarka identifie dans l'appropriation la relation traditionnelle des hommes à la « Terre » - c'est-à-dire, à la fois au globe terrestre et au monde habitable -, qu'il présente comme « une forme légale de prédation, devenue aujourd'hui radicale, avec la surexploitation des hommes, des océans, des ressources fossiles, etc.¹». À cette relation, qui constitue selon lui « la tragédie de notre temps » (non pas au sens où elle aurait surgi à notre époque, mais dans celui où notre époque l'a radicalisée et universalisée, et surtout a rendu ses conséquences irréversibles), il veut opposer le concept d'« inappropriabilité de la Terre », un principe qui, « engageant à penser la substitution d'une relation d'*appartenance* à celle d'appropriation²», permettrait « de repenser notre être au monde et de justifier au plan le plus fondamental le tournant que nous devons prendre collectivement, si nous voulons rester au moins partiellement maîtres de notre destin³».

Notons que la notion d'appropriation recouvre pour lui trois dimensions, qui sont la propriété, la conquête et la surexploitation⁴. Si l'on peut aisément admettre que la conquête suppose la « déshumanisation du propriétaire primitif⁵» et que la surexploitation (rendue possible par la technique) est à l'origine de la catastrophe écologique que nous connaissons, son raisonnement relatif à la propriété est peut-être plus discutable. En effet, récusant d'office l'approche jus naturaliste – formalisée par le juriste néerlandais Grotius (1583-1645) ainsi que les philosophes anglais Thomas Hobbes (1588-1679) et John Locke (1632-1704) - qui légitime l'appropriation particulière comme une occupation unilatérale de la propriété collective indivise de la Terre par l'humanité et, se ralliant à Rousseau qui rappelait, selon la formule biblique, que « la Terre n'était à personne⁶», il assimile la propriété à l'usurpation, et la présente comme intrinsèquement nuisible (tant socialement qu'écologiquement). Sans nous prononcer sur la question théorique du rapport originel à la Terre, remarquons qu'Yves-Charles Zarka passe sous silence un courant de pensée qui va d'Aristote⁷ à nos jours, et qui fait au contraire de la propriété

¹ ZARKA, Yves-Charles, *L'inappropriabilité de la Terre. Principe d'une refondation philosophique*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 6.

² *Ibid.*, p. 47. C'est moi qui souligne.

³ *Id.*, p. 6.

⁴ *Id.*, p. 17.

⁵ *Id.*, p. 27.

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 164 : « Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la Terre n'est à personne. »

⁷ ARISTOTE, *Politique*, *op. cit.*, I, II, III et VII. Établissant un lien entre la propriété, le soin et l'affection, le philosophe fait même de la propriété l'un des facteurs de la cohésion sociale (cf. Livre II, 3, 1261b21-62a9, p. 36).

(y compris collective) un mode de relation vertueux à la Terre et aux choses, en particulier pour ce qui concerne la gestion de ce que l'on appelle aujourd'hui les « biens communs », c'est-à-dire « les biens qui présentent une non-exclusion d'usage mais une rivalité dans leur consommation¹» (tels les forêts, les pâturages, les ressources énergétiques, l'air ou même le climat), dont le l'économiste et Prix Nobel (2009) Elinor Ostrom (1933-2012) a notamment montré qu'ils étaient mieux gérés par de petits groupes de propriétaires auto-organisés que par les collectivités publiques². Aussi la « tragédie de notre époque » vient-elle peut-être davantage de l'égoïsme des agents-utilisateurs et d'un encadrement insuffisant de la propriété par le droit que du mode de relation à la Terre et aux choses induit par la propriété en tant que telle ?

Ceci étant dit, qu'on le rattache à la propriété en tant que telle ou à un défaut de solidarité, il y a bien un problème avec la manière dont êtres humains s'approprient la Terre et utilisent les ressources et les objets qui les environnent. Un problème qui touche d'ailleurs aussi bien à leur rapport à la Terre qu'à leur rapport aux êtres vivants (y compris à eux-mêmes), qu'il leur arrive d'exploiter comme s'ils étaient des choses. Et rares sont aujourd'hui les économistes qui prétendent encore possible de réaliser l'intérêt commun uniquement à partir de la poursuite des intérêts individuels (en particulier depuis que cette hypothèse³ a été mise à mal, dans la seconde moitié du XX^e siècle, par la théorie des jeux⁴). Aussi souscrivons-nous au postulat de Yves-Charles Zarka, selon lequel, outre l'atomisation des membres la société, « la désintégration du sujet moderne » et l'apparition d'une « subjectivité détachée de toute norme métaphysique, morale, juridique ou autre » aurait ouvert le chemin à la surexploitation de la Terre. Comme nous partageons avec lui l'idée que l'âge dit postmoderne (notre époque), qui « ne connaît d'autre principe que sa propre mobilité, variabilité, inconstance » et qui « éprouve toute autorité, toute limite, tout obstacle » - toute *négativité*, pourrions-nous dire – « comme une résistance insupportable à la satisfaction de son désir de l'instant », l'idée que cet âge a donné naissance à « une subjectivité aux prétentions exorbitantes : rien au monde ne doit lui résister⁵».

Comment combattre ce phénomène, qui pourrait être l'un des puissants rouages de l'extractivisme et du productivisme et du maintien de l'ordre capitaliste⁶ ? Comment rompre avec

¹ COMBES, Jean-Louis, COMBES-MOTEL, Pascale, SCHWARTZ, Sonia, « Un survol de la théorie des biens communs », *Revue d'économie du développement*, 2016/3, vol. 24, p. 55-83.

² OSTROM, Elinor, *Governing the Commons : The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Recherchant des principes de bonne gestion des biens communs, l'auteure met notamment au jour la vertu des petits groupes de propriétaires réglementés par un « faisceau de droits », et l'importance de l'équité qui doit, selon elle, être associée à la propriété commune.

³ Une hypothèse formulée notamment par Adam Smith, l'auteur de la théorie dite de la « main invisible » selon laquelle l'ensemble des actions individuelles des acteurs économiques, guidées par l'intérêt personnel de chacun, contribuent à la richesse et au bien commun (cf. SMITH, Adam, *Recherches sur la nature et la cause de la richesse des nations*, 1776, trad. G. Garnier, Paris, Flammarion, 1992).

⁴ La théorie des jeux est un domaine des mathématiques qui s'intéresse aux interactions stratégiques des agents (« joueurs »). Le dilemme du prisonnier énoncé en 1950 par Albert W. Tucker (1905-1995) en est l'un des problèmes les plus connus.

⁵ ZARKA, Yves-Charles, *L'inappropriabilité de la Terre*, *op. cit.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 36 : « À la question de savoir quelle volonté d'appropriation s'est abattue sur la Terre, nous pouvons maintenant esquisser une

la logique de l'appropriation illimitée de la Terre et réinscrire « l'homme dans le vivant et la question du sens¹» en faisant coïncider les intentions et les actions individuelles - ces multiples micro-pratiques ordinaires émanant d'une multitude d'agents dispersés - avec l'intérêt général et l'action collective ? En prétendant opposer « un humanisme de l'appartenance » qui fonderait « un autre rapport à la Terre comme lieu et horizon de notre existence en-deçà des conduites et des dispositifs d'appropriation²», Yves-Charles Zarka ouvre une voie inspirante pour notre quête d'une praxis propre à la critique interstitielle. Une voie qui ferait déboucher « la désintégration du sujet moderne » non sur une subjectivité débridée, mais sur une subjectivité *ouverte* (celle d'un « trajet »), *incarnée* (dans un corps) et *située* (dans une situation pouvant potentiellement devenir un événement) ; une subjectivité limitée dans ses prétentions, dont l'agir, tissé dans le vivant, pourrait s'avérer capable d'aménager un monde commun plus viable et plus désirable.

« Errer sur la terre »...

« Ce n'est pas la Terre qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons³ » écrit Yves-Charles Zarka, résumant la portée du renversement qu'il propose pour ouvrir un « horizon nouveau » à l'humanité. Mais, s'il précise que le lien d'appartenance renferme les principes de solidarité, de responsabilité cosmopolitique (qui relève du droit, et non de la morale) et de justice universelle, s'il évoque les enjeux philosophiques qui lui sont associés – élaborer des « modèles » permettant de penser une réalité complexe et aléatoire et mener une réflexion critique sur les notions d'adaptation, d'urgence, de catastrophe, de vulnérabilité, de valeur (comme de prix) et de responsabilité -, et s'il remarque que l'adoption du lien d'appartenance implique des conséquences pratiques relatives à l'éthique (comment sortir de l'éthique casuistique et « penser la constitution de l'être de l'humain à partir du concept d'appartenance ?⁴»), à la politique (comment faire surgir une démocratie soucieuse de la nature et du futur ?) et à la cosmopolitique (quels droits et devoirs cosmopolitiques résultent du lien d'appartenance ?), il ne les explore pas dans le livre et surtout, il ne dit pas en quoi « l'appartenance et la solidarité de l'homme à la Terre-sol, c'est-à-dire à l'égard de l'ensemble du monde des vivants » peut changer radicalement le rapport humain à l'agir, en particulier à l'agir critique.

Or, ce rapport ne peut qu'être bouleversé par l'inversion qui consiste à opposer au principe d'appropriation celui d'appartenance. C'est d'ailleurs le but visé par Yves-Charles Zarka, qui

réponse. Il s'agit de la volonté d'un maître anonyme qui n'est autre que le mode de production capitaliste dont l'unique objectif est l'accumulation indéfinie du profit. »

¹ *Id.*, p. 9.

² *Id.*, p. 39.

³ *Id.*, p. 47.

⁴ *Id.*, p. 76.

souhaite rompre avec l'agir conçu un rapport d'appropriation et avec son corolaire, la surexploitation des hommes, du vivant et de la planète - agir qui n'est autre que celui que nous avons identifié comme le productivisme ou encore l'utilitarisme, autrement dit un agir inscrit dans le cadre conceptuel moyens-fins qui confond l'action et la production. Peut-être « l'appartenance » peut-elle s'entendre comme une autre façon de viser le « dans l'incurable » dont nous avons vu qu'il supposait une forme d'acquiescement au monde (préalable à la disposition à le changer) ? Mais qu'implique au juste cet acquiescement au monde (dont nous notons bien qu'il excède l'appartenance à la Terre) ? Que signifie se reconnaître comme « appartenant au monde » ? Et à quel type d'action cet assentiment fait-il place ?

À cette question aussi, Hannah Arendt peut nous aider à répondre. Ayant travaillé pour sa thèse sur « le concept d'amour chez Augustin », elle a identifié dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone (354-430) le concept d'« affection pour le monde » (*amitia mundi*) par lequel « l'homme se constitue comme appartenant au monde [...]»¹. Contrairement à l'orgueil « qui fait du monde la patrie qui lui appartient [...]»², l'affection qui scelle chez Saint-Augustin l'appartenance au monde engage selon elle l'homme à « s'arracher au sentiment d'être chez soi dans le monde»³. Il s'agit donc de se départir du sentiment de propriété et de se rendre comme étranger au monde pour mieux lui appartenir. Ce rapport au monde, qui n'est pas sans rappeler la position d'exil dont nous avons vu qu'elle était propice au mouvement de la pensée critique, est sous-tendu chez Saint-Augustin par un raisonnement théologique. Pour lui, l'homme se constitue par l'affection pour le monde comme appartenant au monde « tout comme dans l'amour de Dieu il appartient à son Créateur»⁴. Autrement dit, l'homme « n'habite pas l'œuvre faite mais habite dans Celui qui l'a faite»⁵. Et c'est de cette manière, en se vouant au Créateur et non à la Création, qu'il peut lutter, selon Hannah Arendt, contre « l'habitude qui fait céder sans cesse à la tentation de transformer le monde en un monde déterminé par ceux qui aiment le monde » - « habitude » qui n'est autre que celle de supposer le monde doté d'un horizon téléologique et de confondre l'action avec la fabrication. Sans suivre l'arrière-plan théologique qui fonde la réflexion augustinienne, nous pouvons retenir de l'interprétation proposée par Hannah Arendt que la relation d'appartenance au monde pourrait relever, non d'une certitude sécurisante – celle « d'en être », d'être « partie prenante » d'un monde plein, connaissable et maîtrisable (et par conséquent, à la fois exploitable et transformable) –, mais d'une approbation

¹ ARENDT, Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin*, 1929, trad. A-S. Astrup, Petite Bibliothèque Payot, 1999, p. 153.

² *Ibid.*, p. 154.

³ *Id.*, p. 160.

⁴ *Id.*, p. 153.

⁵ *Id.*, p. 154 : L'auteure cite Saint-Augustin.

inquiète qui revient à « s'accommoder du fait que l'homme n'est pas le créateur du monde¹ » et donc, à renoncer à fabriquer l'histoire.

Outre que la réflexion théologique qui le sous-tend paraît difficilement compatible avec une approche critique, un tel accommodement ne s'apparente-t-il pas à un renoncement à la visée transformative ? Cette « appartenance au monde » conçue comme appartenance à son Créateur ne procède-t-elle pas plutôt d'une élévation vers le ciel et, finalement, d'un détachement du monde terrestre ? Et ne risque-t-elle pas de réduire l'existence humaine à une errance béate ?

À moins qu'« errer sur la terre » ne relève au contraire d'une attitude critique ? « Errer sur la terre, ce n'est pas être étranger au monde », écrit Vincent Delecroix dans *Apocalypse du politique* (2016). « C'est y être et y agir. C'est peut-être même une manière de remplacer l'être par l'agir. Errer sur la terre est une manière de « l'occuper » qui certes ne se confond pas avec la délimitation de l'occupation territoriale – avec la *propriété*, faut-il préciser, ou le « propre » - mais correspond sans doute à cette suspension de l'usage de l'appropriation [...]»². Voilà qui renvoie encore à la situation de l'exil, dont nous avons vu qu'elle permettait de nous « décoller » du réel et d'adopter sur les choses une position « dedans-dehors » : celle, précisément, de l'appartenance au vivant et au monde qui renonce à l'appropriation de la Terre, des êtres, et même des mots et des choses, et qui pourrait se révéler un « point archimédique³ » d'où pratiquer la critique transformative. Autrement dit, « errer sur la terre » pourrait se révéler la situation propre au « trajet corporel situé » qui, par son appartenance non appropriative au monde - c'est-à-dire, par son ancrage concomitant à son dessaisissement de la Terre -, serait en mesure de participer au « jeu » de la compréhension et de la dotation de sens au monde - un « jeu » sans *telos* consistant dans « le fait de jouer en étant joué⁴ » -, sans chercher à pénétrer quelque essence ou structure déjà présentes et sans chercher un achèvement, mais en saisissant le présent (« ce qui est ») en relation avec un projet, un devenir, un autre « être » à venir (ce qui « pourrait être »).

Mais, si une telle relation au monde relève bien d'un mouvement – celui de l'errance du « trajet corporel situé » qui s'ouvre au monde et se projette dans l'être à venir -, en quoi se distingue-t-elle du mouvement auto-poïétique propre à toutes les formes de vivant ? En quoi relève-t-elle spécifiquement d'un agir humain, c'est-à-dire d'une *action* à proprement parler, qui

¹ ARENDT, Hannah, *La philosophie de l'existence*, op. cit., « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? », 1946, trad. M. Ziegler, p. 111-141, p. 115.

² DELECROIX, Vincent, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016, p. 356.

³ VARIKAS, Eleni, *Les rebuts du monde*, op. cit., p. 175.

⁴ VATTIMO, Gianni, *Éthique de l'interprétation*, op. cit., p. 51 : « L'herméneutique revendique l'appartenance du « sujet » au jeu de la compréhension et à l'événement de la vérité mais, au lieu d'insérer cet événement dans un processus orienté vers un *telos* de la transparence à soi comme chez Hegel, il considère l'appartenance au jeu, le fait de jouer en étant joué, comme une phase définitive qui ne doit ni ne peut être dépassée dans un moment final où le sujet absorberait et s'approprierait les présupposés. »

ne suppose pas seulement un « jeu », une inter-action avec le réel, mais aussi une « mise en jeu », une intention subjective ? Et en quoi cet agir peut-il s'avérer collectivement émancipateur ?

Serait-ce en ce que cette relation au monde engage la pensée critique ? Outre que nous avons constaté, avec Hannah Arendt, la faiblesse de la pensée lorsqu'il s'agit d'engager l'action, et la nécessité d'y pallier par le recours à la faculté de juger, nous avons vu que l'appartenance ne relevait pas de la pensée mais d'une « affection » pour le monde et supposait au contraire, comme l'interprétation critique et l'appropriation tactique du monde, quelque chose comme un « débranchement » du sens critique : un relâchement intellectuel par lequel peuvent surgir analogies, expressions et gestes créatifs capables de substituer à « l'habitation raisonnée » du monde (fondée sur la maîtrise et l'utilité) un « arrangement » doux ne visant pas de résultat.

Dans ce cas, faut-il chercher dans la volonté le critère d'un agir proprement humain et, au-delà, d'un agir libre et collectivement émancipateur ? Cette question s'inscrit dans le problème plus large de la volonté comme ressort de l'action humaine, qui a captivé la pensée moderne. La volonté commande-t-elle à l'action ? La raison commande-t-elle à la volonté ? Et le monde est-il sous condition de la volonté ? Nous ne traiterons pas ici ces questions abordées par tant de philosophes, de Kant à Nietzsche en passant par Hegel ou Schopenhauer¹ (1788-1860). Reconnaissons simplement, avec Hannah Arendt, que, si la volonté peut théoriquement commander à l'action, rien ne doit commander à la volonté qui ne peut découler ni « des mécanismes du désir ni des délibérations de l'intellect qui la précéderaient² ». « Ou bien la volonté est libre » et interrompt l'enchaînement causal des raisons (conscientes ou inconscientes) susceptibles de l'entraver « ou bien elle n'existe pas³ ». En d'autres termes, ni la pensée (logique, arguments, opinions) ni les affects (sentiments, pulsions, désir) ne peuvent orienter la volonté qui ne saurait intervenir que librement, comme « une sorte de coup d'État⁴ » dans le déroulement habituel (conditionné ou raisonné) de l'existence. Autant dire que les actes de volonté, qui sont donc des actes absolument libres, sont extrêmement rares. Et, quand même il arrive qu'ils surgissent, il est plus rare encore qu'ils soient performatifs. Car la volonté ne s'accompagne pas nécessairement de la puissance. S'inscrivant dans la pluralité de relations humaines, qui suppose un conflit d'intentions, et survenant dans un contexte qui la contraint, elle s'exprime au contraire souvent sous le mode de l'impuissance, au point que « la première chose qu'on apprend sur la

¹ SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, tomes 1 et 2, 1818, 1844, trad. C. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2009.

² ARENDT, Hannah, *Juger*, *op. cit.*, p. 17-18.

³ ARENDT, Hannah, « *Questions de philosophie morale* », *op. cit.*, p. 178.

⁴ ARENDT, Hannah, *Juger*, *op. cit.* : « Eu égard au désir d'une part, à la raison de l'autre, la volonté agit comme « une sorte de coup d'État » [...] »

volonté est un « je veux mais je ne peux pas¹» (ce qui n'empêche pas de continuer à vouloir et de se confronter ainsi continuellement à l'insuffisance du « je veux »).

Voilà pourquoi la volonté ne peut pas être considérée comme ce qui meut l'action. Hannah Arendt a formulé ce paradoxe en disant que si l'action a besoin de la volonté (comme d'ailleurs de la pensée) pour l'exécution de tout but particulier², elle dépasse toujours l'impulsion personnelle qui la déclenche et n'accomplit presque jamais son dessein³. Ainsi, l'action excède le moi qui pense et qui veut, et ni la pensée ni la volonté ne sauraient distinguer fondamentalement « l'errance sur la terre » d'un mouvement spontané et indéterminé.

Faut-il alors se résigner à ce que, en « sauvant » la Terre, l'appartenance au monde réduise l'agir humain à une trajectoire dictée par les nécessités du vivant et par le hasard, et condamne l'humanité à rester prisonnière aussi bien du déterminisme lié à sa condition naturelle que de la contingence liée à sa condition plurielle ? En d'autres termes, la reconnaissance de l'appartenance collective à la Terre suppose-t-elle un renoncement à la liberté humaine ?

... comme les nuages errent dans le ciel

Cela suppose en tout cas de renoncer à la liberté entendue comme capacité humaine à donner, par son action volontaire, non seulement une finalité mais aussi une direction à l'histoire. Ainsi, « errer sur la terre » pourrait signifier que chacun se considère comme un « promeneur » en mesure d'indiquer pour chacune de ses actions, « pour chacun des tours et des détours qu'il a effectués et chacune des étapes successives de sa progression, prise séparément, une raison qui les explique » - disons, une motivation ou un but (possiblement critiques) -, sans que cela l'empêche d'éprouver le sentiment et même de savoir « qu'il a abouti essentiellement « par hasard » et sans aucune raison véritable à l'endroit où il se trouve finalement⁴ » - ce « hasard », cette « raison insuffisante⁵ » ou encore ce « principe d'indifférence⁶ » constituant, selon Jacques Bouveresse (1940-2021), l'un des apports fondamentaux de l'œuvre de Robert Musil.

Situant son roman à la veille de première guerre mondiale, il présente en effet cette période

¹ ARENDT, Hannah, « *Questions de philosophie morale* », *op. cit.*, p. 169.

² ARENDT, Hannah, « *Qu'est-ce que la liberté ?* », *op. cit.*, p. 726 : « L'action, dans la mesure où elle est libre, n'est pas davantage soumise à la direction de l'entendement qu'elle n'est placée sous l'emprise de la volonté – bien qu'elle ait besoin des deux pour l'exécution de tout but particulier [...] »

³ ARENDT, Hannah, « *Travail, œuvre, action* », *op. cit.*, p. 23 : « C'est à cause de ce tissu déjà existant de relations humaines, avec ses conflits de volontés et d'intentions, que l'action n'accomplit presque jamais son dessein. »

⁴ BOUVERESSE, Jacques, *Robert Musil. L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, 1993, Paris, Éditions de l'éclat, 2013, p. 258.

⁵ *Ibid.*, p. 129. Cf. MUSIL, Robert, *L'homme sans qualités, t.1*, *op. cit.*, p. 193 : « Le Principe De Raison Insuffisante ! répéta Ulrich. Étant philosophe, vous devez savoir ce que l'on entend par principe de raison suffisante. Malheureusement, pour tout ce qui le concerne directement, l'homme y fait toujours exception ; dans notre vie réelle, je veux dire notre vie personnelle, comme dans notre vie historique et publique, ne se produit jamais que ce qui n'a pas de raison valable. »

⁶ *Id.*, p. 134.

comme « sans direction interne » et « sans direction commune pour les énergies disponibles¹» (celles des personnages du livre, qu'ils s'acharnent à donner une direction à leur vie et à l'histoire, comme le comte Leinsdorf ou le Dr Arnheim, ou qu'ils y renoncent, comme Ulrich), et pose au fil des pages une philosophie de l'histoire fondée sur six principes fondamentaux : le principe du plagiat, selon lequel les agents historiques se copient les uns les autres ; le principe de la créativité, selon lequel, « pour la plus grande part, l'Histoire naît sans auteurs. Elle ne vient pas d'un centre, mais de la périphérie, suscitée par des causes mineures²» ; le principe de l'amplification des erreurs dans la transmission des consignes ; le principe de l'accumulation de petites déformations successives (dont nous pouvons remarquer qu'on le retrouve aussi dans le phénomène biologique de l'évolution naturelle) ; le principe de l'amorphisme humain, selon lequel aucun progrès moral de l'humanité n'est à attendre ; le principe du train-train, selon lequel la plupart des événements sortent de ce qu'on a simplement laissé faire ; et enfin, le principe du promeneur sans but, selon lequel la trajectoire de l'Histoire ne serait pas celle « d'une bille de billard qui, une fois décollée, parcourt un chemin défini », mais ressemblerait plutôt « au mouvement des nuages, au trajet d'un homme errant par les rues, dérouté ici par une ombre, là par un groupe de badauds ou une étrange combinaison de façades, et qui finit par échouer dans un endroit inconnu où il ne songeait pas à se rendre³».

Autant de principes qui semblent compatibles avec une perception de l'agir comme un « bricolage », et dont le sixième confirme l'importance, pour l'exercice d'une praxis prise dans le contexte du vivant et du monde, de l'errance et du cheminement zigzaguant sous l'effet de forces imprévisibles constamment à l'œuvre et se renouvelant sans cesse : décisions plus ou moins improvisées, mais aussi inattention, flottement, inconstance, négligence, etc. Et des principes qui confirment le nécessaire abandon de tout horizon téléologique et même directionnel de l'histoire. Invalident-ils pour autant l'idée d'une action humaine libre et émancipatrice ?

C'est peut-être la tentation de Robert Musil qui témoigne, à travers le personnage d'Ulrich, d'un intérêt pour les statistiques et pour ce que Jacques Bouveresse identifie comme l'idée d'une « technologie sociale qui pourrait résulter un jour d'une meilleure connaissance des mécanismes qui gouvernent le fonctionnement et l'évolution des sociétés humaines⁴». Mais peut-être pouvons-nous au contraire maintenir, tout en reconnaissant qu'« il est devenu tout simplement impossible de distinguer entre ce qu'on peut prétendre avoir fait et ce qui s'est simplement fait et que personne en particulier, même les individus les plus réfléchis et les plus décidés, n'a voulu

¹ *Id.*, p. 259.

² *Id.*, p. 249.

³ MUSIL, Robert, *L'homme sans qualités*, *op. cit.*, p. 486.

⁴ BOUVERESSE, Jacques, *Robert Musil*, *op. cit.*, p. 105.

ou fait¹», l'idée d'un agir libre consistant non pas à « essayer de se comporter comme un homme défini dans un monde défini », mais « comme un homme né pour le changement dans un monde créé pour changer, c'est-à-dire à peu près comme une goutte d'eau dans un nuage² » ? Autrement dit, peut-être devrions-nous renoncer à lier action, liberté et puissance, et nous rappeler que, la liberté de l'agir humain étant sous condition de l'indétermination du contexte où il se déroule, nous devons, en l'acceptant, accepter l'incalculabilité relative ou totale qu'elle implique ?

Pour autant, reconnaître la liberté de l'agir en renonçant à sa toute-puissance ne doit pas signifier céder à la séduction de l'impuissance³. À l'intérieur du nuage, les gouttes d'eau peuvent s'efforcer, dans leur multitude, par la compréhension issue de l'interprétation critique, par l'élan créateur propre à l'appropriation tactique et par « l'affection » résultant de l'appartenance au monde, elles peuvent s'efforcer d'ajuster le réel et de se réconcilier avec lui⁴ (c'est-à-dire, de coïncider occasionnellement provisoirement avec le milieu) et, ce faisant, de faire émerger des conditions sociales d'existence plus justes et plus viables.

Nous sommes, nous agissons

Revenons à cette proposition : l'action excède le moi qui pense et qui veut. Elle la surpasse parce que ni la pensée ni la volonté ne sont des moteurs suffisants de l'action, et elle lui échappe parce qu'elle s'accomplit dans la pluralité, dans le tissu déjà existant des relations humaines dont les conflits d'intentions la déroutent sans cesse de son dessein. Autrement dit, « puisque nous agissons toujours à l'intérieur d'un tissu de relations, les conséquences de chaque acte sont illimitées. Toute action déclenche non seulement une réaction mais une réaction en chaîne, et tout processus est la cause de processus nouveaux imprévisibles⁵ ». Voilà qui apparaît comme une bonne nouvelle, pour nous qui craignons que la praxis associée à la critique interstitielle se réduise à un « arrangement » individuel avec le réel qui aurait renoncé à la perspective d'une action (et, à plus forte raison, d'une émancipation) collective.

Cette bonne nouvelle n'est autre que l'affirmation de la prédominance, pour ce qui concerne la performativité, du groupe sur l'individu. Comme l'avance John Holloway, « je ne suis pas le

¹ *Ibid.*, p. 57.

² *Id.*, p. 7 : « Il serait original d'essayer de se comporter non pas comme un homme défini dans un monde défini [...] mais, dans le commencement, comme un homme né pour le changement dans un monde créé pour changer, c'est-à-dire à peu près comme une goutte d'eau dans un nuage. ». Exergue extrait de MUSIL, Robert, *L'homme sans qualité*, *op. cit.*, (nous n'avons pas retrouvé la citation).

³ ARENDT, Hannah, *Penser l'événement*, 1945-1975, trad. C. Habib (dir.), Paris, Belin, 1989, « Après le nazisme, les conséquences de la domination », 1950, p. 53-77, p. 55 : « Tout se passe comme si, une fois privés du pouvoir de diriger le monde, les Allemands étaient tombés amoureux de l'impuissance comme telle [...] ». »

⁴ ARENDT, Hannah, *Juger*, *op. cit.*, p. 138 : « La compréhension est une activité sans fin [...] dans laquelle nous ajustons le réel, nous réconcilions avec lui et nous efforçons d'être en harmonie avec lui. »

⁵ ARENDT, Hannah, « *Travail, œuvre, action* », *op. cit.*, p. 24.

sujet » de la praxis : « nous le sommes¹ ». Prise dans un tissu de relations réciproques, l'action critique ne peut jamais s'entendre autrement que collective (contrairement à la fabrication qui, elle, peut se produire dans l'isolement²). Autrement dit, nous devons comprendre que, de même que critiquer dans le vivant nous enseigne, pour reprendre la formule du théologien kenyan John Mbiti (1931-2019) cité par Francis Hallé que « nous sommes, donc je suis³ », de même « nous sommes, donc j'agis ». La pluralité étant la condition de notre être, elle est aussi la condition de notre action. Autrement dit, puisque « le réel est relationnel⁴ », ce qui oriente l'action est moins l'impulsion ou le motif personnel - raison, désir ou volonté, mais aussi inattention, flottement, ou négligence - que la convergence de rapports entre positions sociales, dispositions (habitus) et décisions (y compris critiques) multiples, qui se manifestent par un réseau d'actes et de langage dans lequel s'inscrit tout agir. Aussi personne n'est-il à proprement parler l'auteur de la praxis qui, du fait de la réciprocité et de la médiation qui caractérisent les rapports humains, est conditionnée par les autres : « nous sommes, nous agissons ».

C'est cette réciprocité et cette médiation caractéristiques du vivant que font éprouver si puissamment les moments insurrectionnels ou révolutionnaires, mais aussi la simple émeute, cette « expérience commune » qui « gonfle⁵ » les émeutiers du « nous » qu'ils deviennent durant le temps de sa réalisation. Peut-être ces expériences témoignent-elles d'une accélération et d'une condensation, dans un espace et un temps limités, de ce qu'Edmund Husserl a identifié comme « la synthèse des champs d'expérience⁶ », par laquelle chacun « s'approprie analogiquement les compte-rendu des autres, leurs descriptions et assertions » - ainsi, pouvons-nous ajouter, que leurs émotions et leurs perceptions -, ce qui leur permet d'unifier leurs champs d'expérience en un seul champ constitué de représentations universelles ? Peut-être, autrement dit, ces moments constituent-ils des petites entités spatio-temporelles dans lesquelles l'unité de « l'intuition du monde » se fait ressentir non pas progressivement (comme c'est le cas en temps normal) mais brutalement et avec plus d'acuité et d'évidence, confirmant avec d'autant plus de force « la possibilité du monde – en tant que la possibilité et l'univers des possibilités ouvertes qui constitue un fonds ultime de l'effectivité du monde⁷ » ? Ce qui pourrait signifier que les expériences que nous avons regroupées sous le terme de « petites Républiques » - conseils,

¹ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 154.

² ARENDT, Hannah, *Condition de l'Homme moderne*, op. cit., p. 211.

³ HALLÉ, Francis, *La condition tropicale*, op. cit., p. 328.

⁴ BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques*, op. cit. p. 17 : « Le réel est relationnel. »

⁵ HUËT, Romain, *Le vertige de l'émeute*, op. cit., p. 115 : « L'émeute rend grand. Elle est fabrication de grandeur, bien que l'émeutier ne cesse d'être ce qu'il est. S'il est médiocre, il le reste. Mais l'émeute le gonfle le temps de sa réalisation. »

⁶ HUSSERL, Edmund, *La Terre ne se meut pas*, op. cit., p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 13 : « Dans toute formation progressive de l'aperception du monde, l'unité de l'« intuition du monde » doit confirmer la possibilité du monde – en tant que la possibilité et l'univers des possibilités ouvertes qui constitue un fonds ultime de l'effectivité du monde. »

communautés zapatistes, ZAD, places occupées, mais aussi coopératives, tiers-lieux, « fablabs », etc. - et plus largement toutes les expériences qui mettent en jeu la liberté dans une pratique collective, ces expériences pourraient ne pas avoir pour seul pouvoir de rendre tangible la liberté humaine, mais aussi celui de consolider l'effectivité du monde. Ce qui pourrait indiquer que la coïncidence provisoire de la transformation du milieu et de l'activité humaine que nous recherchons pourrait recouvrir non pas seulement l'émancipation des êtres humains, mais bien, comme l'avait indiqué Marx (et sans que cela nous conduise à confondre comme lui l'action et la fabrication), le double mouvement d'émancipation des hommes et d'édification du monde.

Quelle praxis favorise l'apparition de telles expériences ? S'agit-il, comme le pensait Marx, d'œuvrer, aussi bien dans la pratique que dans la théorie, à ce que les hommes comprennent les conditions sociales de leur existence comme des conditions produites et engendrées socialement par d'autres hommes pour qu'ils se rapportent à elles comme à des conditions susceptibles d'être socialement et collectivement, si ce n'est maîtrisées et dominées - les gouttes d'eau ne maîtrisent pas la forme du nuage -, du moins appréhendées et donc, potentiellement modifiées par eux ? Oui, sans doute. D'autant que le mouvement « condensé » d'édification phénoménologique du monde que nous avons décelé dans les petites Républiques est peut-être une manifestation du processus de production pratique d'un « monde objectif » (unifié et universel) dont Marx a montré qu'il résultait du travail par lequel les êtres humains deviennent, non plus seulement des êtres subjectifs, mais des « êtres génériques¹ ». Un processus dont Paul Ricoeur a précisé qu'il n'était pas négatif, mais qu'il permettait au contraire aux êtres humains de se réaliser en « déposant leur signification dans quelque chose d'extérieur² ». Par conséquent, l'une des tâches de la praxis comprise comme un « bricolage dans l'incurable » doit probablement consister à inciter les hommes et les femmes à comprendre et à ressentir leur appartenance à la fois sociale, terrestre et mondaine, et l'irréductible interdépendance à l'horizon de laquelle se déroule leur action (ce qui pourrait décourager aussi bien les élans héroïques consistant à vouloir « changer le monde » tout seul que les espoirs de voir surgir un « homme fort » pour le faire).

Mais, en admettant qu'une telle tâche puisse s'accomplir, comment passer de cette compréhension à une impulsion collective capable d'orienter un agir commun ? Et comment parvenir à rassembler en une expérience commune la « foule de modes d'être » et les innombrables « errances individuelles » par lesquelles nous avons vu que s'exprimait le rapport pratique au monde des « trajets corporels situés » que nous sommes tous ?

¹ RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 72 : « C'est précisément pour élaborer le monde objectif que l'homme commence donc à faire réellement ses preuves d'être générique. »

² *Ibid.*, p. 66.

Ces questions relèvent d'un problème politique très concret, sur lequel se sont particulièrement penchés les penseurs révolutionnaires au début du XX^e siècle, alors que les Révolutions russes de 1905 et 1917 avaient pu donner l'espoir que d'autres révolutions embraseraient l'Europe. Antonio Gramsci, notamment, s'est interrogé, dans ses Cahiers de prison, sur la manière dont les multiples volontés (ou impulsions) individuelles pouvaient former quelque chose comme une « ligne d'action collective¹ ». Constatant qu'il s'agissait « rarement d'explosions synthétiques soudaines » mais plutôt de « processus de développement plus ou moins longs », il s'est demandé comment créer les conditions de l'éclosion d'une « volonté collective avec un certain degré d'homogénéité, degré qui est nécessaire et suffisant pour provoquer une action coordonnée et simultanée dans le temps et l'espace géographique où se produit le fait historique² ». Si, à l'évidence, sa réflexion s'inscrit dans le cadre conceptuel moyens-fins propre au marxisme de l'époque, elle s'avère néanmoins très subtile, et sa conception de l'action collective comme « processus moléculaire » avançant par « capillarité » résonne aujourd'hui avec beaucoup d'actualité.

Constatant que « les constructions arbitraires sont plus ou moins rapidement éliminées de la compétition historique, même si parfois, par une combinaison de circonstances immédiatement favorable, elles réussissent à jouir d'une quelconque popularité, tandis que les constructions qui correspondent aux exigences d'une période historique complexe et organique finissent toujours par s'imposer et par prévaloir, même si c'est à travers de nombreuses phases intermédiaires, dans lesquelles elles ne s'affirment que dans des combinaisons plus ou moins bizarres ou hétéroclites³ », il rejette clairement le principe d'une action politique comprise comme planification et édification d'un ordre conforme à un idéal, et insiste au contraire sur l'importance du contexte et de la situation, qu'il nomme « moment culturel ». Pour lui, « l'acte historique » présuppose la réalisation d'une unité « culturelle-sociale » grâce à laquelle « une multiplicité de volontés séparées, avec des finalités hétérogènes, se soude pour un même but sur la base d'une conception du monde commune [...] ⁴ ». Et si cette « soudure » ne peut survenir par « pure spontanéité⁵ », elle ne peut pas non plus être « déterminée par un plan minutieusement tracé à l'avance ou qui correspond (ce qui revient au même) à une théorie abstraite⁶ ». C'est pourquoi, si le rôle de la praxis consiste effectivement à tenter de rattacher les sentiments et les mouvements

¹ GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, 6-9, 1930-1932, trad. M. Aymard et P. Fulchignoni, Paris, Gallimard, 1983, p. 367 : « Comment ces volontés se proposent des buts concrets et, médiats et immédiats, c'est-à-dire une ligne d'action collective. »

² *Ibid.*, p. 368.

³ GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, 10-13, *op. cit.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 129-130.

⁵ GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, 1-5, *op. cit.*, p. 293 : « La pure spontanéité, comme le pur automatisme, n'existent pas dans l'histoire. »

⁶ *Ibid.*, p. 295.

spontanés des individus à une « direction consciente » - ce qui passe selon lui nécessairement par une forme de « discipline¹ » -, « la réalité est, pour lui, si riche de combinaisons les plus bizarres que c'est au théoricien de retrouver dans cette bizarrerie la confirmation de sa théorie et de « traduire » en langage théorique les éléments de la vie historique et non à la réalité de se présenter selon le schéma abstrait²».

Dès lors, la praxis théorico-pratique qui se donne pour vocation, d'une part, de traduire en impulsion motrice la perception collective de l'appartenance sociale, terrestre et mondaine, et, de l'autre, d'unifier occasionnellement et provisoirement la pluralité des formes spontanées que prennent de l'agir humain – et ce, pour rendre possible l'éclosion, à l'intérieur du « monde-nature », de « formes de vie plus hautes³ » -, cette praxis théorico-pratique ne peut être qu'errante et tâtonnante. Antonio Gramsci ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit : « puisque toute action est le résultat de volontés différentes, avec des degrés différents d'intensité, de conscience, d'homogénéité avec l'ensemble tout entier de la volonté collective, il est clair que la praxis correspondante et implicite sera elle aussi une combinaison de croyances et de points de vue tout aussi désordonnés et hétérogènes⁴ ». En définitive, il ne s'agit de rien d'autre que d'accompagner le mouvement spontané et nébuleux de l'agir humain par une praxis peut-être plus consciente mais tout aussi nébuleuse.

Voilà qui pourrait sonner comme une défaite, comme le constat de l'échec du projet critique transformatif. Nous l'entendons au contraire comme une promesse : celle d'en finir enfin avec la confusion entre l'action et la production sans céder pour autant ni à la séduction de l'impuissance ni à la tentation du sauve-qui-peut individuel. La promesse de nous défaire de la vision moderne de l'agir qui met en danger la Terre et le monde commun, et d'adopter un mode d'agir capable de prendre soin de « ce qui est » tout en y faisant éclore de nouveaux possibles.

Nous savons désormais que les hommes et les femmes ne sont pas des puissances isolées au sein du monde et que « pas plus que l'individu n'est seul dans le groupe et que chaque société n'est seule parmi les autres, l'homme n'est seul dans l'univers⁵ ». Mais nous savons aussi qu'il ne suffira pas d'en appeler à un abandon de l'ordre naturaliste et à l'avènement d'un ordre

¹ *Id.*, p. 75 : « Mettre l'accent sur la discipline, sur la sociabilité, et pourtant exiger de la sincérité, de la spontanéité, de l'originalité, de la personnalité : voilà ce qui est vraiment difficile et ardu. »

² *Id.*, p. 297.

³ FISCHBACH, Franck, *Philosophies de Marx, op. cit.* p. 190 : « Le communisme n'est pas un état social et politique qui se laisserait anticiper sous la forme d'une utopie ou d'un idéal, l'action politique se comprenant alors comme l'action de construction et d'édification d'un ordre conforme à cet idéal ; c'est bien plutôt un processus lui-même social de destruction des obstacles que la société actuelle met à l'éclosion en elle d'une « forme de vie plus haute » [...] »

⁴ GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, 14-18, 1932-1935, trad. F. Bouillot et G. Granel, Paris, Gallimard, 1990, p. 133.

⁵ HALLÉ, Francis, *La condition tropicale, op. cit.*, p. 497.

analogique qui remettrait les hommes et les femmes à leur place dans le cosmos et dans le gigantesque réseau contextuel et relationnel dont ils sont tissés, nous savons qu'il ne suffira pas d'inviter chacun à se considérer comme un « trajet corporel situé » pour que l'humanité reprenne possession de son pouvoir d'agir et parvienne, par son ouverture aux possibles du monde, à faire surgir occasionnellement des « formes de vie plus hautes ».

Tout ce que nous pouvons faire désormais est, en ayant renoncé à la certitude d'un dessein à atteindre, tâcher de participer à la préservation du monde commun par l'élan et la mise en jeu de nos corps dans les espaces privés et les espaces publics, par l'attention et le soin porté aux êtres et aux choses qui nous entourent, par nos gestes et nos inventions du quotidien, par notre travail, par nos œuvres et par nos actions, et espérer que ce mouvement préserve la Terre et sauve le monde, progressivement, génération après génération. Telle est l'ambition, modeste, incertaine et fragile, du bricolage comme chemin.

2. Le bricolage comme chemin

Comment faire ? De quelle manière, par quelles pratiques pourrions-nous rompre avec l'ordre naturaliste qui caractérise notre modernité indépassée, et tâcher d'engager un rapport au vivant et au monde qui ne soit plus instrumental, productiviste et finaliste, mais ouvert, sensible et harmonieux ? Comment parvenir à nous défaire de l'illusion d'un agir aux conséquences prévisibles et transparentes déclenché par un sujet autonome, et tenter de réaliser la promesse de la critique interstitielle en participant, par la mise en jeu ouverte et incertaine de la multitude de nos « trajets corporels situés », au sauvetage du monde commun ?

Peut-être s'agit-il de nous engager existentiellement dans ce que Heidegger (1889-1976) désignait il y a près de cent ans comme un rapport « soucieux » au monde ? Dans le sixième chapitre d'*Être et temps* (1927), le philosophe allemand en effet avec le « souci » (*Sorge*) « l'être du Dasein¹», c'est-à-dire la manière dont l'existant, en prenant soin de lui et du monde, se « chargeait » de leur mutuelle existence. Par ce mot simple et quotidien, il désignait à la fois la projection (angoissée) de l'existant en « avance sur lui-même²» (et donc, sur sa mort), sa préoccupation (*Besorgen*) pour les êtres et les choses environnants, et la sollicitude ou encore le soin (*Fürsorgend*) pour autrui³. En ouvrant l'existant à la compagnie des autres (dont il se préoccupe et prend soin, comme il se préoccupe et prend soin de lui-même), le souci pourrait se comprendre comme le moteur, *l'élan pratique* du « trajet corporel situé » : un élan qui, ainsi que le précise Heidegger, ne doit pas se confondre avec le souhait, la volonté ou l'appétit (pas plus qu'avec la rêverie ou le penchant)⁴ et qui, maintenant l'ouverture du Dasein à ce qui ne dépend pas de lui, lui permet de *faire avec* « ce qui est » (y compris sa propre existence), c'est-à-dire de le *prendre* (de l'accueillir) et de le *prendre en charge* (d'en être responsable).

Telle pourrait être en effet la position existentielle consécutive à l'idée d'une liberté qui ne s'entendrait plus comme capacité humaine à donner par son action volontaire une finalité et une direction à l'histoire, mais comme capacité humaine à donner par son action *excessive* – l'action excédant, par son inscription dans la pluralité et la contingence des affaires humaines, le moi qui pense et qui veut -, un mouvement à la fois conditionné (par le contexte et les corps d'où il surgit) et indéterminé (les conséquences de l'agir humain étant proprement incalculables).

¹ HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, 1927, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, nrf, 1986, VI, « Le souci comme être du Dasein », p. 229-282.

² *Ibid.*, §31, p. 190 : « Se projeter n'a rien à faire avec le comportement qui se règle sur un plan prémédité selon lequel le Dasein organise son être, c'est, au contraire, comme Dasein qu'il s'est chaque fois déjà projeté et que, aussi longtemps qu'il est, il est en train de projeter. »

³ *Id.*, §41, p. 240-246.

⁴ *Id.*, p. 244 et 245.

Mais, si le « souci » du monde nous permet de préciser l'orientation à prendre, en particulier en mettant en lumière la dimension affective du rapport pratique au vivant et au monde que nous cherchons à établir (le « souci » recouvrant un « pathos¹»), le concept heideggérien n'indique pas *comment*, par *quelles pratiques*, par *quelles manières de faire* nous pourrions prendre collectivement cette orientation. C'est donc cela qu'il s'agit maintenant de chercher : le « comment », c'est-à-dire le chemin, les manières de faire émerger une praxis associée à la critique interstitielle. Il s'agit, autrement dit, de découvrir les gestes, les mises en jeu des corps, les formes de vie, les modes d'association et de production par lesquels les êtres humains pourraient engager çà et là d'autres rapports aux autres, d'autres rapports aux choses, d'autres rapports au vivant et au monde - des rapports ouverts, sensibles et même affectifs, que nous pourrions donc qualifier de « soucieux » - et, ce faisant, faire éclore à l'intérieur des interstices du système des petits îlots de monde commun plus viable et plus désirable.

Ayant renoncé au présupposé moderne qui fait de l'histoire un processus de production aussi bien qu'à la thèse anthropologique qui fait de l'homme le créateur de lui-même², nous ne pouvons mener cette reconquête qu'à l'écart de toute imagerie fonctionnelle ou héroïque : il n'y a ni « programme » à dérouler, ni « page blanche » à écrire, ni « monde d'après » à découvrir, ni « nouvelle ère » à explorer. Délestée de toute prétention fondatrice, la méthode que nous recherchons s'annonce plutôt comme *un incessant tâtonnement* capable de faire surgir provisoirement une praxis embarquée dans un mouvement qui a toujours déjà commencé et qui ne devra jamais s'arrêter à une forme instituée (une société donnée, par exemple). Ce qui n'empêche pas de présumer que cette praxis puisse être *instituyente*, c'est-à-dire de la concevoir comme un agir qui, sans se laisser ramener à un schéma de fins et de moyens - autrement dit, « sans savoir tout à fait où il va³ » et sans prétendre jamais parvenir ni espérer accomplir quoi que ce soit -, pourrait occasionnellement déployer sa puissance et modifier par endroit le monde-nature en même temps qu'il changerait celles et ceux qui l'exercent.

Une telle praxis est-elle actuellement en train de se manifester ? Rien ne l'indique. Notre analyse relative à « la crise de la critique » a montré au contraire à quel point nous semblions à ce jour dépossédés d'une telle puissance d'agir. Aussi ne prétendons-nous pas, en cherchant dans le bricolage une manière de faire survenir une praxis transformative, accompagner un

¹ Ce qui a d'ailleurs pu donner lieu au contresens selon lequel le Dasein serait en permanence et par définition rongé, accablé de soucis, cf. ARJAKOVSKY, Philippe, FÉDIER, François, France-LANORD, Hadrien, (dir.), *Le dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Le éditions du Cerf, 2013, entrée « Souci », par François Vezin, p. 1241-1242.

² FISCHBACH, Franck, *Philosophies de Marx*, op. cit., p. 23 : « Au cœur de la pensée marxienne de l'activité, il y a la thèse anthropologique – acquise dès les Manuscrits de 1844 – portant sur l'homme en tant qu'être naturellement capable d'autoactivité, c'est-à-dire capable d'être actif pour soi ou d'être, comme disait Spinoza, cause adéquate des effets qu'il engendre. »

³ CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., « praxis et projet », p. 112-118.

mouvement historique en cours. Contrairement à Kant qui recensait, à la fin de *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (1784), les « faibles indices¹ » témoignant du progrès de l'humanité, nous ne décelons pas, dans le cours actuel du monde - à l'exception d'initiatives locales très marginales, telles l'expérience zapatiste ou le surgissement ponctuel de « Zones à Défendre » -, de données empiriques laissant penser qu'au rapport instrumental et productiviste qui caractérise depuis deux cent cinquante ans le modèle d'organisation sociale et économique des sociétés modernes soit en train de succéder un modèle porteur d'un rapport « soucieux » aux autres, au vivant et au monde. Le fait que des militants soient en train de se radicaliser au nom de « l'urgence » à changer les choses pourrait même plutôt témoigner d'une crispation sur les schémas théorico-pratiques qui confortent l'ordre établi, puisque nous avons vu que le catastrophisme se révélait l'envers du progressisme. Aussi ne prétendons-nous pas avoir décelé, avec le bricolage, une « perspective consolante sur l'avenir² ». Nous le voyons plutôt comme *un chemin normatif* déconnecté des modalités réelles par lesquelles les humains produisent et reproduisent actuellement leurs conditions d'existence et leur être social. Mais nous avons noté que la normativité était, avec la réflexivité et la sensibilité, l'une des caractéristiques de la critique. Aussi nous sentons-nous autorisés à nous y aventurer.

Pour éviter les pièges attachés à la modernité (progrès linéaire, positivisme, productivisme, etc.), le chemin que nous cherchons doit d'abord s'écarter de toute visée programmatique. Il doit pour cela s'inscrire dans un rapport à la théorie et à la pratique inverse à celui du rapport stratégique (ou planificateur). Là où le plan (ou le programme) fait précéder la pratique (la mise en œuvre des moyens) par la théorie (qui fixe la fin et établit les étapes à suivre et les buts intermédiaires à atteindre pour y parvenir), *le bricolage se présente comme une tactique qui fait précéder la théorie par la pratique : ce sont les moyens qui fixent la fin*. Autrement dit, ce sont le contexte, la situation, l'appel, mais aussi les choses « sous la main » et les êtres avec qui agir qui orientent les intentions – toujours ouvertes et sujettes à des modifications en cours de route – des « trajets corporels situés » qui bricolent.

Plus fondamentalement encore, la voie que nous recherchons s'inscrit dans une approche phénoménologique qui voit dans « ce qui est » et qui « se donne » un milieu fait d'étants et de choses qui ne se prêtent pas d'abord à l'observation (dans un vis-à-vis qui séparerait l'existant observateur des êtres et des choses observés) mais à un « commerce » - au sens relationnel de « rencontre » -, et un « usage » possible, c'est-à-dire un rapport qui se manifeste par *une préoccupation pratique immédiate*. En d'autres termes, le rapport « soucieux » au monde auquel

¹ KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, op. cit., huitième proposition, p. 29.

² *Ibid.*, neuvième proposition, p. 34.

pourrait nous conduire le chemin du bricolage, cette préoccupation (*Besorgen*) doit d'abord s'entendre comme une préoccupation pratique. Cela signifie qu'avec le bricolage, l'attitude théorique, aussi importante soit-elle, est seconde. Ou, plus précisément, cela signifie que l'attitude théorique est *incorporée* dans l'attitude pratique (comme nous l'avons vu par exemple avec le braconnage, dont Michel de Certeau a montré qu'il consistait à poser des « actes de pensée »). Cette démarche s'inscrit dans la manière dont l'être-au-monde se déploie au quotidien, et une manière qui ne se réduit pas « à la seule perception » mais qui se caractérise, selon Heidegger, par « la préoccupation qui utilise en exerçant une activité et qui est douée d'une connaissance à elle¹ ». Ce que nous pouvons expliciter en disant que, de même que nous ne comprenons pas ce qu'est un marteau en le contemplant fixement mais en nous en saisissant et en l'utilisant, de même les choses ne se manifestent pas à nous comme des purs objets mais comme des invitations à agir en fonction d'une situation spécifique.

Il se trouve que cette préoccupation sensible et active qui met en jeu des corps (des étants et des choses) dans leur milieu – et qui, nous y insistons, ne s'oppose pas à l'appréhension théorique du monde mais renferme au contraire une attitude théorique et même un savoir spécifique sur le monde –, il se trouve que cette préoccupation pratique concorde avec la notion de bricolage telle que l'a esquissée Claude Lévi-Strauss en 1962. Par l'expression « bricolage intellectuel » l'anthropologue a en effet désigné le « niveau stratégique approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination² » au moyen duquel les sociétés nommées à l'époque « primitives » parvenaient à « introduire un début d'ordre dans l'univers », c'est-à-dire à constituer une connaissance à part entière sur la nature. Cette voie pratico-théorique articulant expérience et mythologie et faisant appel à des rites et des croyances magiques se présentait selon lui comme une voie alternative à la science dite « objective » des sociétés occidentales. Une voie par laquelle certains peuples parvenaient à « faire aller ensemble » des « groupements de choses et d'êtres³ » et à constituer, par ces regroupements, un classement dans lequel il identifiait une « science du concret » qui, bien qu'ayant des résultats plus limités et moins durables que les sciences dites « exactes », n'en étaient pas non moins « scientifiques ».

Sans revenir sur la thèse centrale du texte selon laquelle, contrairement au préjugé qui prévalait encore à l'époque, les sociétés dites « primitives » ont pleinement accès à la pensée abstraite et scientifique), et en préférant, par fidélité à la distinction établie par Michel de Certeau, la notion de « tactique » (comme pratique sous-jacente sans finalité) à celle de

¹ HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, op. cit., §15, p. 102.

² LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, « La science du concret », op. cit., p. 30.

³ *Ibid.*, p. 21.

« stratégie¹» (qui comporte une dimension programmatique), nous distinguons dans la façon dont Claude Lévi-Strauss expose l'image du « bricolage » (qu'il faut entendre littéralement, en référence à l'activité communément pratiquée dans nos sociétés) des indices et des repères qui peuvent nous aider à esquisser notre chemin vers une praxis transformative.

Ainsi, le bricolage renvoie selon lui à trois principales modalités. Premièrement, à la dextérité et la technique des mains ; deuxièmement, à la collecte et à l'usage de matériaux « composites et hétéroclites » que l'on désigne familièrement comme « ce que l'on a sous la main » ; et troisièmement, à l'usage de « moyens détournés » (par opposition aux moyens déterminés par la fin utilisés par « l'homme de l'art »). Ces trois modalités pourraient poser les jalons d'une approche pratique propre à la critique interstitielle. Ainsi, le bricolage pourrait se présenter en premier lieu comme une démarche, si ce n'est « manuelle », du moins qui engage le corps : il s'agit, en s'inscrivant corporellement dans un horizon contextuel et relationnel, de percevoir, de sentir, de « manier » et de « rencontrer » des êtres vivants, des matériaux et des choses « sous la main ». Il pourrait s'annoncer ensuite comme une attitude pratico-théorique modeste et accueillante, qui consiste à se contenter de « ce qui est sous la main » (c'est-à-dire, de ce qui est déjà-là, y compris ce qui est dégradé), et à considérer les problèmes, non comme ce qu'il faut « résoudre », mais comme ce « avec » quoi l'on doit « faire ». Enfin, le bricolage pourrait s'augurer comme un exercice indéterminé ou disons, suffisamment peu attaché au fait d'atteindre une fin fixée à l'avance qu'il pourrait se laisser rediriger au gré des obstacles, des erreurs, des découvertes et tout simplement du hasard.

Par quelles manières de faire, par quels gestes, par quels modes de production, d'association et d'organisation pourrions-nous tenter d'engager un rapport soucieux au monde d'où pourrait surgir l'élan d'une praxis interstitielle instituant à l'intérieur de « ce qui est » des petits espaces de liberté qui présideraient à l'émergence d'un commun plus viable et plus désirable ? En nous en remettant à la force de la métaphore du bricolage, isolons trois modalités opératoires qui se rapportent respectivement à la vie productive (« faire avec les moyens du bord »), à la vie sociale (« s'inscrire à l'horizon de l'interdépendance ») et à la vie politique (« ne pas être tellement gouverné »).

2.1. Faire avec les moyens du bord

« Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées ; mais, à la différence de l'ingénieur, il ne les subordonne pas à l'obtention de matières premières et d'outils conçus et procurés à la

¹ *Id.*, p. 30 : L'auteur parle de « niveau stratégique approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination. »

mesure de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est toujours s'arranger avec les « moyens du bord »¹.

Voilà comment Claude Lévi-Strauss distingue le comportement du bricoleur de celui de l'ingénieur. Et voilà peut-être la manière la plus simple de rompre avec le cadre conceptuel moyens-fins qui généralise à l'action humaine (et donc, à l'histoire) l'expérience de la fabrication dans laquelle « usage et utilité sont établis comme normes ultimes pour le monde et les hommes² ». Car, si le bricoleur ne rejette pas l'usage ou l'utilité des objets – le rapport d'utilité aux choses étant même l'une des spécificités du bricolage –, il n'en fait pas des « normes ultimes pour le monde et les hommes ». Ce qui change tout.

D'abord, parce qu'il n'est pas question, par cette préoccupation pratique, de recouvrir l'ensemble des rapports possibles aux êtres vivants et aux choses : le rapport esthétique – ce « jugement de goût » dont nous avons remarqué l'importance dans l'exercice d'une critique interstitielle et dans la pratique subversive du braconnage – apparaît, par exemple, comme tout aussi essentiel au bricolage. Ensuite, parce que le rapport d'utilité qu'il engage s'en tient d'abord à la valeur d'usage d'un objet sans prétendre nécessairement en « tirer » autre chose, c'est-à-dire sans prétendre se servir de l'objet au-delà de son usage (en le vendant, par exemple, tirant ainsi parti de sa valeur marchande et transformant alors l'objet en marchandise³). Ce qui pourrait déjà relever d'une attitude critique à part entière, comme le suggère John Holloway qui remarque que, « du point de vue du Capital, se concentrer sur la valeur d'usage au lieu de le faire sur la valeur d'échange, est une forme d'insubordination similaire à l'absentéisme ou au sabotage⁴ ». Quoi qu'il en soit, cette ouverture à d'autres rapports possibles et cette relative indifférence à la valeur marchande distingue le bricolage des rapports purement instrumentaux ou marchands.

Mais, plus fondamentalement, se comporter comme un bricoleur revient à inverser la logique selon laquelle « la fin justifie les moyens ». En effet, là où l'ingénieur subordonne son projet à l'obtention de matières premières et d'outils « sur-mesure » - il établit un plan (un projet théorique) puis identifie et exploite les matières et les « ressources humaines » qui conviennent (où qu'elles se trouvent), fabrique les outils nécessaires à sa réalisation et, le cas échéant, modifie son environnement afin qu'il se conforme au plan -, le bricoleur, lui « s'arrange avec les moyens du bord ». Ce qui signifie que, pour le bricoleur, ce sont les moyens qui justifient la fin : c'est en fonction des ressources et des outils qu'il trouve sous sa main que s'esquisse son projet.

¹ *Id.*, p. 31.

² ARENDT, Hannah, « Travail, œuvre, action », *op. cit.*, p. 19.

³ MARX, Karl, *Le Capital*, *op. cit.*, Livre I, chap. 4, « Transformation de l'argent en capital », p. 165-198 : Marx montre que la transformation de l'objet en marchandise résulte du passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange objective fondée sur une « évaluation sociale » qui ne repose pas sur les qualités matérielles de l'objet mais sur l'accumulation du travail humain dans la marchandise.

⁴ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p. 269.

Or, Claude Lévi-Strauss a remarqué que ces moyens étaient « précontraints¹», c'est-à-dire que leurs usages et leurs combinaisons possibles étaient limités. Autrement dit, « l'univers instrumental » du bricoleur est « clos » : pour lui, « tout n'est pas possible ». Se heurtant à la résistance de moyens avec lesquels il lui doit transiger – des moyens non pas sur-mesure et infinis, mais limités et déjà-là -, le bricoleur oriente et réoriente sans cesse son projet - la fin qu'il se donne n'étant jamais définitivement arrêtée, et d'anciennes fins pouvant être progressivement amenées à jouer le rôle de moyens² au gré d'un « hasard objectif » qui décale sans cesse sa réalisation par rapport à son intention initiale). Ainsi, résume Claude Lévi-Strauss, « l'ingénieur cherche toujours à s'ouvrir un passage et à se situer *au-delà*, tandis que le bricoleur, de gré ou de force, demeure *en-deçà* » (ce qui le rapproche du braconnier, dont nous avons vu qu'il s'appropriait le monde au moyen de « tactiques sous-jacentes », aussi bien que du jardinier, dont nous avons vu qu'il n'entendait pas se placer « au-dessus » de l'univers mais « dedans et avec »).

L'anthropologue théorise cette distinction en avançant que l'ingénieur opère au moyen de concepts tandis que le bricoleur opère avec des signes³. Pour lui, l'ingénieur « se veut intégralement transparent à la réalité » (qu'il aborde donc sous l'angle de la généralisation), tandis que le bricoleur « accepte et même exige qu'une certaine épaisseur d'humanité soit incorporée à la réalité » (qu'il aborde donc sous l'angle du particulier). Outre qu'elle fait écho à ce que nous avons observé concernant l'impasse du transparentisme, cette analyse confirme selon nous que le bricolage s'inscrit dans un rapport d'interprétation et d'appartenance au monde. Ne prétendant ni étendre ni renouveler les objets qu'il appréhende, le bricoleur opère simplement leur réorganisation.

Mais alors, le bricolage ne risque-t-il pas, de même que le principe d'un agir entendu comme interprétation ou appropriation du monde, de sceller le renoncement à l'ambition transformative de la critique ? La question se pose, et nous devons essayer d'y répondre. Tout ce que nous pouvons avancer à ce stade est que le bricolage exige sans doute de renoncer à évaluer l'action à l'aune du seul principe d'efficacité. En effet, les moyens conditionnant la fin, et la fin étant toujours provisoire et susceptible de changer au gré du « hasard objectif » qui modifie le contexte ou la situation, il devient difficile d'appliquer ce seul critère d'évaluation à la praxis interstitielle.

Dans ce cas, c'est peut-être notre questionnement initial, qui porte précisément sur l'efficacité de la critique (que peut-elle ?, de quels résultats empiriques peut-elle se prévaloir ?,

¹ LEVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », *op. cit.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 35 : L'auteur voit même dans la formule « d'anciennes fins qui sont amenées à jouer le rôle de moyens » la définition au bricolage.

³ *Id.*, p. 33-34 : « L'ingénieur cherche toujours à s'ouvrir un passage et à se situer *au-delà*, tandis que le bricoleur, de gré ou de force, demeure *en-deçà* ce qui est une autre manière de dire que le premier opère au moyen de concepts, le second au moyen de signes. »

de quoi est-elle capable ?) qui pourrait s'en trouver discrédité car il se révèle en définitive dérivé du cadre conceptuel moyens-fins que nous prétendons dépasser. Pourquoi associer pensée, savoir et performativité ? Supposer la critique performative, et à plus forte raison transformative, ne revient-il pas à l'inscrire dans les présupposés instrumentalistes et démiurgiques - ce que Jean-François Lyotard nomme le « positivisme de l'efficacité¹ » - dont nous aspirons à nous affranchir ? Ne faut-il pas, au contraire, « quitter la sphère d'efficacité » pour espérer « accomplir quelque chose contre le capitalisme² » et plus largement contre l'ordre dominant ?

Peut-être faut-il voir dans cette remise en cause un signe encourageant puisque, selon Theodor Adorno, « c'est seulement dans l'anéantissement de la question que s'atteste l'authenticité de l'interprétation philosophique³ ». Et pourtant, nous ne pouvons pas renoncer complètement à l'exigence de l'effectivité matérielle de la praxis, car cela reviendrait à s'en remettre à d'autres forces pour ce qui est de la conduite des choses et des hommes, en particulier aux dynamiques idéologiques et technologiques qui sont à l'œuvre dans l'appareil algorithmique. Cela reviendrait, pour reprendre les mots d'Hans Jonas, à « perdre la bataille pour l'homme ». C'est ainsi qu'il mettait en garde, il y a soixante ans, contre la résignation à « la mécanique autoproductrice du jeu entre science et technologie⁴ », c'est-à-dire contre la tentation de s'abandonner à la force d'inertie de nos inclinations (au confort, par exemple) aussi bien qu'à l'activité intentionnelle des gouvernants, dont nous avons vu qu'elles risquaient de conduire à des modes de vie tyranniques⁵. Renoncer au principe d'une efficacité de la critique ne saurait donc pas signifier laisser libre champ à la science, à la technologie ou à la soi-disant « expertise » en matière politique : nous ne devons pas renoncer la puissance transformative de la critique.

Comment se défaire du principe d'efficacité de la critique sans renoncer à sa puissance ? C'est la question à laquelle nous espérons que le bricolage, en nous invitant à « faire avec les moyens du bord », nous aidera à répondre. À condition, pour commencer, de réussir à « remettre la main » sur « les choses⁶ ».

¹ LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, op. cit., p. 88.

² LÖWY, Michael, *La révolution est le frein d'urgence*, op. cit., p. 28 : « pour pouvoir accomplir quelque chose, il est indispensable, avant tout, de quitter sa sphère d'efficacité, parce que, à l'intérieur de celle-ci, il est capable d'absorber toute action contraire ». L'auteur cite le philosophe Erich Unger (1887-1950).

³ ADORNO, Theodor W., « L'actualité de la philosophie », op. cit., p. 21-22.

⁴ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 213 : « Mais si jamais nous nous fions ou nous résignons entièrement à la mécanique autoproductrice du jeu entre science et technologie, nous aurons perdu la bataille pour l'homme. Car la science, avec son application gouvernée uniquement par sa propre logique, ne laisse pas ouverte la signification du bonheur : elle préjuge de la question, en dépit de sa propre liberté quant aux valeurs. »

⁵ Ce que confirme à sa manière le philosophe lorsqu'il rappelle que, poursuivant « sa propre logique », elle « ne laisse pas ouverte la signification du bonheur » (cf. JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit.). C'est d'ailleurs l'écueil attaché à la « transition » et à la « planification », qui laissent à la « science » le soin de décider de la finalité de l'action.

⁶ Précisons que nous n'utiliserons le terme de « choses » qu'au pluriel, que nous distinguons de « la chose » comprise par Heidegger comme « modalité de présence de l'étant là-devant » (cf. ARJAKOVSKY, P., FÉDIER, F., France-LANORD, H., (dir.), *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op. cit., entrée « Chose », par H. France-Lanord, p. 239-245). « Les choses » recouvrant pour nous essentiellement ce que le philosophe nomme

Remettre la main sur les choses

Contrairement à l'ingénieur ou au scientifique (et donc, au « sujet moderne ») pour qui les choses sont « devant la main » - autrement dit, pour qui les choses sont ce qu'il « traque » et dont il s'assure la représentation¹ (par le recours au concept, notamment) -, le bricoleur, lui, se positionne vis-à-vis des choses comme ce qu'il a « sous la main », c'est-à-dire comme ce qu'il peut *maintenir* (dans le double sens de « tenir » et « d'entretenir ») et *manipuler*.

Contrairement à l'ingénieur, donc, le bricoleur n'a pas besoin de faire appel au concept pour comprendre les choses : il se contente, en les percevant, en les maintenant et en les manipulant, de « lire » les « signes » qu'elles contiennent. Ce qui le conduit à se comporter, vis-à-vis de ces « étants inanimés » hétéroclites qui constituent les matériaux et les outils « précontraints » qu'il va pouvoir utiliser au gré de ses projets mouvants, comme devant un « trésor² » dont les significations, multiples mais limitées, se présentent comme autant de réponses possibles aux problèmes qui se posent à lui. Un tel comportement ne suppose pas seulement de savoir « prendre les choses en main » mais aussi, comme le pointe l'universitaire américain passionné de mécanique Matthew B. Crowford, de savoir « être pris en main par les choses³ ». Il consiste donc, pour le dire cette fois avec Byung Chul Han, à se « faire prendre avant de comprendre⁴ », c'est-à-dire à adopter une attitude qui fait écho à la position d'appartenance et à l'agir interprétatif dont nous avons vu qu'ils réclamaient de savoir entendre et « correspondre » à ce qui nous convoque et nous « appelle » : la situation aussi bien que les choses, donc.

L'ennui, outre que la saturation narrative propre à l'ordre du plein risque d'empêcher que le monde n'appelle, est qu'il se pourrait que notre époque hyper-consumériste coïncide paradoxalement avec la fin du « temps des choses » et avec l'avènement de « l'ère des non-choses⁵ ». C'est en tout cas la thèse de Byung-Chul Han qui, dans *La fin des choses* (2022), radicalise en quelque sorte celle de Bruno Latour en avançant que ce n'est pas seulement « la terre, le sol » qui pourraient être en train de céder sous nos pieds, mais que ce sont aussi « les choses du monde » qui pourraient être en train de disparaître.

« l'util » (*Zeug*), c'est-à-dire ce à quoi l'on a affaire dans le « commerce » qu'instaure la préoccupation pratique au monde (cf. HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, *op. cit.*, §15).

¹ ARJAKOVSKY, Philippe, FÉDIER, François, France-LANORD, Hadrien, (dir.), *Le dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, entrée « Théorie », par F. Nicolas, p. 1303-1304.

² LEVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », *op. cit.*, p. 32.

³ CROWFORD, Matthew B., *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, 2009, trad. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte poche, 2010, p. 70 : « Le paradoxe de notre expérience de l'agir humain (agency) : savoir prendre les choses en main signifie aussi être pris en main par les choses. ». Notons que l'auteur de réfère explicitement à Heidegger dans son ouvrage.

⁴ HAN, Byung-Chul, *La fin des choses. Bouleversements du monde de la vie*, 2021, trad. O. Mannoni, Arles, Actes Sud, 2022, p. 58 : « On se fait prendre avant de comprendre, avant de travailler sur des concepts. »

⁵ *Ibid.*, p. 11.

Les « choses », ce sont tous les objets, les outils, les « œuvres » et les artefacts à qui, selon Hannah Arendt, revient la tâche de « stabiliser » la vie humaine en constituant le « socle mondain », plus durable qu'eux-mêmes que les êtres humains habitent, génération après génération¹. Selon Byung Chul Han, les choses disparaissent actuellement pour deux raisons. D'une part, parce que l'avènement de l'ordre numérique (que nous avons nommé « l'appareil algorithmique ») rend le monde de plus en plus virtuel, c'est-à-dire « insaisissable, nuageux et spectral » : « nous n'habitons plus la terre et le ciel, nous habitons Google Earth et le Cloud », écrit-il. Et de l'autre, parce que les choses retiennent de moins en moins notre attention, leur « multiplication explosive » renvoyant précisément, selon lui, « à l'indifférence croissante à leur égard² ». Au point qu'au fétichisme des choses (c'est-à-dire, à leur marchandisation³) aurait succédé le fétichisme de l'information et des données, tant du point de vue économique (comme lieu où se concentre la valeur) que du point de vue psychique (comme lieu où s'investit l'énergie libidinale). Malheureusement, ce mouvement ne conduit pas selon lui à libérer les choses de leur caractère de marchandise (ainsi que le rêvait Walter Benjamin⁴), mais à la marchandisation de tous les phénomènes - y compris « l'immatériel » (l'information, mais aussi bien que la culture, l'hospitalité, l'amour, etc.), y compris la vie elle-même - et à la disparition des choses. Devenus des supports d'information (des « infomates »), les objets ne sont plus des choses que nous sommes appelés à utiliser ou à manipuler – ils ne sont plus ce que nous avons « sous la main » -, mais des marchandises avec lesquelles nous devons « communiquer ».

Or, avec « la fin des choses » c'est la possibilité d'un rapport soucieux au monde qui pourrait disparaître. Cela résulte de ce que nous avons posé précédemment : si le souci pour le monde est la manière dont l'existant, en s'en préoccupant pratiquement, prend en charge à la fois son existence et celle du monde, et si la préoccupation pratique consiste pour l'étant à faire usage des choses qu'il a « sous la main », alors la disparition des choses (soit qu'elles disparaissent vraiment, soit que leur « pénétration par l'information⁵ » les transforme en objets que nous ne manipulons plus mais avec lesquels nous communiquons), alors la disparition des choses provoquée par l'avènement de l'ordre numérique risque d'entraîner celle du souci pour le monde comme possibilité de l'existence humaine. Et c'est ce que l'on constate effectivement, au moment où les applications et les outils d'assistance algorithmique envahissent notre quotidien,

¹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, op. cit.

² HAN, Byung-Chul, *La fin des choses*, op. cit., p. 12-13.

³ MARX, Karl, *Le Capital*, op. cit., Livre I, chap. 4, « Transformation de l'argent en capital », p. 165-198.

⁴ Pour Walter Benjamin, la collection « libér[ant] les choses de la servitude d'être utiles » (cf. BENJAMIN, Walter, *Le livre des passages*, op. cit., p. 229), elles les arracherait à leur caractère de marchandise. Nous pourrions discuter cette analyse qui souffre peut-être d'une lecture insuffisamment scrupuleuse du rapport qu'établit Marx entre l'objet, la valeur d'usage, la valeur marchande et la marchandise.

⁵ HAN, Byung-Chul, *La fin des choses*, op. cit. L'auteur prend l'exemple des voitures récentes, pleines de technologies. La voiture n'est plus une chose dont se sert mais un infomate qui délibère et nous conseille, un « partenaire dans une négociation générale du mode de vie ».

et où « l'intelligence artificielle est en passe d'évacuer totalement les soucis de l'existence humaine en entreprenant une optimisation de la vie et en abolissant l'avenir en tant que source du souci, c'est-à-dire en dépassant la contingence du futur¹».

Dès lors, pour Byung Chul Han, « l'homme de l'avenir, qui ne s'intéresse pas aux choses, n'est pas un travailleur (*Homo faber*), mais un joueur (*Homo ludens*)²». Délivré de l'engagement avec le monde matériel propre à la préoccupation pratique (et, singulièrement, au travail manuel) – un engagement qui ne va pas sans résistance, sans déception, et même parfois sans découragement³ (autrement dit, sans négativité) –, le joueur se voit en fait dépossédé de sa capacité d'agir : « il choisit au lieu d'agir. Il appuie sur des touches pour satisfaire ses besoins. [...] Il ne s'agit plus de posséder mais de faire des expériences et de jouir⁴». Ce constat, outre qu'il permet de souligner à nouveau l'importance existentielle de l'acte d'appropriation, confirme celle de la relation de propriété. En effet, au-delà du braconnage, par lequel nous avons vu que les « trajets corporels situés » pouvaient quotidiennement s'aménager à l'intérieur du système des espaces sous-jacents d'insubordination, le rapport de propriété aux choses - qui se caractérise non pas par l'accès (comme on « accède » à l'information) mais par une intimité et une intériorité, c'est-à-dire par un lien intense et libidinal –, pourrait s'avérer essentiel à l'« affection pour le monde » (*amitia mundi*), ce rapport par lequel nous avons vu que les êtres humains pouvaient se constituer comme appartenant au monde.

Byung Chul Han conclut de ses réflexions qu'il existerait une « morale de la chose » reposant sur le travail et la propriété⁵. Nous y voyons en tout cas la confirmation du rôle existentiel du travail, dont nous avons déjà remarqué qu'il permettait de percevoir le monde en se l'appropriant (et, ce faisant, de nous rendre disponible à son appel), et dont nous comprenons maintenant qu'il se présente aussi, en particulier lorsqu'il s'agit d'un travail manuel, comme l'occasion d'engager une préoccupation pratique aux choses. Ainsi, renoncer à la confrontation pratique aux choses propre à l'activité laborieuse – dont nous ne prétendons pas qu'elle soit sans douleur et sans déception – pourrait finalement revenir à nous priver de « la négativité de la résistance⁶ » qui constitue l'expérience du réel et du monde (et il n'est pas anodin, en ce sens, que le mot « objet » vienne du verbe latin *obicere*, qui signifie « opposer », « contrer » ou « faire une objection »). Par

¹ *Ibid.*, p. 15. Notons que l'auteur semble réduire ici le « souci » à son acception courante, comme « tracas ». Nous l'entendons aussi comme « soin ».

² *Id.*, p. 22.

³ Comme l'évoque Matthew B. Crawford à travers le récit de son expérience de réparateur de vieilles motos (cf. CROWFORD, Matthew B., *Éloge du carburateur*, *op. cit.*).

⁴ HAN, Byung-Chul, *La fin des choses*, *op. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ HAN, Byung-Chul, *La fin des choses*, *op. cit.*, p. 38.

conséquent, une critique qui prendrait la forme d'un rejet global du travail (ainsi que l'on peut l'observer actuellement à travers des mouvements tels la « grande démission¹» aux États-Unis et en Europe, le mouvement « *tang ping*²» en Chine, ou encore certaines initiatives écologistes préconisant le « détravail³»), une critique qui jetterait le travail avec l'eau du bain⁴, en quelque sorte, pourrait contribuer à la déréalisation et finalement à la « perte du monde » dont nous comprenons maintenant qu'elle ne provient sans doute pas seulement de l'emprise du « récit monolithique », mais aussi, peut-être, de « la fin des choses ».

Allons plus loin : dans le lien aux choses pourrait se loger un autre lien fondamental. Non seulement le lien aux choses pourrait participer au tissage du monde commun, mais il pourrait favoriser l'attachement (dans le double sens d'affection et de nœud) des êtres humains aux autres êtres vivants. Telle est l'hypothèse que nous inspire Byung Chul Han lorsqu'il écrit que « seules les choses discrètes, par le biais d'un lien intense et libidinal, peuvent s'animer pour devenir des choses du cœur⁵». Dans cette phrase, nous ne discernons pas seulement la filiation du philosophe avec l'approche aristotélicienne de la propriété⁶, mais aussi une invitation à réunir, dans un même geste, le souci pour les choses (et donc, pour le monde) et le souci pour « le vivant » : ressources, plantes et animaux, aussi bien qu'êtres humains. Comme si, avec notre rapport aux choses, se jouait toujours *aussi* notre rapport aux vivants.

Cela, chacun peut le pressentir lorsqu'il fait l'expérience d'un attachement pour un objet associé à un être cher, en particulier un être absent ou disparu. C'est l'expérience que décrit l'écrivain Marcel Cohen dans *Sur la scène intérieure* (2013)⁷, ce texte autobiographique dans lequel il évoque les objets - un coquetier en bois, un petit chien en cuir, un violon désaccordé - qui le lient à ses parents disparus. Et c'est, dans un tout autre registre, fictionnel et non dramatique, ce dont témoigne Wall-E, le robot éboueur dont la préoccupation pratique touche aussi bien les choses – guirlande électrique, soutien-gorge, Jokari, etc. – que les êtres vivants – la plante dont il prend soin –, ses congénères – le robot Ève dont il tombe amoureux, mais aussi les robots défectueux avec qui il organise une faction -, et enfin les êtres humains qu'il sauve en les ramenant sur Terre. Voilà peut-être finalement, si ce n'est la « morale », du moins la leçon fondamentale que pourraient renfermer les choses : par le rapport d'usage et de préoccupation pratique qu'elles induisent - un rapport qui ne se réduit pas à la consommation ni même à l'usage,

¹ La « *Great Resignation* » a vu 38 millions d'Américains quitter leur travail en 2021, dont 4,5 millions pour le seul mois de novembre.

² « *Tang Ping* » signifie qui signifie « indolence volontaire », cf. « La jeunesse chinoise réclame un droit à la paresse », *Le Monde*, 16 juin 2021.

³ Voir par exemple le collectif « travailler moins pour vivre mieux », basé à Rennes : <http://www.travaillermoins.fr/>

⁴ LEDERLIN, Fanny, « Ne jetons pas le travail avec l'eau de la critique », *Permanences Critiques*, n°5, automne 2022, p. 35-45.

⁵ HAN, Byung-Chul, *La fin des choses*, op. cit., p. 28.

⁶ Associant propriété, soin et affection, Aristote fait de la propriété un facteur de cohésion sociale (cf. ARISTOTE, *Politique*, op. cit., Livre II).

⁷ COHEN, Marcel, *Sur la scène intérieure : faits*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2013.

mais qui renferme l'affection et le soin -, elles pourraient contenir la possibilité d'une relation soucieuse au monde et au vivant.

Voilà pourquoi le combat écologique et la recherche d'un rapport plus harmonieux au vivant doivent selon nous aussi passer par un réinvestissement des choses, c'est-à-dire par une attention singulière portée aux objets qui se « manipulent ». Une expérience qui ne doit pas se confondre avec l'« absorption » par les objets avec lesquels nous « communiquons ». C'est ce qu'avait pressenti Ivan Illich (1926-2002) lorsque, par son concept de « société conviviale¹», il proposait le modèle d'une société où, les êtres humains vivant harmonieusement avec les choses « sous la main » - des objets et des outils maniables et appelant un « usage convivial », autrement dit des objets suffisamment simples à utiliser pour « élargir le rayon d'action personnelle²» sans « dégrader l'autonomie personnelle³» (autant dire le contraire des objets technologiques « communicants » dont nous sommes aujourd'hui entourés) -, ils pourraient « retrouver la joie de la sobriété et de l'austérité en réapprenant à dépendre de l'autre⁴». Telle est bien, en tout cas, la promesse que pourrait recouvrir le bricolage.

Mais, les choses disparaissant – d'une part, en se multipliant infiniment sous la forme d'ersatz⁵ qui ne parviennent plus à retenir notre attention, et, de l'autre en se faisant « pénétrer par l'information » qui remplace l'usage par la communication -, comment espérer maintenir ce rapport ? Peut-être pouvons-nous, en rapprochant cette situation de ce que nous avons évoqué concernant les « débris » du passé qui risquaient d'être « engloutis » et de disparaître si personne ne se décidait à les sauver de l'oubli, peut-être pouvons-nous chercher dans la démarche du collectionneur de quoi raviver la préoccupation pratique aux choses ?

Se faire « pêcheur de perle » : la figure du collectionneur

L'hypothèse paraît d'autant plus pertinente que Claude Lévi-Strauss insiste, en décrivant le bricolage comme rapport pratico-théorique au monde, sur l'importance de la « collecte », et même de la « collection⁶» des objets hétéroclites par laquelle le bricoleur constitue progressivement son « trésor ». Conscient qu'il ne pourra pas disposer d'outil sur-mesure pour

¹ ILLICH, Ivan, *La convivialité*, Paris, Seuil, coll. Essais, 1973, p. 13.

² *Ibid.*, p. 42.

³ *Id.*, p. 27.

⁴ *Id.*, p. 27.

⁵ MORRIS, William, *L'âge de l'ersatz, et autres textes contre la civilisation moderne*, 1894, trad. O. Barancy, Paris, L'encyclopédie des nuisances, 1996, p. 121 : « En d'autres temps, lorsque quelque chose leur était inaccessible, les gens s'en passaient et ne souffraient pas d'une frustration, ni même n'étaient conscients d'un manque. Aujourd'hui en revanche, l'abondance d'information est telle que nous connaissons l'existence de toutes sortes d'objets qu'il nous faudrait mais que nous ne pouvons posséder et donc, peu disposés à en être purement et simplement privés, nous en acquerrons l'ersatz. »

⁶ LEVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », *op. cit.*, p. 33 : « Les éléments que collectionne et utilise le bricoleur [...] »

mener à bien ses projets, le bricoleur pose selon lui un regard particulièrement attentif sur les choses qui l'entourent, et se tient prêt à se saisir de ce qui lui fait « signe » (autrement dit, à entendre « l'appel » des choses qui pourraient devenir la matière et les outils de ses projets). Et, suivant le principe selon lequel « ça pourra toujours servir un jour », il se tient prêt aussi à conserver ce qui ne lui fait pas immédiatement signe mais qui pourrait, possiblement et dans d'autres circonstances, lui faire signe à l'avenir.

Ce rapport aux choses relève d'une appropriation d'où ne peut sans doute pas être exclue l'usurpation. En effet, comme le reconnaît Walter Benjamin, la collection recouvre « une expérience archaïque de la propriété¹ » où l'objet collectionné s'apparente à un trésor - à des perles que le collectionneur aurait pêcherait² -, pour ne pas dire un butin de guerre (ce que confirme l'histoire des collections particulières³). Pour autant, outre que la collection ne s'attache pas qu'à des objets de grande valeur (la collection particulière n'étant que la forme la plus mercantile des collections), l'acquisition des objets de la collection résulte rarement d'un plan et d'une stratégie établis à l'avance (même si le collectionneur peut « chasser » l'objet qui manque à sa collection), mais le plus souvent d'une « rencontre » où le hasard joue un rôle essentiel⁴.

Dès lors, cette acquisition pourrait se rapprocher davantage d'un braconnage que d'un geste de pillage. S'attachant à toutes sortes d'objets - non seulement des objets d'art, des objets anciens (voitures, motos, montres, etc.), mais aussi des objets quotidiens (timbres, livres, sulfures, gommes, autocollants), des objets déjà utilisés ou abîmés (capsules de bouteilles, papiers d'emballage) et même à des « choses » qui n'ont pas été fabriquées et qui ne sont proprement parler « bonnes à rien » (bâtons, galets, coquillages, scarabées ou papillons) – la collection pourrait se révéler une sorte de praxis qui, mettant sur le même plan (celui de « ce qui est digne d'être collectionné ») produits manufacturés, matériaux naturels, insectes, plantes, objets de valeur et objets bon marché, choses utiles et choses inutiles (mais néanmoins « manipulables »), contredirait l'ordre du monde en arrachant les choses à leur fétichisation (sous la forme d'une marchandise abondante retenant de moins en moins notre attention) comme à leur obsolescence (consécutive à leur « pénétration par l'information »).

Car, « collectionner, Benjamin fut sans doute le premier à le souligner, est la passion des enfants, pour lesquels les choses n'ont pas encore le caractère de marchandises [...]»⁵. Bien que

¹ BENJAMIN, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, op. cit., p. 24

² ARENDT, Hannah, *Walter Benjamin*, op. cit., « Le pêcheur de perles », p. 291-300.

³ POMIAN, Krzysztof, *Collectionneurs, amateurs et curieux, Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle*, Gallimard, 1987, p. 25 : Selon le philosophe et historien, « le butin [de guerre] aurait été à l'origine des collections particulières à Rome » où Pompée aurait « créé la vogue des perles et des gemmes ; comme Scipion celle de l'argenterie ciselée, des tissus attaliques et des lits et tables ornés de bronze [...] »

⁴ BENJAMIN, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, op. cit., p. 47 : « Mes plus mémorables [acquisitions], je les ai faites en voyage, tel un passant. »

⁵ ARENDT, Hannah, *Walter Benjamin*, op. cit., p. 295.

certain collectionneurs s'appliquent aussi à constituer un patrimoine avec leur collection, la dimension marchande y est rarement première. Ce qui prime, c'est le « coup de cœur », la rencontre souvent sensuelle et même tactile (conformément à la préoccupation pratique qu'elle manifeste) entre le collectionneur et l'objet collectionné. Ainsi, « le collectionneur [de livres] « lit » comme d'autres essayent des gants¹ » : il a besoin de caresser la couverture, de toucher le grain du papier, de scruter la reliure. Et c'est bien cette dimension manipulative et charnelle qui préside aux collections enfantines - qu'il s'agisse de se remplir les poches de billes multicolores, de châtaignes bien lisses ou de cailloux merveilleux -, et qui se poursuit dans la collection d'adulte (Walter Benjamin décrit ainsi avec la même sensualité sa passion pour les livres, dont l'acquisition « l'enchanté » et lui procure des « frissons », et les « chasses ardentes » aux papillons « dont [il] s'entichait² » lorsqu'il était enfant). La relation pratique qu'entretient le collectionneur avec l'objet de collection tient ainsi davantage de la sympathie et même de l'affection – une « *amita rei* » qui préfigure une « *amitia mundi* » - que de l'intérêt matériel.

Une fois passée la rencontre, la « sympathie » entre le collectionneur et l'objet collectionné – cette préoccupation pratique née de l'usage des choses « sous la main » - s'enrichit de considérations d'ordre esthétique : un récit (la mémoire de sa fabrication, de ses propriétaires passés ou de ses usages antérieurs), une manière de l'associer aux autres objets de la collection et de l'exposer, un usage ritualisé. Et ce double rapport – d'usage pratique et esthétique – induit vis-à-vis de l'objet possédé une forme de sollicitude plus poussée que dans n'importe quelle autre forme de propriété. En effet, nul soin n'est plus pointilleux que celui du collectionneur : là où un simple lecteur s'autorisera par exemple à surligner des phrases ou à corner certaines pages de son livre, le collectionneur, lui, veillera précautionneusement, tel le « gardien d'un trésor³ », à ce que le livre reste intact. Du reste, il n'est pas rare que le collectionneur se fasse réparateur et, traquant les pièces manquantes auprès d'autres passionnés, apprenant la reliure, l'horlogerie ou la mécanique devant des « tutoriaux » pointus et transformant sa maison en atelier, devienne un bricoleur au sens littéral du terme.

Un tel soin pourrait presque s'apparenter à une forme de considération. Par ce terme, Corine Pelluchon désigne une disposition éthique⁴ par laquelle pourrait advenir un « âge du vivant ». Certes, la considération se rapporte selon elle aux autres humains, aux animaux, et plus largement au « vivant », et se fonde sur les sentiments d'humilité et de compassion liés à l'expérience charnelle de la vulnérabilité. Mais peut-être les choses, parfois fragiles et abîmées,

¹ BENJAMIN, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, op. cit., p. 23

² BENJAMIN, Walter, *Enfance berlinoise vers 1900, 1932-1933*, trad. P. Rusch, Hermann Editeurs, 2014, p. 40.

³ POMIAN, Krzysztof, *Collectionneurs, amateurs et curieux*, op. cit., p. 17

⁴ PELLUCHON, Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, coll. Essais, 2018, 2021.

avec lesquelles nous avons vu que le collectionneur entretenait un rapport charnel, peuvent-elles aussi inspirer de la considération ? Et peut-être la sympathie, le soin et la considération *pour les choses* pourraient-ils, en même temps qu'ils arracheraient les choses à la fétichisation, conduire à la considération pour les êtres vivants : humains, animaux, insectes et plantes ? Dans ce cas, la considération pourrait se manifester non pas seulement comme un sentiment pré-critique (à l'instar de la compassion ou de pitié, par exemple), mais aussi comme *l'effet* du rapport critique au monde. Autrement dit, la considération pourrait aussi s'avérer une disposition éthique consécutive à la praxis interstitielle entendue comme préoccupation pratique pour ce qui est « sous la main ». Dès lors, elle pourrait s'avérer accessible à tous, et non seulement aux plus « sages » d'entre nous qui sauraient se reconnaître comme vulnérables et liés moralement aux autres vivants.

De ceci, nous pourrions déduire l'existence d'une *continuité*, non seulement entre la préoccupation pratique et la considération, mais aussi entre la considération pour les choses et la considération pour les vivants. Une continuité qui pourrait témoigner d'un même souci pour le monde et ses « œuvres », qu'elles soient fabriquées ou auto-poïétiques, comme c'est le cas du vivant ? L'hypothèse¹ paraît d'autant plus solide, pour ce qui concerne la pratique de la collection, qu'elle pourrait instaurer entre le collectionneur et sa collection une relation qui relève de ce que Corine Pelluchon nomme, en l'empruntant à Paul Ricœur, une « liaison ombilicale²».

En effet, pour Walter Benjamin, « la possession [des biens collectionnés] est la relation la plus profonde que l'on puisse entretenir avec les choses : non qu'alors elles soient vivantes en lui, c'est lui-même au contraire qui habite en elles³». Autrement dit, la collection induirait un rapport aux choses où le propriétaire ferait aussi bien l'expérience de l'appropriation que de l'appartenance : en même temps qu'il « prendrait en main » les choses, le collectionneur serait « pris en main » par elles. On comprend, dès lors, qu'il se présente pour Byung Chul Han comme « le propriétaire idéal des choses⁴». En outre, le retournement de l'appropriation en appartenance pourrait aussi recouvrir une dimension organique propre à la « liaison ombilicale des vivants ». En effet, que ce soit en réparant les objets collectionnés ou en les « rangeant »

¹ Nous découvrons, à l'heure où nous relisons ces lignes, que cette hypothèse est également posée par les sociologues Jérôme Denis et David Pontille dans leur récent travail sur la maintenance. Cf. DENIS, Jérôme, PONTILLE, David, *Le soin des choses. Politiques de la maintenance*, Paris, La Découverte, 2022, p. 14 : « Pourquoi faudrait-il imaginer qu'une attention aux êtres vivants devrait passer par la déconsidération des choses et de celles et ceux qui y sont attachés ? ». Définissant la maintenance comme « l'art de faire durer les choses », les auteurs explorent, à travers l'observation et les récits d'hommes et de femmes attachés au « soin des choses » (employés de municipalité chargés d'effacer les graffitis des mobiliers urbains, employés de la RATP chargés d'entretenir les panneaux indicateurs du métro, etc.), les liens étroits qui pourraient exister entre les maintenances domestique, urbaine et environnementales, ainsi qu'entre l'attention et le soin apportés aux choses et le *Care*.

² PELLUCHON, Corine, *Éthique de la considération*, op. cit., p. 109. Le terme exact est celui de « liaison ombilicale des vivants ». L'auteure cite RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté*, Paris, Seuil, Point Essais, 2017.

³ BENJAMIN, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, op. cit., p. 56.

⁴ HAN, Byung-Chul, *La fin des choses*, op. cit., p. 29 : « Le collectionneur est le propriétaire idéal des choses. ». Il prend appui sur l'analyse benjaminienne.

(toujours provisoirement) dans sa collection - réunissant ainsi « sous un certain rapport » et organisant « en système » les choses ainsi que ceux qui les ont possédées¹ (car, au-delà de l'objet lui-même, c'est « l'histoire de son acquisition² » qu'acquiert le collectionneur, c'est-à-dire l'histoire de ses rencontres avec des propriétaires successifs) -, que ce soit donc en réparant ou en rangeant les objets collectionnés, le collectionneur s'y *incorpore* : il y « met toujours quelque chose de lui³ ». Autrement dit, le collectionneur fait l'expérience d'un approfondissement de lui-même à travers les objets qu'il collectionne en même temps que d'un « élargissement » de lui-même aux propriétaires successifs de ces objets. Dans les deux cas, ils se découvre avec « d'autres » - objets et propriétaires d'objets - une « liaison ombilicale ».

Ainsi, à sa manière et à sa mesure, le collectionneur pourrait, en se situant dans ce que l'on peut nommer une « liaison ombilicale aux choses » préfigurant une « liaison ombilicale au vivant », participer à la permanence et au sauvetage du monde-nature. C'est ce qu'a suggéré Walter Benjamin qui, en collectionnant les lettres d'« hommes allemands⁴ » - des „Deutsche Menschen“ qui étaient pour lui plus que des hommes : des personnes dignes et bonnes⁵ -, s'est placé « dans la perspective du lecteur second pour qui la dimension communicationnelle de la lettre ne jouait qu'un rôle négligeable⁶ ». Ce qui comptait pour lui, en 1936, était le maintien de la « liaison ombilicale » avec la culture allemande qu'il voyait disparaître sous ses yeux⁷.

Mais, pourrait-on objecter, une telle démarche ne relève-t-elle pas finalement d'une forme de conservatisme problématique pour qui prétend rechercher les modes opératoires par lesquels libérer un agir transformatif ? Cette objection pourrait s'avérer d'autant plus pertinente que Luc Boltanski et Arnaud Esquerre ont montré, dans *Enrichissement, une critique de la marchandise* (2017), que la pratique de la collection pouvait servir la captation propre au capitalisme contemporain qui consiste à « exploiter le gisement du passé⁸ » (et donc, notamment, des objets anciens devenus objets « de collection ») en associant des récits à des choses non pas produites mais déjà-là. Pour les sociologues, la pratique de la collection, loin de se rapprocher d'un engagement soucieux au monde (et donc, d'une praxis accordée aux constats et aux visées de la

¹ BOLTANSKI, Luc, ESQUERRE, Arnaud, *Enrichissement*, op. cit., chapitre VII, « la forme collection », p. 243-285, p. 284.

² BENJAMIN, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, op. cit., p. 44.

³ LEVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », op. cit., p. 35 : Le bricolage « « parle », non seulement avec les choses [...] mais aussi au moyen des choses : racontant, par les choix qu'il opère entre des possibles limités, le caractère et la vie de son auteur. Sans jamais remplir son projet, le bricoleur y met toujours quelque chose de soi. »

⁴ BENJAMIN, Walter, *Allemands, une série de lettres, (Deutsche Menschen)*, op. cit.

⁵ Notons que le terme yiddish de « Mensch » recouvre le plus grand compliment qu'un juif puisse faire à quelqu'un.

⁶ GOLDBLUM, Sonia, « Les correspondances à l'épreuve du temps. Walter Benjamin, collectionneur de lettres », *L'art épistolaire entre civilité et civisme* (Vol. 2), 71, 2016, p. 195-207.

⁷ BENJAMIN, Walter, *Allemands, une série de lettres*, op. cit. L'introduction se termine par une citation de Goethe qui s'achève ainsi : « wir werden, mit Vielleicht noch Wenigen, die Letzten seyn einer Epoche, die so bald nicht wiederkehrt » (« nous serons les derniers, peut-être avec quelques-uns, d'une époque qui ne reviendra pas de si tôt »).

⁸ BOLTANSKI, Luc, ESQUERRE, Arnaud, *Enrichissement*, op. cit., p. 11.

critique interstitielle), contribuerait au contraire à renforcer les mécanismes d'extraction et d'accumulation de valeur propres au capitalisme, et à les étendre à ce qui s'y soustrayait jusqu'alors : objets anciens et activité d'amateur¹.

Cette objection importante nous oblige à préciser les conditions dans lesquelles la pratique de la collection pourrait s'avérer une « manière de faire » capable d'affranchir les choses de leur condition de marchandise et de libérer une praxis transformatrice plutôt que de participer au maintien de l'ordre économique et social établi.

De même que nous avons observé que la pratique de l'uchronie ne pouvait participer au mouvement libérateur d'une critique interstitielle que si elle s'inscrivait dans une éthique consistant à se comporter vis-à-vis des événements du passé comme un « chiffonnier » soucieux de ramasser les « gravats » et d'attendre pour eux une rédemption à venir, de même la pratique de la collection ne peut sans doute contribuer à l'émergence d'une praxis interstitielle que si le collectionneur porte essentiellement son attention sur des objets délaissés, abandonnés par le marché, autrement dit sur les « débris » ou les « rebuts », qu'il s'agisse de marchandises ayant perdu leur valeur marchande (parce que cassées, obsolètes, dépassées), d'ersatz incapables de retenir longtemps l'attention des consommateurs (gadgets éphémères, objets bon marché et de mauvaise qualité), ou encore de déchets (matériaux déjà utilisés et devenus inutiles, « chutes » provenant de découpes, etc.). Autrement dit, *pour être subversif, le collectionneur doit d'abord se faire chiffonnier* et, imitant Walter Benjamin (ou Wall-E), « bondir au secours d'un livre » ou de tout autre objet « auquel il n'avait peut-être jamais consacré une pensée de sa vie, à plus forte raison un souhait » et, « *parce que* le livre en question [ou l'objet] reste délaissé, abandonné sur le marché²», s'en saisir, l'élevant ainsi au rang de ce qui est digne d'être collectionné, c'est-à-dire au rang de ce qui est digne d'être considéré.

« La collection est la rédemption des choses qui doit compléter celle des hommes³ » écrit Hannah Arendt dans le texte qu'elle consacre à Walter Benjamin. Sans conserver le sous-entendu religieux de l'affirmation, retenons que la pratique de la collection pourrait, en se faisant « chiffonnière », sauver les choses de leur disparition (et à travers elles, les hommes qui les ont fabriquées, utilisées et aimées) tout en les délivrant de la servitude d'être des marchandises comme du destin de devenir des déchets relégués « dans le domaine de ce qui ne mérite pas la dignité de forme⁴ ». Ou plutôt, sans empêcher ce destin, la pratique de la collection pourrait, de

¹ *Ibid.*, chapitre VII, « la forme collection », *op. cit.*

² BENJAMIN, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, *op. cit.*, p. 49. Je souligne.

³ ARENDT, Hannah, *Walter Benjamin*, *op. cit.*, p. 296.

⁴ BOURRIAUD, Nicolas, *L'Exforme. Art, idéologie et rejet*, PUF, 2017, p. 9.

même que le recyclage, élever les déchets au rang de ce qui est, *aussi*, digne d'être considéré.

Déchets et devenir : ce qui se recycle

Le recyclage est l'une des activités inhérentes au bricolage qui, s'arrangeant avec les « moyens du bord » doit aussi « faire avec » les déchets. C'est d'ailleurs dans cette disposition à prendre en charge des matériaux, des objets et des outils déjà-là *même lorsqu'ils sont usés* que réside l'une des grandes promesses du bricolage comme manière de déclencher un mode d'agir instituant des rapports sociaux plus justes, plus doux et plus harmonieux, mais aussi des modes de production moins destructeurs, tant du point de vue matériel qu'existential.

Car la question du « comment produire ? » est intrinsèque à celle du « comment faire ? » et du « comment vivre ? », dont elle se présente comme le sous-sol ou la strate primordiale. La production, entendue dans la tradition marxienne comme activité vitale créatrice des conditions objectives d'existence¹, se présente en effet comme l'une des dimensions essentielles du « comment » de la vie. Et le bricolage pourrait, non seulement en inversant le rapport moyens/fins, mais aussi en intégrant aux moyens ce que le mode de production productiviste, et en particulier capitaliste, traite comme des « externalités négatives » - déchets, chutes et émissions diverses -, modifier radicalement cette dimension essentielle du « comment » de la vie. À l'« économie de la décharge² » qui caractérise le modèle de production capitaliste pourrait en effet se substituer une économie du glanage, de la recharge et du recyclage : un modèle de production non plus linéaire et fondé sur l'extraction et l'exploitation de la matière (matière > transformation > marchandise > déchet), mais cyclique et fondé sur la prise en compte et en considération des déchets comme *ressources déjà-là* (déchet > collecte > transformation > matière > transformation > produit > usage > déchet > collecte > transformation > matière, etc.).

Plutôt que de prétendre ensevelir ou cacher les déchets (dans des décharges à l'abri des regards, parfois à l'autre bout de la planète), le bricolage prescrit de s'en saisir et de « faire avec ». C'est concrètement ce que réalise l'activité du recyclage, qui consiste à collecter et à traiter des déchets industriels ou ménagers et à les réhabiliter pour les réintroduire comme matériaux permettant la production de nouveaux produits. Ainsi, le recyclage apparaît comme la traduction empirique la plus fidèle à « ce qui pourrait servir de définition au bricolage » selon Claude Lévi-Strauss, et qui consiste, par une « incessante reconstruction à l'aide des mêmes matériaux » - les mythes, quand il s'agit pour les sociétés dites « primitives » de mettre

¹ RICCEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 76 : « Pour le jeune Marx, le concept de production est déterminé par la création et non l'inverse. C'est parce que les êtres humains créent leur vie et les conditions de leur vie qu'ils produisent. »

² CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable*, op. cit., p. 174.

provisoirement en ordre le chaos du monde ; les objets devenus déchets, quand il s'agit pour les sociétés industrielles de faire face à la raréfaction des ressources naturelles et au débordement de leurs « externalités négatives ». Il se présente, autrement dit, comme une expression fidèle du bricolage qui consiste à assigner à d'anciennes fins le rôle de moyens, « les signifiés se changeant en signifiants, et inversement¹ ». C'est ce dont pourraient témoigner par exemple la pratique du « design sobre² » ou encore de l'« upcycling », qui consiste à transformer un produit existant, non pas en une nouvelle matière destinée à la fabrication d'un nouveau produit, mais directement en un autre objet : un coussin à base d'anciens rideaux, un tabouret à partir d'une vieille lampe³, etc.

À moins que ces démarches ne s'inscrivent au contraire dans le principe de « résilience » promu depuis quelques années par les défenseurs de l'ordre capitaliste néolibéral⁴ pour maintenir notre capacité collective à nous adapter aux externalités négatives du système, et ainsi, à nous habituer à un monde qui abîme et qui est abîmé ?

Une autre pratique pourrait éviter cet écueil : il s'agit de l'art japonais nommé « *kintsugi* ⁵ », qui consiste à réparer des objets cassés (en général, des objets en céramique) à l'aide d'une laque spéciale (*l'urushi*) mêlée d'or (annexe 13). En fabriquant des objets dont la signification ne vient plus de la forme initiale mais du fait d'avoir été réparés - les courbes dorées qui soudent les anciennes fractures faisant apparaître de nouvelles formes sur l'ancienne forme recomposée -, le *kintsugi* se révèle en effet particulièrement fidèle au bricolage qui assigne à d'anciennes fins – la poterie originale telle qu'elle faisait signe initialement – le rôle de moyens – des débris qui, une fois assemblés et collés, fabriquent un nouvel objet abritant une nouvelle signification. En outre, l'art du *kintsugi* recouvre une forme de sagesse qui consiste non seulement à « accueillir » et à prendre en considération les déchets (plutôt qu'à les « exclure » et à prétendre s'en débarrasser), mais aussi à les intégrer le cycle naturel de la vie, qui se meut de la croissance à la décadence, de la décadence à la mort, de la mort à l'émergence, de l'émergence à la croissance, et ainsi de suite⁶. En effet, le *kintsugi* ne consiste pas tant *réparer* ce qui est cassé, abîmé ou dégradé (il ne s'agit pas de redonner à l'objet sa forme originale), qu'à *intégrer et prendre en charge* les brisures

¹ LEVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », *op. cit.*, p. 35 : « Dans une incessante reconstruction à l'aide des mêmes matériaux, ce sont toujours d'anciennes fins qui sont appelées à jouer le rôle de moyens : les signifiés se changent en signifiants, et inversement. »

² « Soucieux d'écologie, le design va droit aux rebuts », *Le Monde*, 1^{er} octobre 2022. Édith Hallauer, docteure en urbanisme et coordinatrice de diplômés à l'École nationale supérieure de création industrielle parle aussi d'« innovation frugale. Cela peut paraître paradoxal d'associer ces deux notions contradictoires, dont l'une évoque des économies de moyens, voire le bricolage, l'autre la pompe à nouveautés [...] »

³ L'association Emmaüs, qui organise en France la collecte et la redistribution de textiles, a créé par exemple un studio de design qui fabrique notamment des coussins à base d'anciens rideaux ou des tabourets issus de lampes. Notons que son nom, « Les Résilientes », laisse toutefois craindre qu'il s'inscrive dans une démarche non pas critique mais conforme à l'exigence néolibérale d'adaptation à un monde abîmé.

⁴ Selon le mécanisme de captation, gouvernants politiques et dirigeants économiques ont détourné ce terme qui visait originellement la capacité du vivant à faire face à un environnement changeant (puis a été appliqué au phénomène psychologique qui consiste, pour un individu affecté par un traumatisme, à le surmonter et à se reconstruire). Il est devenu l'un des *key-word* du néomanagement.

⁵ « Le kintsugi, ou la cicatrice sublimée », *Libération*, 12 juillet 2022.

⁶ COCCIA, Emmanuele, *Métamorphoses*, Paris, Payot & Rivages, 2020, p. 29 : « Tous les vivants sont, d'une certaine manière, un même corps, une même vie et un même moi qui continue à passer de forme en forme, de sujet en sujet, d'existence en existence. »

et les éclats (en indiquant leur présence par des traits dorés) et, se faisant, à faire entrer les choses dans le cycle de la vie où chaque espèce - mais aussi, à sa mesure, chaque être vivant - est la métamorphose de celles et ceux qui les ont précédés. En d'autres termes, l'art du *kintsugi* applique aux choses le principe de la vie qui, dans la pluralité de ses formes, est toujours « une seule et même vie » dans la mesure où, transformant l'ancien en nouveau (par la reproduction, qui fait passer une partie d'un corps ancien dans un corps nouveau, mais aussi par l'alimentation, par laquelle un corps vivant métabolise un corps mort), elle « se bricole [constamment] un nouveau corps et une nouvelle forme afin d'exister différemment¹».

Dès lors, l'art du *kintsugi* fait apparaître une autre vertu à la pratique du recyclage : celle d'engager vis-à-vis des déchets une relation qui ne consiste plus à les appréhender comme un « problème à résoudre » mais comme un phénomène immanent, non seulement à l'activité humaine – puisqu'avec chaque objet que nous produisons, c'est aussi « un déchet qui tombe² » (chutes, emballages, rejets et émissions multiples) -, mais aussi à la vie, qui se manifeste comme une incessante métamorphose de l'ancien (qui « tombe » comme la feuille morte tombe de l'arbre) en nouveau (qui « émerge » comme la plante émerge du sol couvert d'humus)³.

Au bout du compte, c'est peut-être le concept de fabrication entendu comme processus ayant un commencement et une fin déterminée à l'avance⁴, que le recyclage pourrait dépasser. En effet, non seulement le recyclage procède, en tant que modalité du bricolage, d'une inversion de la fin et les moyens (la fin n'étant pas déterminée à l'avance, mais fixée par les moyens précontraints qu'offrent les matériaux usés), mais il récuse aussi, en faisant entrer les choses à l'intérieur du mouvement cyclique de la vie, le principe d'un commencement du processus de production : comme la vie qui n'a pas à proprement parler d'« origine » mais est toujours une nouvelle version de ce qui la précède⁵, la fabrication qui s'appuie sur le recyclage n'a pas de « début » puisque les déchets sont toujours *déjà-là* (et ils sont même parfois déjà le produit de plusieurs transformations antérieures), prêts à retourner dans le cycle de production. Dès lors, le recyclage pourrait permettre d'expérimenter un mode de production qui, ne se rapportant ni au productivisme ni à l'utilitarisme et « faisant avec » les déchets sans chercher à en « résoudre le problème », serait compatible avec le mouvement auto-poïétique du vivant, et donc, favorable à

¹ *Ibid.*, p. 15.

² BOURRIAUD, Nicolas, *L'Exforme*, *op. cit.*, p. 12 : « Un déchet [...] est ce qui tombe lorsqu'on fabrique quelque chose. »

³ Notons que la maintenance, que les sociologues Jérôme Denis et David Pontille opposent au recyclage (dont ils considèrent qu'il participe d'une économie circulaire « qui n'a d'yeux que pour la production » (p. 16)), pourrait inscrire l'ensemble des choses (et non seulement les déchets) dans ce même mouvement cyclique du vivant (cf. DENIS, Jérôme, PONTILLE, David, *Le soin des choses*, *op. cit.*).

⁴ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire : antique et moderne », *op. cit.*

⁵ COCCIA, Emanuele, *Métamorphoses*, *op. cit.*, p. 50. Précisions qu'en suivant la réflexion d'Emanuele Coccia nous nous éloignons de celle d'Hannah Arendt relative à la naissance comme « venue au monde » (c'est-à-dire « commencement »), sur laquelle elle fonde sa réflexion sur la liberté de l'action (cf. ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*).

l'émergence d'un praxis interstitielle faisant coïncider occasionnellement et provisoirement la transformation du milieu et de l'activité humaine.

Ajoutons enfin que la réintroduction des déchets dans le monde des choses et l'inclusion des choses dans la vie pourrait relever d'une disposition existentielle elle aussi favorable à cette praxis. Une disposition que nous pourrions formuler comme *la tolérance à « l'impur »*, c'est-à-dire une attention, un accueil et un soin portés à ce qui est cassé, dépassé, inadapté, « excentrique » ou hors-norme, mais aussi à l'erreur, aux « restes » et aux « ratés du système » : en un mot, une tolérance à ce que le critique d'art Nicolas Bourriaud nomme « l'Exforme¹».

Dans *Les glaneurs et la glaneuse* (2000), Agnès Varda (1955-2019) met en lumière le puissant potentiel critique et éthique de cette tolérance. En filmant des glaneurs et des glaneuses de pommes de terre et de détritiques en tout genre (« restes » de marchés, encombrants laissés sur la voie publique) ainsi que des grappilleurs et des grappilleuses de raisin ou de pommes, la réalisatrice révèle le pouvoir interstitiellement critique d'un mode de vie qui consiste à s'emparer des « *res derelictae* », ces choses abandonnées et sans maîtres qui forment une sorte d'« autre monde » à l'intérieur du monde. En jouant avec la légalité – les droits du glanage et de la récupération restant flous aux yeux des glaneurs, ce dont atteste l'un d'eux lorsqu'il déclare malicieusement : « c'est autorisé sans trop l'être... disons que c'est pas illégal » -, en cuisinant et en mangeant des aliments dont la date de péremption est un peu dépassée, en réparant du vieux matériel électroménager pour « en faire profiter les voisins », les glaneurs et les glaneuses - ces braconniers du déchet - inventent une manière d'agir et des rapports sociaux où la préoccupation pratique supplée l'intérêt marchand et où la tolérance et la considération pour le déchet semble s'accompagner d'une tolérance et d'une considération pour « l'autre », ainsi que le manifeste le glaneur d'épluchures (végétarien) qui, le soir, donne bénévolement des cours de français aux immigrés de son immeuble.

Une telle tolérance, une telle disposition critique et éthique peut-elle favoriser la manifestation et la reconnaissance d'une action humaine dont la puissance ne se confondrait pas avec l'accomplissement (c'est-à-dire, avec la réalisation linéaire et achevée du « projet », qu'il s'agisse de « réussir sa vie » ou de « faire la révolution »), mais se dégagerait de son « buissonnement », c'est-à-dire son ouverture infinie (« essayer encore. Rater encore. Rater mieux²») ? Autrement dit, peut-être les modes de production et certaines modalités de collecte associées au recyclage pourraient-ils, au-delà de leurs vertus écologiques et sociales (réduction des déchets, lutte contre l'épuisement des ressources, combat contre la misère, développement

¹ BOURRIAUD, Nicolas, *L'Exforme*, op. cit.

² BECKETT, Samuel, *Cap au pire*, 1983, trad. Édith Fournier, Paris, Les éditions de Minuit, 1991, p. 8.

de la solidarité et de l'entraide), favoriser l'émergence d'une puissance d'agir comprise, non comme exécution ou achèvement, mais comme « puissance du devenir irréductible à l'accomplissement d'une fin¹ » ? Dès lors, l'idée d'un « progrès buissonnant » pourrait s'entendre, non plus seulement comme une évolution discontinue et ouverte à la contingence, mais aussi comme une « émancipation par le devenir² ». Par cette formulation, Michèle Cohen-Halimi isole, lors de sa réflexion sur la pensée de l'action chez le jeune Nietzsche, un principe que nous comprenons comme une émancipation qui ne viendrait pas de la volonté, pour un sujet, d'« être soi » et de « réaliser son projet », mais qui viendrait de la capacité, pour une multitude de « trajets corporels situés » - des glaneurs dans un monde de déchets, des bricoleurs dans l'incurable -, d'élever interminablement les choses aussi bien qu'eux-mêmes « au-dessus [ou en-deçà, ajoutons-nous] de ce [qu'ils sont] devenus » et d'ouvrir ainsi dans « ce qui est » des espaces interstitiels de liberté sans cesse élargis, aussi bien par l'action proprement dite que par ses « restes » : ses ratés, ses erreurs, ses trajectoires inabouties.

Une telle disposition suppose de se résoudre à ce que « son existence [ne soit] au fond qu'un éternel imparfait³ », c'est-à-dire de renoncer aussi bien à la visée de l'accomplissement qu'à celle de la perfection. Il va sans dire qu'un tel renoncement, quand il n'est pas contraint et forcé par la pauvreté ou la misère (qui sont la condition d'une partie, certes, mais pas de tous les glaneurs filmés par Agnès Varda), ne va pas de soi. Comme le fait d'endurer l'impuissance, la perte ou l'embarras, il repose sans doute en partie sur la « capacité négative » dont nous avons déjà vu qu'elle consistait à se contenter d'une satisfaction incomplète, « une satisfaction *good-enough*, qui irait comme ça⁴ ». Là encore, le bricolage pourrait, par la place qu'il donne dans l'action aux catégories du « suffisant » et du « suffisamment bon », nous y engager.

« Suffisant » et « suffisamment bon » : une critique de l'optimum

« Ça me suffit » : avec « ça peut toujours servir », voilà qui pourrait se présenter comme la devise du bricolage, dont les moyens sont non seulement toujours précontraints mais aussi *limités*. Cette satisfaction frugale, dont nous pouvons considérer, avec André Gorz, qu'elle procède d'une « autolimitation des besoins », constitue selon le philosophe une catégorie à la

¹ COHEN-HALIMI, Michèle, *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*, Paris, Nous, Antiphilosophique collection, 2021, p. 98.

² *Ibid.*, p. 61 : « Nietzsche passe de l'émancipation par la volonté d'être soi (version métaphysique et Schopenhauerienne) à l'émancipation par le devenir (version déliée de tout « en soi »). »

³ *Id.*, p. 136. L'auteure cite Nietzsche (cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Considération inactuelles*, trad. P. Rusch, Fragment posthumes, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1992), qui vise ainsi selon elle non seulement l'imperfection mais aussi « la forme temporelle d'une action en voie d'accomplissement dans le passé, mais inachevée. »

⁴ PHILLIPS, Adam, *Trois capacités négatives*, *op. cit.*, p. 114.

fois économique (qui réfute ce qu'il nomme la raison économique, c'est-à-dire la raison utilitaire), mais aussi culturelle et existentielle. Il la nomme la « catégorie du suffisant¹».

Par cette catégorie normative (qu'il appelle aussi « norme du suffisant²»), il s'agit pour André Gorz d'opposer à « l'expertocratie » qui promeut « l'hétérorégulation » de nos sociétés – et dont il constate, comme nous l'avons vu et confirmé, qu'elle abîme aussi bien le monde vivant que le monde vécu -, « des modalités pratiques qui permettent la prise en compte de l'écosystème par le jugement propre des individus autonomes, poursuivant leurs propres fins au sein de leur monde vécu³». Il s'agit, autrement dit, d'indiquer la voie d'une « autogestion » par laquelle les êtres humains pourraient s'émanciper individuellement et collectivement de l'ordre productif, politique et culturel établi qui dégrade aussi bien leur « milieu mental » que leurs modes d'existence. Une voie qu'André Gorz recherche, non pas dans la proclamation d'un principe de liberté ou dans l'exhortation à une attitude existentielle irréductiblement subversive, mais dans la reconnaissance d'une nécessité contraignante – la norme du suffisant partant du principe selon lequel « le règne de la liberté ne peut s'édifier que sur le règne de la nécessité⁴ » - et dans la définition d'un « humanisme de l'autolimitation et du besoin⁵».

Car il identifie, à la racine de la crise écologique et existentielle que nous vivons, une rupture de nature anthropologique réalisée par le capitalisme. Selon lui, là où les êtres humains s'étaient jusqu'alors contentés de la « la certitude vécue que « assez, c'est bien » » - autrement dit, là où ils avaient mesuré la réussite de leur action (et notamment de leur travail) à la satisfaction frugale (c'est-à-dire, au sentiment subjectif que « ça allait comme ça »), le capitalisme aurait substitué une « mesure objective de l'efficacité de l'effort et de la réussite : le montant du gain⁶». Dès lors, « l'humanisme du besoin » aurait été remplacé par une « rationalité affranchie de toute entrave⁷». Une rationalité fondée sur la logique du gaspillage (« l'efficacité maximale *illimitée* dans la mise en valeur du capital exigeant, selon lui, le maximum *illimité* d'inefficacité dans la couverture des besoins et de gaspillage dans la consommation⁸») et sur « la logique de l'effort illimité de chacun pour surpasser les autres » (dont nous avons notamment pu observer qu'elle était effectivement à l'œuvre dans le néomanagement). Aussi propose-t-il, avec la norme du suffisant, un retour à la « mesure » subjective de l'efficacité et de la réussite – dont il convient

¹ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 181.

² Le terme apparaît dans un texte publié en 2007 : GORZ, André, « La sortie du capitalisme a déjà commencé », op. cit., p. 34.

³ GORZ, André, *Éloge du suffisant*, op. cit., p. 36.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 184.

⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁷ *Id.*, p. 199.

⁸ *Id.*, p. 186. Voilà qui pourrait définir le productivisme.

que, ayant perdu son ancrage traditionnel, elle devra être « redéfinie politiquement¹ » -, mesure par laquelle les êtres humains pourraient se réappropriier individuellement et collectivement les fins qu'ils souhaitent se fixer et ainsi, « rétablir un juste rapport entre leurs activités productrices et la satisfaction de leurs besoins² ».

Si nous partageons son diagnostic relatif à la rationalité économique et au problème que pose l'absence de limite qu'elle octroie à l'action humaine, et si nous admettons avec lui que « le problème qui se pose à l'écologie politique est celui des modalités pratiques qui permettent la prise en compte des exigences de l'écosystème par le jugement propre d'individus autonomes, poursuivant leurs propres fins au sein de leur monde vécu³ », son analyse demeure discutable sur au moins deux aspects. Le premier problème tient à la contradiction entre son projet émancipateur et sa mise en œuvre effective. En effet, s'il s'agit pour lui de permettre à chacun de se réapproprier les fins de sa production et de sa consommation en fixant lui-même les limites, il reconnaît que la mise en œuvre de cette réappropriation passe nécessairement par la détermination politique d'une *norme* du suffisant qui certes, aura fait l'objet d'un débat démocratique, mais qui n'en deviendra pas moins, une fois mise en place, une norme hétéronome. S'il identifie ainsi la piste de ce qui pourrait être une écologie politique à part entière – dont le programme consisterait donc à « rétablir politiquement la corrélation entre moins de travail et moins de consommation d'une part, plus d'autonomie et plus de sécurité existentielles, d'autres part, pour chacun et chacune⁴ » -, il nous semble contradictoire de le faire reposer sur une norme dont l'application concrète –, qui nécessite de mesurer de *quoi* chacun a besoin et à *combien* c'est suffisant - ne repose pas, de fait, sur « l'autolimitation », mais sur une décision politique elle-même fondée sur une quantification et garantie par des contrôles réalisés par les pouvoirs publics. En d'autres termes, nous craignons que la norme du suffisant, même décidée démocratiquement, s'avère une règle coercitive conduisant, non pas au « règne de la liberté établi sur le règne de la nécessité », mais à une société du rationnement planifié.

L'ennui est qu'une telle norme ne pourrait sans doute pas être fixée autrement puisque, « le capitalisme ayant aboli tout ce qui, dans la tradition, dans le mode de vie, dans la civilisation quotidienne, pouvait servir d'ancrage à une norme commune du suffisant⁵ », nous aurions perdu, selon André Gorz, la capacité « naturelle » de nous autolimiter. Autrement dit, nous aurions perdu le sens de la sobriété. Si nous souscrivons ici encore à son analyse, elle pourrait receler une

¹ GORZ, André, *Éloge du suffisant*, op. cit., p. 49.

² *Ibid.*, p. 17.

³ *Id.*, p. 36.

⁴ *Id.*, p. 49.

⁵ *Id.*, p. 77.

deuxième faiblesse, qui tient à des présupposés anthropologiques non explicités. En laissant flotter une confusion autour du terme de « monde vécu », qui fait référence au concept d'Husserl (comme « enracinement existentiel concret et corporel dans l'existence »), André Gorz dépasse l'acception phénoménologique pour l'utiliser dans le sens anthropologique de « culture du quotidien » (la culture de quelles sociétés humaines en particulier ? il ne le précise pas), mais échoue, nous semble-t-il, à justifier ce que sous-entendent ses textes, à savoir que la « colonisation du monde vécu » par le capitalisme ne désignait pas seulement une hypothèse spéculative mais un fait historique. Ce faisant, il échoue aussi à justifier l'hypothèse, qui fonde pourtant son raisonnement, selon laquelle, chacun possédant « originellement » une intuition intime de ce qui est suffisant, les êtres humains seraient en mesure de définir collectivement une norme commune - mais néanmoins *autonome* - du suffisant.

Or, rien ne prouve que les êtres humains disposent effectivement d'une telle intuition, ni qu'ils aient jamais vécu dans des sociétés gouvernées par la norme du suffisant. La pratique du potlatch, observée et décrite au début du siècle dernier par l'anthropologue français Marcel Mauss (1872-1950) tendrait au contraire à indiquer que les « mondes vécus » de nombreuses civilisations recouvrent des pratiques symboliques fondées sur l'excès (qui peuvent conduire les agents à leur perte et les sociétés à leur destruction¹). En outre, les travaux du sociologue américain Thorstein Veblen (1857-1929) ont montré que les sociétés dont l'élite se confond avec une « classe de loisir » - c'est le cas, par exemple, des sociétés où les guerriers et les prêtres sont dispensés de travailler, mais aussi des sociétés libérales actuelles, où une hiérarchie implicite du travail octroie à certains (par exemple, au *trader* qui « joue » en bourse) une vie de loisirs -, ces sociétés fondent le pouvoir et le maintien de l'ordre dominant sur des mécanismes de « consommation ostentatoire²», voire de gaspillage.

Aussi le gaspillage, qu'André Gorz associe à la « colonisation du monde vécu » par le capitalisme, pourrait-il moins constituer une rupture dans l'histoire de l'humanité qu'un phénomène venu s'ajouter à des dynamiques culturelles profondes qui orientent les sociétés, non pas vers le suffisant ou la sobriété, mais vers l'excès. Autrement dit, si le gaspillage peut être interprété aujourd'hui comme la marque de comportements individuels et collectifs fidèles aux injonctions productivistes et consuméristes de l'ordre économique et social néolibéral, il ne saurait s'y réduire, témoignant d'abord de ce que les êtres humains ne sont pas seulement des

¹ MAUSS, Marcel, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1924, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 2007 : La pratique du potlatch est un comportement qui repose sur un système de dons et de contre-dons mettant en jeu des dépenses somptuaires « exagérés » (p. 131) dans une réciprocité qui peut aller jusqu'à ruiner les protagonistes, au point que, selon l'auteur, « toutes les formes du potlatch nord-ouest américain et du nord-est asiatique connaissent le thème de la destruction » (p. 91).

² VEBLEN, Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, 1899, trad. L. Évrard, Gallimard, coll. 'tel', 1970, chap. IV, « La consommation ostentatoire », p. 47-67.

êtres de besoin mais aussi des êtres de symbole et de spiritualité, dont les pratiques excèdent la satisfaction des besoins. Par conséquent, ce n'est pas, selon nous, le gaspillage en lui-même qui pose un problème, mais sa généralisation à tous les moments de la vie (et non seulement aux moments symboliques, telles les célébrations religieuses ou civiles) et son dévoiement par la logique productivo-consumériste associée au capitalisme.

Ceci étant dit, nous ne pouvons pas nous résigner à ce que le gaspillage, aujourd'hui mondialisé sous la forme d'un immense gâchis planétaire, soit devenu notre unique mode d'être au monde. Mais, plus que par sa critique en tant que tel, c'est selon nous par celle du « vouloir mieux que ça », c'est-à-dire par la critique de *la visée de l'optimum* (induite par ce que nous avons identifié comme la raison utilitaire) que nous pourrions le combattre.

Pour cela, peut-être faut-il aller chercher, non pas du côté du renoncement au superflu (qui, s'il génère des mécanismes destructeurs, s'avère aussi la marque de la spiritualité humaine), mais de celui de la « satisfaction incomplète » ? Autrement dit, peut-être faut-il aller chercher du côté d'une disposition psychique et existentielle à consentir à « ce qui va comme ça » ? C'est ce que pourrait suggérer l'usage, par Adam Phillips, de l'expression "*good enough*", dont nous avons vu qu'il l'empruntait à Donald W. Winnicott (1896-1971), pour exprimer l'idée d'une « satisfaction *good-enough*, une satisfaction qui irait comme ça¹ ». Par la « mère suffisamment bonne » ("*good enough mother*"), le pédiatre et psychanalyste britannique désigne en effet la figure d'une mère non pas parfaite mais « ordinairement dévouée », si ce n'est tout juste passable. Une mère qui offrirait à son petit enfant un « milieu « suffisant » pour lui permettre d'atteindre les satisfactions innées, les angoisses et les conflits propres à chaque stade² » et qui saurait même, au moment où son enfant serait en mesure d'y faire face, se montrer « défaillante³ », le laissant graduellement affronter les frustrations et les manques de son environnement. Une mère, autrement dit, qui, par son attention *tout juste suffisante* (mais néanmoins *pas* insuffisante), suivrait la capacité de son enfant de « s'arranger avec ce qui lui fait défaut⁴ » et lui permettrait ainsi, en renonçant peu à peu à son omnipotence, d'accepter son désir et le manque attaché à son désir.

Ce que nous retenons de l'analyse de Donald W. Winnicott est l'importance du principe du « suffisamment bon ». Contrairement à la mesure du suffisant - qui se rapporte à des besoins physiologiques convenablement assouvis qui se révèlent complexes à objectiver et difficiles à limiter normativement sans porter préjudice au principe de liberté individuelle (sans

¹ PHILLIPS, Adam, *Trois capacités négatives*, op. cit., p. 114.

² WINNICOTT, Donald W., *La mère suffisamment bonne*, op. cit., p. 36.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Id.*, préface de G. Harrus-Révidi, p. 10.

compter que la mise en œuvre d'une « norme du suffisant » serait somme toute conforme à la logique de l'ingénieur qui objectivise, quantifie et contrôle), le « suffisamment bon » se rapporte à ce qui peut être attendu subjectivement d'une situation donnée (et, plus largement, de l'existence). Autrement dit, en se rapportant au désir et non au besoin, il ne met pas en jeu une norme comptable extérieure mais le sentiment subjectif et contextualisé du « ça va comme ça » qui permet de « faire avec » ce qui manque ou ce qui fait défaut.

Là où l'attitude perfectionniste (celle du scientifique ou de l'ingénieur) commande de rechercher l'excellence ou la perfection (le solution « optimale », le « meilleur » rendement possible, un travail qui pourrait être accompli « mieux que ça »), l'attitude relevant du « suffisamment bon » consiste à se contenter de réalisations approximativement bonnes : une solution « qui marche provisoirement », un rendement « qui va comme ça », un travail qui « tient la route ». C'est précisément la démarche du bricoleur, dont Claude Lévi-Strauss a notamment noté qu'en recourant aux mythes, aux rites et aux métaphores, il parvenait à mettre un ordre *approximatif* dans le monde – un ordre certes moins précis et moins durable que la connaissance scientifique, mais néanmoins toujours supérieur au chaos. Cette démarche, qui privilégie finalement le devenir à l'accompli, n'empêche pas d'atteindre, techniquement ou intellectuellement, « des résultats brillants et inattendus¹ ». Car le consentement au « passable » et même à la « médiocrité » (au sens de ce qui est « moyennement bien ») peut, par sa foi dans les possibles contenus dans « ce qui est tel qu'il est » – qu'il ne s'agit finalement pas de prétendre maîtriser ou « manager », mais auquel il s'agit de « croire » en s'en remettant pour partie au hasard -, ce consentement peut se révéler un geste d'affection pour le monde et une manière de reconnaître et de s'inscrire dans ce qui fait la singularité du vivant.

Il se trouve que, dans le vivant, la notion d'optimum n'a aucun sens. En effet, si Charles Darwin a bien mis au jour le principe d'une « modification des espèces² » et y a attaché, à la fin de *L'Origine des espèces* (1859), les notions de perfectionnement³ et de développement⁴, sa théorie de l'évolution n'a jamais établi que l'excellence – ce que le « darwinisme social » a par la suite désigné comme « la survie des plus forts » - était le moteur de l'évolution du vivant⁵. Ce qui

¹ *Ibid.*, p. 30 : « Comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre, sur le plan intellectuel, des résultats brillants et imprévus. »

² DARWIN, Charles, *L'origine des espèces*, *op. cit.*, p. 52.

³ *Ibid.*, p. 412.

⁴ *Id.*, p. 563.

⁵ Peut-être Darwin n'est-il pas tout à fait étranger à l'interprétation progressiste et finaliste qui a été faite de sa théorie ? En effet, en utilisant pour décrire le mécanisme de l'évolution le concept de « sélection naturelle » - qui ne désigne pas une observation scientifique mais une idée spéculative fondée sur l'analogie avec la « sélection artificielle » effectivement pratiquée par les éleveurs (cf. DARWIN, Charles, *L'origine des espèces*, *op. cit.*, Chap. 1, « La variation des espèces à l'état domestique », p. 53-93) -, il a pu laisser s'installer l'idée d'une nature « perfectionniste » sélectionnant parmi les individus les meilleurs, c'est-à-dire ceux qui étaient capables de faire « progresser » leur espèce. Or, si l'analogie avec la sélection artificielle a permis à Darwin d'élaborer sa théorie, il faut se garder de confondre la sélection naturelle avec

survit dans le vivant n'est pas le meilleur mais le plus adapté. Une adaptation qui tient plus de la « débrouille » que du perfectionnement. Comme l'écrit Timothy Morton : « les êtres vivants ne sont pas adaptés à leur environnement si par « adaptés » on entend quelque chose comme une cheville ronde s'emboîtant dans un trou rond¹», et ce que l'on observe, ce sont plutôt des chevilles *suffisamment* rondes qui s'emboîtent dans des trous à *peu près* ronds. Pour le dire autrement, dans le contexte concurrentiel du vivant, ce ne sont pas les meilleurs qui ont le plus de chance de survivre, mais les plus aptes à un moment donné, dans une situation particulière et pour une durée limitée. Autrement dit, *n'importe qui*, l'adaptation se présentant davantage comme un tirage au sort que comme un processus de qualification par l'excellence. Mieux : sur la durée, les individus les plus « médiocres » - ceux qui ont développé des qualités moyennes et « suffisamment bonnes » dans de multiples directions - ont plus de chances de survivre que les plus excellents ou excentriques (les "*too much*") qui, ayant développé des facultés exceptionnelles dans une seule direction (la taille, par exemple), risquent de se trouver en mauvaise posture lorsque des changements de leur milieu exigeront d'autres dispositions².

Dans *La troisième voie du vivant* (2022), Olivier Hamant avance même que le principe qui organise et meut le vivant est la « sous-optimalité³», c'est-à-dire « la faculté d'évoluer sur le temps long en utilisant les faiblesses internes, non pas comme des problèmes à contourner, mais comme des ressorts permettant l'adaptabilité⁴». En résumé, la sous-optimalité utilise les fragilités des organismes (et, sur le temps long, celles des espèces) pour mettre en jeu une flexibilité interne qui assure leur viabilité dans un environnement fluctuant. Le chercheur en agronomie nomme « robustesse du vivant » ce phénomène, qu'il distingue et oppose même à la notion de performance⁵. Selon lui, là où l'optimum (de productivité, d'efficience, de compétitivité, etc.) conduit à l'impasse en n'anticipant pas les fluctuations du système – c'est ce qui nous arrive aujourd'hui, alors que notre modèle économique et social « optimal » (pour ce qui est de créer de la richesse) se trouve confronté à une raréfaction des ressources, à un effondrement de la biodiversité et à des bouleversements climatiques auxquels il n'est absolument pas préparé et auxquels il est donc incapable de répondre pour l'instant -, là où l'optimum conduit à l'impasse, la « sous-optimalité » - c'est-à-dire, non seulement l'imperfection, l'imprécision, et

une description de la réalité puisque, contrairement aux éleveurs, la nature ne « sélectionne » rien à proprement parler. Je dois cette réflexion à Daniel S. MILO, dont j'ai suivi de 2015 à 2018 le séminaire intitulé « Sous le signe du vivant », à l'EHESS.

¹ MORTON, Timothy, *La Pensée écologique*, op. cit., p. 114

² Sur la « viabilité de la médiocrité », voir MILO, Daniel S., *Good enough. The tolerance for mediocrity in nature and society*, Cambridge, Harvard University Press, 2019.

³ HAMANT, Olivier, *La troisième voie du vivant*, Paris, Odile Jacob, 2022, « Sous-optimalité », p. 91-120.

⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵ *Id.*, p. 9 : « En sommes, la robustesse du vivant n'est pas une qualité ajoutée à la performance ; la robustesse résulte de procédés intrinsèquement et localement inefficaces et inefficients, c'est-à-dire opérant *contre* la performance. »

l'inachèvement propres au « suffisamment bon », mais aussi l'aléatoire, la redondance, le gaspillage (qui se manifeste donc aussi dans la vie biologique¹), la fluctuation, l'hétérogénéité, la lenteur, l'hésitation ou encore l'erreur² – la sous-optimalité assure la robustesse, dans le temps, des organismes et des espèces.

En attendant d'observer plus avant le mécanisme du vivant dont nous verrons qu'il procède, au bout compte, d'un bricolage à proprement parler, retenons que la disposition pratique qui consiste à se contenter du « suffisamment bon » - c'est-à-dire de ce qui n'est ni parfait ni excellent mais qui « va comme ça » - pourrait s'accorder au principe de sous-optimalité qui donne sa robustesse au vivant. Et tâchons d'en saisir les implications pratiques. À quel mode d'agir interstitiellement critique pourrait conduire cette disposition qui rend justice au défaillant et à l'inachevé, et qui privilégie le devenir et l'« encore-possible » à l'accompli ?

Une éthique du tâtonnement ?

Peut-être l'une des vertus de la « sous-optimalité » qu'indique le chemin du bricolage tient-elle à ce qu'elle pourrait permettre de substituer au concept de *processus* - par lequel Hannah Arendt a montré que la modernité s'était emparée de la nature comme de l'histoire³ -, celui de *tâtonnement* ? En effet, au-delà du recyclage, dont nous avons vu qu'il ouvrait la possibilité d'un mode de production qui ne s'entendrait pas comme une fabrication ayant un commencement et une fin déterminée à l'avance, mais comme un mouvement créateur inscrit à l'intérieur du cycle de la vie (qui n'a ni origine ni finalité), le bricolage pourrait, en réunissant dans un même geste et dans un même souci la préoccupation pratique pour les choses, les déchets et le vivant, et en favorisant l'adoption d'une position existentielle consistant à s'arranger provisoirement avec « ce qui va comme ça », il pourrait rendre possible l'émergence d'une praxis qui ne consisterait ni à « faire l'histoire » (en prétendant « laisser un produit final derrière nos actions⁴») ni à « faire la nature » (en déclenchant, par le recours à la technique, des processus naturels inédits dont nous affectons de contrôler les conséquences⁵), mais à « composer avec la réalité, à nous réconcilier avec elle, et à nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde⁶».

¹ *Id.*, p. 137 : L'auteur précise toutefois que le gaspillage en version biologique est différent du gaspillage d'origine humaine, et qu'il serait sans doute plus juste de parler de « recyclage de gestion circulaire des ressources ».

² *Id.*, p. 121.

³ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 644 : « La connexion entre les concepts de nature et d'histoire tels qu'ils sont apparus avec la naissance de l'époque moderne aux XVIe et XVIIe siècles [se situe] dans le concept de processus. »

⁴ *Ibid.*, p. 643.

⁵ *Id.*, p. 645 : « Agir dans la nature, transporter l'imprévisibilité humaine dans un domaine où l'on est confronté à des forces élémentaires qu'on ne sera peut-être jamais capable de contrôler sûrement, est assez dangereux [...] »

⁶ ARENDT, Hannah, ARENDT, Hannah, *La philosophie de l'existence et autres essais, op. cit.*, « Compréhension et politique », p. 195-217, p. 195.

Comme la fabrication, le processus est déclenché par l'action humaine. Mais, contrairement à la fabrication qui a pour finalité l'œuvre achevée, il n'a pas de fin de fin certaine : il « ne peut jamais espérer en finir avec l'imprévisibilité¹ ». Cette ouverture à des devenirs incertains (et donc, aux possibles que renferme le réel) pourrait laisser penser que le concept de processus est compatible avec la quête d'une praxis interstitielle. Ce n'est pourtant pas le cas, pour au moins deux raisons. La première tient à ce que le processus renferme l'acceptation d'un temps linéaire (le temps courant de *Chronos*) et d'un principe téléologique dont nous avons vu qu'ils maintenaient la critique dans l'impuissance. La deuxième tient à ce que, décrivant un mouvement *infiniment* imprévisible, le processus met toujours en jeu une forme de *démesure*, un « tout est possible » dont l'action interstitiellement critique doit, en se situant dans un contexte limité et en « faisant avec » des moyens limités, parvenir à se dégager.

Dès lors, contre la conception progressiste de l'histoire et de la nature, et contre la démesure qui ont été la marque des événements déclenchés par l'action humaine depuis son entrée dans la modernité - événements dont Hannah Arendt explique que les possibilités techniques actuelles les ont fait déborder de l'histoire pour les faire surgir aussi dans la nature -, le tâtonnement pourrait apparaître comme un concept engageant un tout autre rapport à l'action humaine et donc, une toute autre manière, pour les humains, de se rapporter au monde, à l'histoire et à la nature. Comment pourrait se caractériser ce rapport ? Et comment un agir tâtonnant pourrait-il se substituer à un agir processuel ? Là encore, la clé pourrait résider dans le fait de se conduire vis-à-vis des choses (les œuvres), mais aussi des événements (l'histoire) et des êtres vivants (le vivant), comme des bricoleurs et non comme des ingénieurs. Autrement dit, non seulement dans le fait d'agir contextuellement et suffisamment bien avec les moyens du bord, mais aussi dans celui de le faire humblement, quitte à s'en remettre aux aléas, aux « mouvements incidents² » et, le cas échéant, aux erreurs, pour faire avancer son « projet ».

Des bricoleurs, ou pourquoi pas des dentistes ou des plombiers, comme le préconisait Esther Duflo en 2017, dans une tribune intitulée « Si les économistes étaient plus humbles...³ » ? Débutant son texte par une citation de John M. Keynes (1883-1946), celle qui allait recevoir le prix Nobel (2019) pour ses travaux sur la lutte contre la pauvreté par le développement économique écrivait : « si les économistes pouvaient parvenir à ce qu'on les considère comme des gens humbles, compétents, sur le même pied que les dentistes, ce serait merveilleux ! ». Ce qu'elle visait alors, en mettant ses pas dans ceux du fondateur de la théorie macroéconomique à

¹ ARENDT, Hannah, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 644.

² LEVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », *op. cit.*, p. 30.

³ « Si les économistes étaient plus humbles... », tribune d'Esther Duflo parue dans *Le Monde* du 14 décembre 2017. Notons que l'économiste est revenue sur cette métaphore dans sa leçon inaugurale au Collège de France, le 24 novembre 2022.

l'origine de l'État-providence, était « l'incapacité [qu'avait eu] sa profession à voir venir la crise des surprimes de 2008 ». Un incapacité qui questionnait selon elle les macro-économistes quant à leur capacité à « apporter quelque chose à la politique publique », et qui mettait en cause leur méthode, et même leur éthique. Ce qu'elle dénonçait dans sa tribune se rapproche au fond de ce que nous avons identifié comme « l'ivresse de l'idéalisme » propre à l'exercice débridé d'une raison détachée de l'expérience. Plus de trente ans après l'économiste américaine Deidre McCloskey qui avait reproché, dans un article demeuré célèbre¹, le « fétichisme statistique » et la fuite dans l'abstraction mathématique de l'économie dite néoclassique, Esther Duflo invitait à nouveau les économistes à sortir de l'impasse dans laquelle ils s'étaient engagés, et proposait pour cela une voie singulière. Elle leur recommandait de se comparer, non pas à des ingénieurs ou à des physiciens comme « Milton Friedman, le pape de l'économie libérale, qui observait le mouvement des boules dans un jeu de billard d'un air détaché en se gardant bien de toucher aux cannes », mais à « des dentistes comme le proposait Keynes, ou même des plombiers, qui utilisent leurs connaissances pour proposer la meilleure solution possible sur le terrain, mais qui font bien attention à ses effets et se tiennent prêts à faire les ajustements nécessaires ».

Ainsi pourrait se définir l'éthique du tâtonnement que renferme le bricolage. Comme une manière d'agir (aussi bien scientifiquement que techniquement, économiquement, socialement, politiquement, professionnellement ou même quotidiennement) consistant à utiliser des connaissances et à engager un rapport pratique soucieux aux choses et aux autres êtres vivants avec lesquels il s'agirait de chercher la meilleure « composition » possible (ce par quoi nous traduisons « la meilleure solution possible sur le terrain », « meilleure possible » pouvant se comprendre comme « suffisamment bonne », et « sur le terrain » pouvant s'entendre comme « dans une situation donnée »), tout en faisant « bien attention à ses effets », c'est-à-dire en s'attachant constamment à l'expérience, par la mise en jeu des sens et des sentiments - et donc, des corps percevants -, et en se tenant « prêts à faire les ajustements nécessaires » pour maintenir la vérité et l'harmonie d'une « mise en ordre » qui s'avère nécessairement provisoire.

Les travaux d'Esther Duflo illustrent la pertinence scientifique de cette éthique du tâtonnement. Elle a montré notamment, à travers les recherches du Poverty Action LAB (J-PAL) qu'elle a fondé avec Abhijit Banerjee et Sendhil Mullainathan², que des essais randomisés³ – c'est-à-dire, des enquêtes consistant à poser des questions limitées et précises et à effectuer des comparaisons entre un groupe témoin et un groupe d'expérience tiré au hasard – permettaient,

¹ McCLOSKEY, Deidre, « The Rhetoric of Economics », *Journal of Economic Literature*, vol. XXI, June 1983.

² JATTEAU, Arthur, *Les expérimentations aléatoires en économie*, La Découverte, coll. « Repères », 2013.

³ Déjà classiques en biologie et en médecine (la « médecine des preuves » est née au début du XX^{ème} siècle aux États-Unis), les essais randomisés, c'est-à-dire fondés sur des échantillons aléatoires, sont encore aujourd'hui beaucoup plus rares en économie.

en observant des politiques publiques en situation réelle, de soulever des problèmes et « une foule de détails » qui n'auraient pas été imaginés en laboratoire. C'est aussi par ce souci du détail et par cette importance donnée au particulier que se distingue l'approche de l'économiste française, qui décrit son travail comme « vraiment micro : mes projets portent toujours sur une question simple, épurée, qui a trait à la réaction des gens dans un contexte précis¹ ». Désirant faire « coller » d'avantage l'économie au réel pour mieux le « transformer » (ses travaux visant rien moins que réduire la pauvreté dans le monde), elle adopte une attitude artisanale - celle du bricoleur ou du plombier - et s'en remet pour partie au hasard (échantillons aléatoires, mais aussi questions imprévues et détails insoupçonnés surgis de l'expérimentation) pour faire avancer sa recherche.

C'est aussi, selon nous, cette éthique du tâtonnement qui transparaît de la démarche de l'universitaire américain Matthew B. Crawford qui propose, au terme de son *Éloge du carburateur*, une conception de l'agir humain compris comme une activité certes « orientée vers une fin affirmée comme bonne par l'agent », mais dont l'affirmation « découle de l'appréhension de caractéristiques réelles de son environnement² ». Autrement dit, une conception de l'agir humain où les fins sont déterminées par les moyens, et où, l'individu adoptant ce que nous reconnaissons comme une éthique du tâtonnement, « fait l'expérience progressive de révélation des raisons pour lesquelles ils doit viser cette fin et de la meilleure façon d'y parvenir ». Si Matthew B. Crawford s'appuie essentiellement sur l'expérience du travail, et en particulier sur l'apprentissage et la pratique d'un métier artisanal (plombier, mécano, électricien, menuisier) pour illustrer cette forme d'agir qui met en jeu des individus « de chair et d'os » se confrontant humblement à « une réalité ayant sa propre autonomie³ », il nous laisse y deviner une portée plus large, que Giorgio Agamben pourrait nous aider à formuler.

Dans un texte datant de 1992⁴, ce dernier désigne par le « geste » le mode d'action qu'il distingue du « faire » (qui, lui, implique un « moyen en vue d'une fin », et que nous avons nommé quant à nous « production » ou « fabrication ») et de « l'agir » (qui supposerait selon lui « une fin sans moyens ») en ce qu'il « consiste à exhiber une médialité », c'est-à-dire à « rendre visible un moyen comme tel ». Autrement dit, le geste serait l'expression d'une « finalité sans fin » ou d'une *puissance pure* (il parle de « gestualité pure »), comme le manifeste la danse (qui, par la mise à l'épreuve des corps, crée des formes provisoires), et comme devrait le manifester selon lui la

¹ "The Poverty Lab", interview d'Esther Duflo par Ian Parker dans *The New Yorker*, 17 mai 2010.

² CROWFORD, Matthew B., *Éloge du carburateur*, op. cit., p. 238.

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, trad. D. Valin, Paris, Rivages poche, 1995, 2002, « Notes sur le geste », 1992, p. 59-71.

politique. Ainsi conçue comme « sphère des purs moyens » libérée de toute relation à une fin, la politique s'avèrerait alors capable de reconstruire la possibilité d'une communauté à venir. Or, c'est bien à l'expérimentation de ces « gestes » que nous invite Matthew B. Crawford en nous conviant, par la pratique du travail manuel, à nous confronter avec le monde matériel (et aux accidents qu'une telle confrontation ne manque jamais de faire surgir), sans viser d'autre finalité que pouvoir déclarer, et s'entendre déclarer par ses compagnons de métier : « joli travail¹».

Nous retrouvons là le principe d'un agir dont la puissance ne se confondrait pas avec l'accomplissement. Un agir qui ne chercherait pas à « faire des événements (changer le monde) au moyen de structures » mais qui chercherait au contraire, comme l'avait remarqué Claude Lévi-Strauss à propos du bricolage, à faire des « structures » - ou plutôt, à créer des formes et à établir des ordres approximatifs et provisoires - au moyen d'événements qui, présents ou passés (dans le cas des « gravats de l'histoire ») surgissent dans la contexte². Ainsi, à l'instar du spectateur-narrateur dont nous avons vu qu'il donnait un sens provisoire aux événements en les interprétant narrativement après-coup, le bricoleur pourrait bien, par sa gestualité pure, « parler avec » et « faire parler » les choses³ aussi bien que « des ensembles événementiels (sur le plan psychique, socio-historique, ou technique) » et, ce faisant, les composer, décomposer et recomposer sans cesse « en vue d'arrangements structuraux tenant alternativement lieu de fins et de moyens⁴».

Voilà finalement en quoi pourrait résider l'éthique du tâtonnement que renferme le bricolage : en ce que, en appréhendant les « phénomènes de la vie » – étants aussi bien que choses, choses aussi bien qu'événements - comme des « finalités sans fin » ou encore comme de « purs moyens » avec lesquels il s'agit, par une praxis interstitielle qui s'apparente à une « gestuelle », de « parler », de « composer » ou de « s'arranger » (comme nous avons déjà pu le voir à propos du style), il pourrait permettre de réconcilier l'agir humain avec « ce qui existe de façon incontournable⁵ » - monde matériel, accidents, aléas, événements passés - tout en laissant libre cours à sa puissance transformative (car interprétative et provisoirement ordonnatrice).

¹ CROWFORD, Matthew B., *Éloge du carburateur*, *op. cit.*, p. 239.

² LÉVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », *op. cit.* p. 37 : « Nous avons distingué le savant et le bricoleur par les fonctions inverses que, dans l'ordre instrumental et final, ils assignent à l'événement et à la structure, l'un faisant des événements (changer le monde) au moyen de structures, l'autre des structures au moyen d'événements (formule inexacte sous cette forme tranchée, mais que notre analyse doit permettre de nuancer). »

³ *Ibid.*, p. 35 : « La poésie du bricolage lui vient aussi, et surtout, de ce qu'il ne se borne pas à accomplir ou exécuter ; il « parle », non seulement avec les choses, mais aussi [...] au moyen des choses [...]. »

⁴ *Id.*, p. 49 : « [...] les rites et les mythes, à la manière du bricolage [...] décomposent et recomposent des ensembles événementiels (sur le plan psychique, socio-historique, ou technique) et s'en servent comme autant de pièces indestructibles, en vue d'arrangements structuraux tenant alternativement lieu de fins et de moyens. »

⁵ ARENDT, Hannah, « Compréhension et politique », *op. cit.*, p. 214 : « Les hommes qui agissent (et non pas ceux qui s'occupent de considérer une certaine évolution historique placée sous le signe du progrès ou de la catastrophe) sont en mesure d'accepter finalement ce qui s'est passé de manière irrémédiable et de se réconcilier avec ce qui existe de façon incontournable. »

Autrement dit, l'éthique du tâtonnement pourrait permettre à l'agir humain de se manifester sous la forme d'une puissance réconciliatrice.

La libération d'une telle puissance implique-t-elle de renoncer à la visée transformative de l'agir ? Ce que nous avons observé concernant un mode de production consistant à « faire avec les moyens du bord » laisse déjà penser le contraire. Mais voyons maintenant quelles pourraient être les conséquences relationnelles et sociales de cette puissance dégagée du bricolage : à quel rapport au vivant et à quel mode d'organisation sociale conduit-elle ? Et ces modalités relationnelles se révèlent-elles conservatrices ou au contraire transformatrices ?

2.2. S'inscrire à l'horizon de l'interdépendance

« La réalité, c'est que nous sommes essentiellement des êtres dépendants : dépendants les uns des autres et dépendants d'un monde que nous n'avons pas créé¹ » déclare Matthew B. Crawford dans son *Éloge du carburateur*. Voilà qui apparaît bien comme l'un des effets du bricolage : faire découvrir aux agents de la critique, ces « trajets corporels situés » qu'il engage dans une préoccupation pratique à l'égard du réel, du monde et du vivant, la « liaison ombilicale » qui les lie aux « moyens » limités et précontraints (choses, événements, êtres vivants) avec lesquels ils doivent « s'arranger » et « composer ». Une découverte qui se présente finalement comme celle de l'irréductible interdépendance à l'aune de laquelle se déroule, au même titre que toute autre forme de vie, la vie humaine. Dès lors, si « bricoler dans l'incurable » signifie s'ouvrir aux possibles du monde, il faut bien comprendre que ces possibles sont limités, non seulement, comme nous l'avons vu, aux « compossibles » du contexte, mais aussi à l'ensemble de possibilités qu'ouvre et borne à la fois l'horizon de l'interdépendance.

Contrairement aux horizons critiques du progrès, de la révolution et de l'émancipation dont nous avons constaté les troubles, l'horizon de l'interdépendance ne désigne ni une perspective historique ni une visée de l'action. En revanche, il se présente bien comme un point d'appui normatif, un « halo » commun d'interprétations qui pourrait faire converger des pratiques interstitiellement critiques dispersées. De plus, il pourrait constituer un « contre-horizon » à celui de l'indépendance dont nous avons vu que, bien que séduisant une partie de la critique, il se révélait porteur de représentations et d'expériences favorables au néolibéralisme (telles l'autonomie confondue avec l'auto-exploitation de soi, ou la liberté réduite à la liberté de choix). Répétons-le : c'est selon nous cet horizon-là qui dessine la perspective de la pensée et de l'action contemporaines, y compris, nous y insistons, celle d'une partie de la critique. Nous avons

¹ CROWFORD, Matthew B., *Éloge du carburateur*, op. cit., p. 239.

notamment avancé qu'une partie de la critique dite « identitaire » (antiraciste, éco-féministe, LGBTQI+, etc.) y était sensible, au point qu'elle risquait de se perdre dans une forme de « séparatisme », si ce n'est dans ce que Philippe Chaniel nomme une « sociophobie¹».

À l'inverse, l'horizon critique de l'interdépendance qui apparaît sur le chemin du bricolage s'annonce comme « résolument sociophilique²». Non pas qu'il conduise à renoncer à critiquer les systèmes de domination et les mécanismes de gouvernementalité propres aux appareils de pouvoir. Mais il s'agit, d'abord, de se savoir « pris dedans », c'est-à-dire de reconnaître que « la texture de la vie humaine est celle du grouillement, des connexions des actions et des personnes³», et de comprendre, ensuite, que c'est justement *depuis cette réalité relationnelle* que peut surgir une action libre et émancipatrice. Il s'agit, en d'autres termes, de reconnaître ce que les interactions propres au maillage du vivant et du social contiennent de « lumineux » en y décelant les possibilités de création vitale, d'effectuation de soi et de réalisation de la communauté humaine (dans le respect du vivant) qu'ils recèlent.

Le terme d'interdépendance, qui contient le radical « dépendance », doit-il faire craindre un reniement du principe d'autonomie posé par les Lumières et sur lequel reposent toujours les sociétés démocratiques⁴ ? Outre que nous avons déjà questionné la figure du sujet moderne comme « individu conscient et voulant » à laquelle ce principe est attaché, insistons à nouveau sur la distinction, dont nous avons vu l'ordre néolibéral actuel tendait l'effacer, entre l'autonomie et l'indépendance. L'autonomie, qui désigne la capacité individuelle à s'affranchir des tutelles religieuses, politiques ou familiales et à se conduire librement par l'exercice de sa raison, ne suppose pas, comme le laisse croire depuis des décennies l'idéal du « self made man », que les agents sociaux se défassent des liens de dépendance qui les lient, de la naissance à la mort, non seulement les uns aux autres mais aussi aux autres vivants, aux choses et finalement au monde commun dont ils sont à la fois constituants et dépositaires. Aussi, agir et vivre à l'horizon de l'interdépendance signifie-t-il placer l'autonomie de sa pensée et de son action à l'intérieur de la dépendance mutuelle qu'exige la pluralité humaine et au-delà, la diversité du vivant (de même

¹ CHANIAL, Philippe, *Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commun*, Paris, Actes Sud, 2022 : Pour l'auteur, le courant critique « identitaire » tend, par son héritage de la lecture des rapports de domination théorisée par la *French Theory*, à soupçonner qu'« en toutes choses et partout dominent l'avidité et la loi du plus fort¹», et à déceler dans les rapports sociaux d'interdépendance « une blessure, un tort, l'expérience ou le sentiment d'une discrimination » (p. 17). Cette « pente » conduisant selon lui à une forme de « sociophobie » (p. 10).

² *Ibid.*, p. 36. Notons que l'auteur fonde son parti pris « résolument sociophilique » sur le « paradigme du don » (p. 23) qu'il pose comme un « universel sociologique et anthropologique » (p. 54).

³ GEFEN, Alexandre, LAUGIER (dir.), Sandra, *Le pouvoir des liens faibles*, Paris, CNRS Éditions, 2020, Présentation, p. 17.

⁴ C'est la critique que formule notamment la philosophe Joëlle Zask à l'égard du concept d'interdépendance, cf. ZASK, Joëlle, *Écologie et démocratie*, Paris, Premier Parallèle, 2022, « Interdépendants ou complémentaires ? », p. 111-123.

que cela signifie, comme nous l'avons vu, être dupe de « la structure », être dupe du langage, et se reconnaître comme « parlêtre » dépendant des autres « parlêtres¹»).

En définitive, l'inscription de la critique de l'horizon de l'interdépendance pourrait conduire à une réévaluation de l'universalisme, que nous pourrions comprendre comme « refus de voir l'homme isolé et de ne partir que du sentiment du moi » et comme « nécessité de partir de l'homme social ou tout au moins de l'individu déjà agrégat » (car « pris » dans le « corps social »), et comme volonté de prêter à cet être humain social « le sentiment du tout », ou tout au moins du « toi », « en même temps que de soi²». Un universalisme qui se rapprocherait par conséquent de ce que nous avons désigné, avec Paul Audi et son interprétation de la pitié chez Rousseau, comme une « communauté pathétique originelle³» que nous proposons d'élargir non seulement à l'ensemble du vivant mais aussi aux choses.

Comment nous rapporter individuellement et collectivement aux autres espèces vivantes, aux paysages et aux ressources, à nos congénères aussi bien qu'aux générations passées et futures, autant qu'aux choses et aux déchets auxquels nous sommes intrinsèquement liés ? Par quelles articulations, par quelles modalités relationnelles « prendre en charge » collectivement le vivant et le monde commun, aussi abîmés soient-ils ? Comment, finalement, retrouver dans l'expérience de la dépendance au monde-nature la puissance émancipatrice d'un agir qui saurait « arranger » et « s'arranger » avec la nécessité aussi bien qu'avec la contingence ? Telles sont les questions sous-jacentes à l'horizon de l'interdépendance auxquelles le bricolage pourrait, en nous engageant à faire « dedans et avec » les infinies *combinaisons* du vivant, les *limites* aussi bien que les *possibilités* insoupçonnées des corps et les *rappports* de solidarité qui nous attachent les uns aux autres, esquisser des réponses.

Dans le « superbe bricolage » du vivant

Nous avons commencé à augurer, en rapprochant la disposition pratique au « suffisamment bon » du principe de sous-optimalité par lequel le vivant garantirait sa robustesse, l'intérêt que pourrait présenter un agir humain mimétique du vivant. Sans nous cramponner à « l'idée simpliste d'une bio-inspiration comme réponse naturelle et universelle à nos problèmes⁴», voyons comment la métaphore du bricolage pourrait permettre d'approfondir cette réflexion.

¹ L'HEUILLET, Hélène, *La psychanalyse est un humanisme*, op. cit., p. 40 : « la dépendance n'est pas une maladie, mais un état du vivant [...]. L'espèce humaine ne fait pas exception, où l'amour et l'éducation règlent la dépendance entre le parlêtre et les autres, entre le parlêtre et son environnement ». L'auteure cite Francis Hofstein.

² LALANDE, André (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., entrée « universalisme », p. 1168-1169.

³ AUDI, Paul, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, op. cit., p. 132.

⁴ HAMANT, Olivier, *La troisième voie du vivant*, op. cit., p. 166.

Contrairement à l'ingénieur, le bricoleur qui s'expérimente comme « pris en main par les choses » peut difficilement manquer – c'est du moins ce que suggère l'hypothèse d'une continuité entre la « liaison ombilicale » qui nous rattache aux choses et celle qui nous lie aux vivants -, le bricoleur *pris par les choses* peut difficilement manquer de se sentir aussi *pris par et dans le vivant*. La préoccupation pratique qu'il entretient avec les choses devant selon nous s'accompagner d'un rapport soucieux avec les étants, le bricoleur a en tout cas plus de chance que l'ingénieur de s'apercevoir qu'il n'est pas dans la nature comme « un empire dans un empire¹», mais qu'il fait partie du vaste réseau d'interdépendances qui caractérise le vivant. Ce savoir pratique, outre qu'il le dispose sans doute particulièrement au « penser contre » de la critique qui requiert de se laisser traverser par les affects qui touchent le vivant (« nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut être conçue par soi indépendamment des autres²», rappelle Spinoza), ce savoir pratique pourrait aussi orienter le bricoleur vers la forme d'agir non instrumental que requiert la critique écologique, dans la mesure où, « si l'homme prend conscience qu'il ne peut exister sans la nature, ni vivre séparé d'elle et, qu'en la détruisant, il fait obstacle à son autoréalisation, il comprend alors que celle-ci a un sens fondamentalement relationnel et que la nature n'est jamais un simple moyen³».

Si la Théorie critique a depuis longtemps identifié dans le rapport surplombant et instrumental à la nature une impasse pratique majeure pour l'humanité - Marx lui-même ayant considéré que « le rapport originel des hommes à la nature n'était pas le rapport d'extériorité typique de la connaissance, mais au contraire le rapport d'implication caractéristique d'un être naturel qui, en tant qu'être de besoins, commence par être affecté par la nature et par les autres êtres naturels, le rapport pratique à la nature devant se concevoir comme une réaction à une affection originelle⁴ » -, nous avons constaté à quel point la critique écologique avait échoué historiquement, non seulement à faire triompher une potentielle révolution écologique, mais aussi à faire aboutir n'importe quel projet de société écologique cohérent et concret. Et nous avons pointé, dans l'incapacité de la critique à s'inclure dans la nature et à celle de ses agents à se percevoir comme *pris* dans le réseau d'interdépendances du vivant, une cause décisive de cette impuissance. Aussi la compréhension et l'expérimentation du monde et de soi-même comme insérés dans la complexité du vivant est-elle déterminante pour sortir la critique

¹ SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, op. cit., Livre III, p. 241.

² *Ibid.*, Livre IV, p. 351.

³ CHANIAL, Philippe, *Nos généreuses réciprocités*, op. cit., p. 281 : L'auteur cite LAUGIER, Sandra (dir.), *Tous vulnérable ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2012, « De la crise écologique au stade du miroir moral », par A. Caillé.

⁴ FISCBACH, Franck, « Activité et négativité chez Marx et Spinoza », *Centre Sèvres*, « Archives de Philosophie », 2005/4 tome 68, p. 593-610.

écologique de l'impasse où elle se trouve. Et le bricolage pourrait, par le déplacement aussi bien épistémologique qu'éthique qu'il prescrit, s'avérer une manière d'y parvenir.

Car le bricolage, que Claude Lévi-Strauss présente comme une manière d'« attaquer la nature » alternative à la science moderne - qui la déchiffre en la subsumant aux concepts, et qui soumet les phénomènes de la vie, mouvants et pour l'essentiel aléatoires, à la stabilité et à la régularité de lois mathématiques -, le bricolage s'avère, par son inscription dans le « milieu » et par son tâtonnement (qui permet de saisir les phénomènes de la vie comme de « purs moyens » avec lesquels il s'agit de composer et recomposer sans cesse), une manière d'appréhender le monde-nature non pas comme une matière distante et inerte mais englobante et animée. En se plaçant comme un assembleur provisoire des phénomènes contingents de la vie, le bricoleur peut en effet apparaître comme cet « observateur de la vie préparé par la vie¹ » dont Hans Jonas estimait que, contrairement au « pur Mathématicien », il était en mesure d'« interpoler » le monde-nature, c'est-à-dire de le percevoir et de l'interpréter par l'action (définie par le philosophe comme « l'orientation externe vers le non-soi co-présent qui détient le matériau adapté² » à son projet).

Mais que perçoit au juste un « observateur de la vie préparé par la vie » ? Il perçoit d'abord, ainsi que l'a remarqué Edmund Husserl, « la Terre dans sa forme originnaire », une Terre comme « sol » des corps vivants qui s'y meuvent selon toute une variation de possibles – « être projeté en l'air, ou se mouvoir n'importe comment, je ne sais où³ » -, en rapport avec elle. Il perçoit aussi son corps. Un corps non seulement « en mouvement effectif et possible » parmi « la multiplicité des corps possibles et effectifs », mais aussi qui lui « prescrit », par « l'expérience effective » qu'il en fait, la « forme du monde⁴ ». Une forme qui s'avère être celle d'un vaisseau ou d'une « arche-volante⁵ » qui « rend possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d'un mouvement⁶ », et dont il comprend qu'il l'habite avec la multitude d'autres corps, humains et non humains, vivants et non vivants (les choses étant selon nous également « domiciliées » à cette arche-volante). Et que perçoit-il en regardant le ciel avec les organes complexes de son corps que sont ses yeux ? Il perçoit les étoiles, dont il comprend qu'elles sont d'autres arches-volantes de l'univers. Et qu'en déduit-il ? Il en déduit que s'« il n'y a qu'une humanité et qu'une Terre », la Terre n'en est pas moins rien d'autre « que l'un des corps contingents du monde », confirmant

¹ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 92 : « L'observateur de la vie doit être préparé par la vie. »

² *Ibid.*, p. 95. Notons que pour Hans Jonas le « projet » n'est autre que la perpétuation de la vie, qui se voit ainsi tendue dans le « là-bas » (l'avenir).

³ HUSSERL, Edmund, *La Terre ne se meut pas*, op. cit., p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Id.*, p. 23.

⁶ *Id.*, p. 27-28.

ainsi ce que l'idée d'un progrès buissonnant nous avait déjà permis d'entrevoir, à savoir que la vie terrestre (et par conséquent la vie humaine) relèverait d'une sorte « d'accident cosmique¹ » et qu'à ce titre, elle pourrait un jour disparaître aussi accidentellement qu'elle est apparue.

Voilà qui pourrait infliger une blessure narcissique² à un observateur qui n'aurait pas encore adopté l'attitude modeste chevillée à la méthode du bricolage. Une méthode qui, par l'ouverture aux imprévus, aux accidents et même aux erreurs, pourrait s'avérer non seulement adaptée et compatible mais mimétique de l'activité propre au vivant qu'est l'évolution biologique.

En effet l'évolution s'apparente à un « bricolage du vivant ». C'est au biologiste et prix Nobel de physiologie et de médecine (1965) François Jacob (1920-2013) que nous devons cette formule. « Si l'on veut tenter une comparaison », explique-t-il dans un article intitulé "Evolution and Tinkering" (« Évolution et bricolage ») paru dans la revue *Science* en 1977³, « il faudrait dire que la sélection naturelle n'a rien à voir avec le travail d'un ingénieur. Elle fonctionne comme le ferait un bricoleur - un bricoleur qui ne sait pas exactement ce qu'il est en train de fabriquer, mais qui utilise tout ce qui lui tombe sous la main, des bouts de ficelle, des fragments de bois ou de vieilles cartes postales ; en bref elle utilise tout ce qui est à sa disposition pour fabriquer et produire une sorte d'objet qui puisse fonctionner ». Autrement dit, l'évolution est un mécanisme qui compose et recompose, combine et recombine, sur le long terme, des « mutations » - résultant d'erreurs de répliation (« copie ») du code génétique d'un individu à un autre lors de la reproduction -, qui sont autant de « matériaux » contingents et précontraints qui ne prennent leur sens et leur utilité qu'au fil du temps et au gré des circonstances.

Faisant explicitement référence à Claude Lévi-Strauss, François Jacob confirme la richesse du concept de bricolage - comme recyclage, comme réserve de métamorphoses, comme accueil des possibles contenus dans les erreurs - et pointe la capacité du vivant à « réutiliser constamment du vieux pour faire du neuf⁴ ». Filant la métaphore, il précise même qu'« assez souvent, sans projet à long terme bien défini, le bricoleur donne à son matériel des fonctions inattendues afin de fabriquer un nouvel objet : une roulette de casino à partir d'une vieille roue de bicyclette ou un coffre de radio à partir d'une chaise cassée ». Ainsi, l'évolution biologique n'a selon lui ni sens ni direction (pas plus évidemment qu'elle ne fait « survivre » les « plus forts » ou

¹ GOULD, Stephen Jay, *La vie est belle*, op. cit., p. 46.

² Selon Freud, la science a infligé trois blessures narcissiques à l'humanité : les travaux de Copernic sur l'héliocentrisme (la Terre n'est pas au centre de l'univers), la théorie de l'évolution de Darwin (l'humanité fait partie de la branche des primates et a pour cousin « le singe »), et enfin la découverte de l'inconscient, faite par lui-même (cf. FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, 1915-1917, trad. O. Mannoni et S. Jankélévitch, Petite bibliothèque Payot, 2022).

³ JACOB, François, "Evolution and Tinkering" (« Evolution et bricolage »), *Science*, vol. 196, no. 4295, 1977, pp. 1161-1166.

⁴ JACOB, François, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981, p. 69 : « L'évolution biologique est ainsi fondée sur une sorte de bricolage moléculaire, sur la réutilisation constante du vieux pour faire du neuf. »

les « meilleurs ») : elle ne « sélectionne » rien à proprement parler mais se débrouille simplement avec les matériaux contingents, précontraints et interdépendants qu'elle a « sous la main ».

Par conséquent, l'agent critique qui se comporterait comme un bricoleur pourrait s'avérer d'autant plus sensible au vivant, c'est-à-dire d'autant plus préparé à son observation, à sa compréhension et à sa considération, qu'il agirait de façon similaire à l'évolution biologique : en bricolant dans le « superbe bricolage¹ » du vivant. Un constat qui suscite en outre deux considérations importantes pour la critique interstitielle. La première est la confirmation de la pertinence d'une idée de « progrès buissonnant ». Un progrès sans finalité qui serait comme un « substitut négatif à la téléologie² » : en favorisant *par élimination* certains événements plutôt que d'autres (et qui, ainsi « sélectionnés », deviendraient autant de *passages possibles* vers l'avenir) et en donnant au hasard et parfois même à la malchance (c'est-à-dire, aux erreurs, aux aberrations, aux accidents) un rôle constructif, il pourrait ouvrir constamment de nouvelles potentialités à l'action humaine. La deuxième considération inspirée par ce mimétisme est la reconnaissance de ce que nous pouvons formuler comme une dialectique de l'utile et de l'inutile.

En effet, s'il y a un principe à retenir du « bricolage du vivant », c'est celui selon lequel « ça peut toujours servir ». Un principe qui se présente comme radicalement opposé à l'utilitarisme et à l'instrumentalisme qui, eux, affirment : « ça doit servir ». Cette différence, c'est au fond celle qui distingue le transformisme lamarckien³ de l'évolutionnisme darwinien. Là où le premier voit la transformation des êtres vivants comme une réponse *nécessaire* à l'évolution de leur environnement (par exemple : dans un milieu de plus en plus aride, la girafe « allonge » son cou pour atteindre les feuilles du haut des arbres), le second voit dans l'évolution le produit plus complexe du hasard des variations et de la sélection naturelle. Contrairement à ce que laisse entendre la théorie de Lamarck, le vivant n'évolue pas de manière mécanique et la « nature » ne sélectionne, même par élimination, jamais seulement « ce qui est utile » ou « ce qui va servir » : elle « prend » toutes les variations qui ne sont jamais des réponses à une situation donnée mais des déviations, des « échecs à transmettre fidèlement⁴ » le code génétique. Dès lors, si l'évolution procède par élimination aussi bien que par combinaisons et recombinaisons, elle le fait à partir de variations qui peuvent tout à fait être inutiles et même aberrantes au moment où elles

¹ SWYNGHEDAUIW, Bernard, « L'évolution biologique, un superbe bricolage », *Bibnum*, Sciences de la vie, mis en ligne le 1^{er} mars 2012.

² JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 62 : « Théoriquement, la mécanique de la sélection, dans laquelle n'intervient pas de fin (*purpose*), va prendre la place de la téléologie en ceci qu'elle décide des mérites du matériau que lui offre le hasard, et elle le fait selon des critères qui, si mécaniques qu'ils soient, favorisent le « progrès » dans certaines directions. Il est à noter cependant qu'il « favorisent » par élimination. Il s'agit d'un substitut essentiellement négatif à la téléologie : il rend compte de la seule disparition des formes, et non leur émergence – il supprime et ne crée pas. »

³ Au début du XIX^e siècle, Lamarck (1744-1829) réalise la classification des invertébrés. Il est l'inventeur de la théorie transformiste qui met l'accent sur les « circonstances » (c'est-à-dire le milieu, l'environnement) et la nécessité pour les êtres vivants de se transformer pour s'y adapter (cf. LAMARCK, Jean-Baptiste (de), *Philosophie zoologique*, 1809, Présentation et notes par A. Pichot, Paris, Garnier Flammarion, 1994).

⁴ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 63.

apparaissent mais qui, conservées d'abord par hasard, peuvent se révéler un jour adaptées à telle ou telle modification de l'environnement. Aussi l'inutilité des formes du vivant pourrait-elle constituer leur « grâce salvatrice¹», de même, selon nous, que l'inutilité apparente des déchets, des rebuts et de tout ce qui, choses ou êtres vivants, pourrait paraître abîmé, obsolète ou « hors d'usage ». Avec le bricolage, tout est sauvé - l'excentrique comme le médiocre, le pertinent comme l'absurde – parce que tout « peut toujours servir », c'est-à-dire que tout est éligible à la préoccupation pratique qui préside au souci du monde.

Dissipons une possible méprise : Il ne s'agit pas, avec le bricolage, d'opposer à l'utilitarisme un « utilitarisme alternatif » (qui consisterait, par exemple, à tenter de démontrer « l'utilité » de la poésie ou de la danse). Nous reconnaissons, avec Miguel Benasayag et Pierre-Henri Gouyon, que la vie - et, ajoutons-nous, les choses qui constituent le monde - ne doivent pas être défendues « au nom d'excuses délirantes d'utilités, mais bel et bien en assumant l'évanescence même de leur fragilité, c'est-à-dire l'utilité de l'inutile²». Si la préoccupation pratique qui fonde le rapport aux choses et aux êtres vivants induit bien un « usage », cet usage tient du « geste » qui se rapporte, comme nous l'avons vu, au « moyen pur » c'est-à-dire à la « finalité sans fin » et non de l'utilité ou de l'instrumentalité. Autrement dit, le principe du « ça peut toujours servir » est pour nous radicalement inverse au principe du « ça doit servir » : il rend justice à la fragilité des êtres vivants et des choses, et proclame précisément « l'utilité de l'inutile ». Ce faisant, il pourrait libérer la puissance d'agir attachée à la « pureté pratique de l'intérêt³» pour ce qui, gens ou choses, est à la fois « sous la main » et absolument « inutile », et d'où pourrait surgir une vie exubérante aussi bien qu'un monde baroque (foisonnant, sans jamais être « saturé »). Ou, pour en rester aux rapports sociaux, il pourrait révéler la force de ce qui, dans la vie interhumaine, repose davantage sur « le congédiement de la nécessité⁴» - comme cela arrive dans les relations de réciprocité, d'entraide ou simplement d'attachement tenu⁵ - que sur son triomphe.

Nous allons nous pencher sur les conséquences de l'horizon de l'interdépendance pour ce qui concerne la vie sociale. Mais avant cela, nous devons poursuivre la compréhension de ce que pourrait être une praxis *prise* dans les interdépendances du vivant et mimétique de son « superbe bricolage ». Car, si nous avons déjà commencé à évoquer la prévalence, pour les agents de la critique interstitielle, des sentiments et de la perception, nous n'avons pas encore tout à fait

¹ MORTON, Timothy, *La pensée écologique*, op. cit., p. 68 : « Wallace était préoccupé par l'inutilité apparente des formes du vivant. Pour la pensée écologique, c'est leur grâce salvatrice. »

² BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fabriquer le vivant ?*, op. cit., p. 72.

³ COHEN-HALIMI, Michèle, *L'action à distance*, op. cit., p. 373 : « Cette pureté pratique de l'intérêt, qu'on a trop vite fait de réduire au désintéressement esthétique, lui-même mis au fondement d'une *Kultur* dépolitisée, initiée à la dynamique « sublime » du dépassement de soi dont procède l'organisation de la vie politique. »

⁴ CHANIAL, Philippe, *Nos généreuses réciprocités*, op. cit., p. 50.

⁵ GEFEN, Alexandre, LAUGIER, Sandra, *Le pouvoir des liens faibles*, op. cit.

exploré ce que signifiait, pour l'agir humain, le fait d'être rapporté à des « trajets corporels situés ». À quelles contraintes, à quelles limites mais aussi à quelle puissance particulière pourrait s'exposer l'agir d'hommes et de femmes qui se comprendraient eux aussi, au même titre que tous les autres corps vivants, comme des « corps bricolés » interdépendants d'autres corps ?

Faire « ce que peut le corps »

« Ce que peut un corps, personne jusqu'ici ne l'a déterminé¹ », annonce Spinoza au début du livre III de *l'Éthique*, visant de manière singulière la question de la puissance d'agir. Que formule-t-il précisément par cette déclaration d'ignorance qui résonne comme une provocation ? D'abord l'une de ses thèses essentielles qui est le parallélisme, frontalement opposé au dualisme cartésien, entre l'âme (ou l'esprit) et le corps. Nous l'avons vu : chez Spinoza l'âme et le corps sont la même chose. La conséquence de cette consubstantialité est l'absence de prévalence de l'âme sur le corps aussi bien que du corps sur l'âme : de même que « le corps ne peut déterminer l'âme à penser », « l'âme ne peut déterminer le corps ni en mouvement, ni au repos, ni à quoi que ce soit d'autre (si autre il y a)² ». Par conséquent, il n'est pas question, chez Spinoza, d'entreprendre de dominer les passions par la conscience pour prendre le contrôle de sa vie pratique et parvenir ainsi à une conduite morale. Pour lui, nous l'avons vu, « ce qui est action dans l'âme est aussi nécessairement action dans le corps, et ce qui est passion dans le corps est aussi nécessairement passion dans l'âme³ ». Dès lors, la puissance de l'agir humain ne réside ni dans la volonté ni dans l'identification d'un impératif théorique, mais dans « la connaissance des puissances du corps » qui permet de découvrir « parallèlement les puissances de l'esprit qui échappent à la conscience⁴ ».

Ce parallélisme conduit Spinoza, ainsi que l'a notamment montré Gilles Deleuze (1925-1995), à un matérialisme sans équivoque. Pour lui, l'ordre des causes (autrement dit, le « réel ») n'est pas rationnel au sens où il ne dépend ni de l'Idée ni de la conscience, mais *relationnel* : il se définit par la « rencontre » des corps - c'est-à-dire, la rencontre des « modes de l'étendue bien précis qui existent en acte⁵ » - et des idées - c'est-à-dire, des représentations que se font ces corps -, dans un « rapport » qui tantôt « compose » les deux parties pour former un tout plus puissant,

¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique, op. cit.*, Livre III, p. 247.

² *Ibid.*, p. 247.

³ DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique, op. cit.*, Livre II, p. 179 : « L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, autrement dit un mode de l'étendue bien précis qui existe en acte, et rien de plus. »

tantôt « décompose » au contraire la cohésion des deux parties¹, diminuant alors leur puissance respective. Nous reconnaissons dans ces compositions et décompositions de rapports la marque du bricolage dont nous avons vu qu'il n'organisait pas le réel selon un plan théorique (une Idée) mais selon l'incessante composition et recomposition des événements (que l'on peut maintenant aussi désigner comme des « rencontres de corps et d'idées »). Ce que précise Spinoza, c'est que, pour ce qui concerne l'agir humain, toutes les rencontres ne se valent pas, et que, selon qu'elles induisent une composition ou une décomposition entre un corps et un autre corps (ou une idée) – c'est-à-dire, selon « ce qui arrive » aux corps – elles feront éprouver des passions joyeuses ou tristes, c'est-à-dire qu'elles conduiront à une puissance plus grande ou moindre.

Nous avons déjà vu que les affects jouaient un rôle essentiel dans la critique, dans la mesure où ils enrichissaient (de façon positive ou négative) le donné des phénomènes, livrant ainsi l'une des « clés » permettant de les comprendre et de s'y repérer. Mais nous comprenons maintenant que la faculté de juger s'articule à l'action, et que cette articulation a lieu dans le corps. Ainsi, lorsque Spinoza affirme que personne ne sait « ce que peut un corps », il vise tout à la fois les limites irréductibles de l'agir humain et sa puissance insoupçonnée. Les limites sont d'abord inhérentes à la fragilité du vivant soumis aussi bien à la nécessité physiologique (le besoin de se nourrir, de se chauffer ou de se reproduire, mais aussi la mortalité) qu'à la contingence biologique² (les mécanismes pour partie aléatoires de l'adaptation, par exemple). Elles sont ensuite liées à l'ignorance humaine, « personne jusqu'ici n'ayant connu la structure du corps avec assez d'exactitude pour pouvoir en expliquer toutes les fonctions [...]»³, et Spinoza semblant exclure que quiconque y parvienne un jour. Elles tiennent enfin à ce que, l'âme ne gouvernant pas le corps, les êtres humains ne sont pas maîtres de leurs désirs mais déterminés à agir⁴ par les affects qui les traversent (et qui résultent de « rencontres » avec d'autres corps et d'autres idées).

De ceci, nous tirons deux confirmations de ce que nous avons commencé à discerner. La première est que les agents de la critique sont bien des « trajets corporels situés » qui bricolent dans l'incurable : ils ne font jamais que « ce qu'ils peuvent avec les moyens du bord », c'est-à-dire non seulement avec les choses et les situations mais aussi avec les corps qu'ils « sont », et qui sont à la fois précontraints (c'est-à-dire, en grande partie conditionnés) et interdépendants des autres corps et des idées avec lesquels ils établissent, au gré des rencontres, des rapports de

¹ DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 29 : « Quand un corps « rencontre » un autre corps, une idée, une autre idée, il arrive tantôt que les deux rapports se composent pour former un tout plus puissant, tantôt que l'un décompose l'autre et détruit la cohésion de ses parties. »

² Précisons que Spinoza, lui, ne voyait que de la nécessité dans la nature.

³ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, op. cit., Livre III, p. 247-248.

⁴ *Ibid.*, p. 251 : « Le décret de l'âme, l'appétit et la détermination du corps sont simultanés par nature, ou plutôt une seule et même chose, que nous appelons décret lorsqu'elle est considérée sous l'attribut de la pensée et expliquée par lui, et que nous nommons détermination lorsqu'elle est considérée sous l'attribut de l'étendue et déduite des lois du mouvement et du repos. »

composition ou de décomposition. La deuxième est que, pas plus qu'il n'existe de principes transcendants de la vie bonne ou de la société juste, il n'existe d'agir intrinsèquement « émancipateur » (ou « moral », ou « révolutionnaire »). Il n'existe que des manières d'agir immanentes consistant, premièrement à se savoir tenu de répondre à la « préoccupation de vivre » de l'organisme¹ (autrement dit, à se savoir « nécessaire » et à prendre en charge cette « nécessité »), deuxièmement à mieux connaître son corps et notamment à identifier les affects qui le traversent (pour se rapprocher des idées adéquates²), et enfin, troisièmement, à tâcher de favoriser les passions joyeuses en se tenant à distance des rencontres avec des idées et des corps extérieurs dont le rapport ne « compose » pas avec le nôtre, et en se rendant au contraire disponible aux rencontres avec des idées et des corps dont le rapport compose avec le nôtre.

Dans cette disponibilité réside peut-être la source d'une puissance d'agir qui n'avait jusqu'alors pas été identifiée par les philosophes (et pour laquelle il faudra attendre Nietzsche, selon Gilles Deleuze, avant de la voir réinvestie et développée) : une puissance qui associe *l'inconnu du corps* à *l'inconscient de la pensée*³. Cette puissance, c'est celle des somnambules qui « accomplissent en dormant un très grand nombre d'actions qu'ils n'oseraient pas faire éveillés », témoignant de ce que « le corps lui-même, en vertu des seules lois de sa nature, peut bien des choses dont sa propre âme s'étonne⁴ ». C'est aussi d'une certaine manière celle dont nous avons vu qu'elle était à l'œuvre chez les agents sociaux dont les organes s'autonomisent du reste du corps pour « braconner » au quotidien. Et c'est peut-être également celle des « états de grâce » qui surgissent furtivement dans l'existence : celui des amoureux « prêts à tout » l'un pour l'autre, celui de l'artiste « porté » hors de lui-même par son œuvre, celui des combattants épuisés mais galvanisés par leur chef, ou encore celui des manifestantes et des manifestants « enivrés » par leur audace et leur révolte et capables, dès lors, de surmonter la douleur et la peur. Et c'est, plus généralement, celui des tous les « trajets corporels situés » au moment où ils répondent à « l'appel » du monde. Nous percevons dans cette puissance d'agir une continuité avec la puissance de la perception dont nous avons vu que, provenant de l'expérience des corps vulnérables, elle pouvait donner accès à « l'énigme » du monde. Nous y reconnaissons aussi une parenté avec la puissance des jeux de langage dont nous avons vu que, surgissant presque malgré nous, ils pouvaient aménager un espace subversif à l'intérieur du réel. Et nous y retrouvons enfin

¹ Nous empruntons cette expression à Hans Jonas (cf. JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 99).

² SPINOZA, Baruch, *Éthique*, op. cit., p. 253 : « Les actions de l'âme tirent leur origine des seules idées adéquates ; les passions en revanche dépendent des seules idées inadéquates. »

³ DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit. : « Le modèle du corps, selon Spinoza, [...] implique une découverte [...] d'un *inconscient de la pensée*, non moins profond que *l'inconnu du corps*. »

⁴ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, op. cit., p. 249.

un « relâchement », une absence d'intention et un non-vouloir dont nous avons suggéré qu'ils pouvaient conduire à un agir débarrassé de toute perspective téléologique.

Autant dire qu'une telle acception de l'agir humain s'oppose radicalement à l'idéologie transhumaniste qui imprègne non seulement les sociétés mais une partie de la critique¹ actuelles. Héritière d'une tradition idéaliste² qui voit dans le corps un obstacle au savoir et à l'épanouissement de la puissance humaine, l'idéologie transhumaniste promet en effet le dépassement de la condition biologique par la « réparation » et l'« augmentation » du corps (au moyen de prothèses mécaniques ou de puces électroniques, par exemple), et voit dans la technique le moyen de « poursuivre la vie par d'autres moyens que la vie³ ». Prônant « la représentation d'un corps sans qualité, *tabula rasa* sur laquelle on colle des « modules » positifs, c'est-à-dire utiles, et on décolle ceux considérés comme inutiles⁴ » le transhumanisme est un utilitarisme qui pousse la logique de l'ingénieur selon laquelle « la fin justifie les moyens » jusqu'à considérer que la vie n'a plus comme objectif la vie – persévérer et relancer la vie, selon le concept spinoziste de *conatus*⁵ -, mais un principe qui lui est extérieur : celui de l'efficacité.

Nous avons déjà compris, par l'observation des mécanismes de l'appareil algorithmique, les conséquences politiques et existentielles de la colonisation de la vie humaine par la puissance technico-économique. Ce que nous pouvons avancer désormais est que ces mécanismes, de même que tous ceux qui procèdent de l'utilitarisme - dont le transhumanisme apparaît finalement comme l'expression la plus aboutie - empêchent que se déploie la puissance de l'agir humain. En réduisant le champ de la perception par le corps au profit du traitement d'informations (les données GPS, par exemple) et en diffusant l'idée d'une liberté qui consisterait à s'augmenter indépendamment du contexte (alors que, nous l'avons vu, le contexte est non seulement le « ciment » de la critique mais aussi le « ciment » de l'agir⁶), l'idéologie transhumaniste pourrait s'avérer l'une des causes de l'impuissance actuelle de la praxis mais aussi plus largement de l'agir humain : oublieux de « ce que peut leur corps », jamais les êtres humains réduits à leurs seules forces n'ont semblés si impotents.

¹ Citons par exemple les travaux de l'une des figures du féminisme mondial, Donna J. Hattaway (cf. HATTAWAY, Donna J., *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminisme*, 1986, trad. L. Allard, D. Gardey et N. Magnan, Paris, Exils, 2007).

² On pourrait voir dans la primauté qu'a donné Platon à l'intelligible sur le sensible (cf. PLATON, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, GF Flammarion, 1999) l'origine de cette tradition idéaliste. Notons toutefois que Platon ne prônait pas l'oubli ou l'affranchissement du corps mais l'attention et le soin portés au corps comme à l'âme (cf. PLATON, *Timée*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2017).

³ STIEGLER, Bernard, *La technique et le temps*, Paris, Fayard, 2018, p. 146.

⁴ BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fabriquer le vivant ?*, op. cit., p. 42.

⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, op. cit., Proposition 6, p. 255 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »

⁶ HUNYADI, Mark, *Le temps du post-humanisme. Un diagnostic d'époque*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 75 : « Seul un certain contexte permet de n'importe quelle qualité de se déployer. ».

Dans ces conditions, le bricolage apparaît, par la préoccupation pratique (non instrumentale) qu'il engage à l'égard du réel et du monde, par la « liaison ombilicale » qu'il renforce entre les êtres humains et les autres vivants aussi bien qu'avec les choses, par l'accueil universel à l'égard de tout « ce qui est là » et qui, aussi précontraint, imparfait, abîmé ou obsolète soit-il, « peut toujours servir » (ce que confirme à sa manière Spinoza lorsqu'il écrit que « tous les corps conviennent en quelque chose¹»), et par le sentiment d'appartenance et de dépendance à la fois sociale, mondaine et terrestre, mais aussi *corporelle* qu'il procure, le bricolage se présente comme un chemin salutaire. Il pourrait l'être d'autant plus qu'en inscrivant l'existence et l'action humaines à l'horizon de l'interdépendance des corps sensibles, limités et *mortels*, il pourrait engager les agents de la critique à garder à l'esprit et à supporter le principe d'une mortalité que le transhumanisme vise explicitement à extirper.

La confrontation de la vie à la mort

Le problème est que, en éliminant la mort, on élimine aussi la vie. En effet, nous savons, au moins depuis l'Antiquité, que « la mort ne détruit pas les choses au point de tuer les éléments de leur matière. Elle dissout simplement leur union ; avec ces éléments, elle forme d'autres combinaisons² ». Autrement dit, le vivant fonctionne sur la perte³ et bricole avec ce qui meurt. Dès lors, l'interdépendance de la vie et de la mort qui fait que « la vie porte en elle la mort, non pas en dépit de ce qu'elle est la vie, mais en vertu de ce qu'elle est⁴ », et la confrontation à la mort comprise non pas comme *l'autre* de la vie mais comme la *condition* de son renouvellement, apparaissent comme des prérequis au déploiement de la puissance de l'agir humain.

C'est, d'une certaine manière, ce que pourrait formuler Hegel dans le passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* que la postérité a retenu comme « la dialectique du maître et de l'esclave ». Pour le philosophe allemand, la libération de la puissance de l'agir humain suppose non seulement la confrontation de l'agir avec l'agir de l'autre (c'est le principe de la reconnaissance réciproque⁵), mais aussi la confrontation de l'agent avec la mort. Car, pour lui, « c'est seulement par l'acte d'exposer sa vie que la liberté est prouvée en sa vérité⁶ ». Encore faut-il, ensuite, que l'agent devenu « maître » n'intercale pas l'agent devenu « esclave » entre lui et les choses⁷. Encore faut-il, autrement dit, que l'individu qui, ayant « triomphé » de sa vie animale

¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, *op. cit.*, Livre II, p. 181.

² LUCRÈCE, *La nature des choses*, trad. C. Labre, Paris, arléa, 1995, p. 93.

³ BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fabriquer le vivant ?*, *op. cit.*, p. 103 : « La mort programmée de la cellule montre simplement que le vivant fonctionne sur la perte, laquelle apparaît du coup indispensable à la vie. »

⁴ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 16.

⁵ HEGEL, Georg W. Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, Chap. IV, IA, p. 201-211, p. 203.

⁶ *Ibid.*, p. 204

⁷ *Id.*, p. 207 : « Le maître, qui a intercalé le serviteur entre lui et la chose [...] en a la pure jouissance. »

par le risque de la lutte¹» ne s'en remet pas à « l'autre » - le vaincu épargné - pour assouvir ses besoins. Car, ce faisant, il risquerait de perdre ce que nous avons identifié comme la préoccupation pratique à l'égard des choses et du monde, au profit de la seule jouissance (transformant alors, ainsi que le précise Hegel, le rapport de maîtrise en rapport de servitude²).

De même que nous n'avons pas retenu la conception hégélienne de la dialectique (comme « marche nécessaire de la pensée vers le rationnel ») et que nous nous en sommes tenus à une acception plus simple du mouvement contradictoire de la pensée avec elle-même, de même nous ne prétendons pas inscrire la praxis interstitielle dans le cadre théorique de la dialectique du maître et de l'esclave. Il s'agit seulement pour nous de nous appuyer sur la force de l'image hégélienne pour comprendre ce qu'implique, pour un agir situé à l'horizon de l'interdépendance du vivant et des corps, se déployer dans la confrontation à la mort que renferme la vie. Cette confrontation peut être réelle, comme cela arrive à celles et à tous ceux qui, dans les moments insurrectionnels ou révolutionnaires, vont effectivement « jusqu'au bout dans le risque de la vie ». Mais elle peut aussi être mentale. Comme la faculté de juger, qui suppose de se *représenter* la présence et le jugement des autres, l'inscription de l'agir à l'horizon de l'interdépendance de la vie et de la mort ne requiert pas toujours de mettre sa vie en danger mais suppose de se *représenter* sa propre mort et de s'y rendre *disponible* mentalement.

Pour autant, nous l'avons dit, il ne s'agit pas de ressortir « maître » d'une telle confrontation. Pour libérer une praxis interstitielle, l'individu qui est allé « au bout du risque de la vie » ne doit ni se *détacher* du monde ni en *déléguer* le souci. En maintenant l'expérience de son corps vulnérable et affecté par d'autres corps, il doit rester le bricoleur soucieux d'un monde incurable.

Une manière d'y parvenir peut consister pour lui à se souvenir que, s'il est bien seul face à la mort, il n'est jamais seul dans l'action. Car nous savons désormais que l'agent de la praxis n'est pas l'individu, quand même il serait « reconnu comme une conscience de soi substituante-par-soi³ ». Nous savons, autrement dit, que la pratique est toujours sociale⁴ : « nous sommes, nous agissons ». Dès lors, si l'agent de la critique n'est pas l'individu mais « la société⁵ » - une société que nous ne comprenons pas comme une unité tenue par une « structure » ou sous-tendue par une « infrastructure », mais plutôt comme une communauté instituée par les pratiques et les

¹ KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur La phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1947, « En guise d'introduction », p. 13-41, p. 26.

² HEGEL, Georg W. Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 208.

³ *Ibid.*, p. 204-205 : « L'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien être reconnu comme une personne, mais il n'a pas atteint la vérité de cet être-reconnu, qui est d'être reconnu comme une conscience de soi substituante-par-soi. »

⁴ HULAK, Florence, GIRARD, Charles (dir.), *Philosophie des sciences humaines, II. Méthodes et objets*, Paris, Vrin, 2018, article « pratique » par L. Perreau, p. 75-101.

⁵ *Ibid.*, article « critique », p. 261-297, par J. Christ, p. 270 : « Avec Saint Simon et Hegel, on est donc arrivé au moment où le concept de critique passe aux mains d'une science à naître pour qui le sujet de la critique n'est plus l'individu rationnel mais la société. »

relations d'une multitude d'hommes et de femmes interdépendants¹ -, alors la confrontation à la mort nécessaire au déploiement de la puissance d'agir ne doit pas seulement se comprendre comme un processus d'individuation mais aussi comme un processus d'émancipation collective.

Pour saisir ce que recouvre cette affirmation, réexaminons le principe, introduit par Kant, du sacrifice des générations successives au profit des générations futures². Nous avons observé qu'il risquait de contenir une acception téléologique de l'histoire (dont nous avons vu qu'elle pouvait receler la tentation d'échanger le présent contre l'avenir). Mais peut-être ce principe peut-il être interprété plus littéralement, comme celui du *renouvellement* nécessaire des forces vives de la communauté sociale pour que puisse se déployer le mouvement du progrès humain (ce progrès pouvant s'entendre comme non linéaire et donc « buissonnant ») ? Peut-être, autrement dit, le principe du sacrifice générations successives au profit des générations futures recouvre-t-il celui de la mort nécessaire des individus pour que se produise non seulement la métamorphose du vivant (et donc, à l'évolution biologique), mais aussi à la transformation des sociétés humaines et donc, le mouvement historique lui-même ? C'est ce que pourrait énoncer Edmund Husserl lorsqu'il écrit que « pendant que l'individu meurt, c'est-à-dire ne peut plus être « remémoré » par les autres de manière intropathique, mais seulement par le souvenir historique dans lequel les sujets du souvenir peuvent se représenter », « le nous vit dans la répétabilité et continue même à vivre dans la forme de répétabilité de l'histoire³ ». Une forme de répétabilité qui, à la manière de ce qui se passe dans le vivant, ne correspond jamais la répétition à l'identique mais à la répétition troublée par des variations qui produisent des transformations renfermant des possibilités émancipatrices – ce que l'on pourrait appeler un « progrès buissonnant ».

Que déduire de cette nouvelle interprétation ? D'abord, la confirmation de ce que l'idéologie transhumaniste apparaît de nos jours comme l'une des principales forces anti-critiques. D'une part, comme nous l'avons vu, parce qu'en poussant la logique de l'ingénieur (c'est-à-dire, l'utilitarisme) jusqu'à considérer que la vie a pour finalité l'efficacité, elle pourrait empêcher que se déploie la puissance imprévisible de « ce que peut le corps ». De l'autre, parce qu'en niant l'interdépendance de la vie et de la mort sur le plan biologique aussi bien que social - et donc, en niant la nécessité biologique et historique du « sacrifice » du vivant (qui est en fait un renoncement à la vie) au profit du vivant à venir -, elle pourrait, si elle devenait hégémonique, empêcher le mouvement (non linéaire) de l'histoire que réclame la critique transformative.

¹ *Id.*, article « pratique », *op. cit.*, p. 101 : « La société ne tient et ne se maintient que par les pratiques et les relations qui lient les hommes entre eux. »

² KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, *op. cit.*, Troisième proposition, p. 14.

³ HUSSERL, Edmund, *La Terre ne se meut pas*, *op. cit.*, p. 28.

Mais, en même temps qu'elle pourrait désigner « l'ennemi numéro un » de la critique (qui n'était apparu jusqu'à présent que marginalement, au cours de l'analyse de l'appareil algorithmique), la reconnaissance de l'interdépendance de la vie et de la mort au plan social et historique pourrait nous donner les moyens de le combattre. En effet, en faisant sortir le principe du sacrifice des générations présentes au profit des générations futures de la perspective téléologique et du cadre conceptuel moyens-fins dans lesquels il nous paraissait enfermé, elle permet de l'envisager non plus comme un processus recouvrant une « ruse de l'histoire », mais comme un mouvement vital permettant au « nous » d'agir dans une forme de « répétabilité » de l'histoire dont les nécessaires variations renfermeraient des possibilités émancipatrices participant à un « progrès buissonnant ». Autrement dit, la reconnaissance de l'interdépendance de la vie et de la mort au plan social et historique donne au principe du sacrifice des générations présentes au profit des générations futures un sens non plus rattaché à la logique de l'ingénieur mais à celle du bricoleur qui voit dans les rebuts, les débris, et tout « ce qui tombe » (et donc, dans tout ce qui meurt), des « moyens purs » ou des « finalités sans fin » qui, autant que les êtres vivants, « peuvent toujours servir », c'est-à-dire participer à la libération d'un agir émancipateur.

Cette interprétation pourrait éclairer sous un nouveau jour ce qu'Enzo Traverso nomme la « mélancolie de gauche¹ », cette « tradition cachée » qui a jalonné selon lui l'histoire de la critique et des révolutions, et qui consiste à transformer les révoltes matées et les révolutions manquées, ainsi que leurs martyrs, en icônes porteuses d'espérance. Ce qui apparaît désormais, c'est que cette « mélancolie » pourrait être une manifestation particulière du mouvement général de l'agir humain requérant, pour déployer sa puissance, la participation successive des générations, les générations passées (et mortes) « agissant » encore au présent sous la forme du souvenir historique, c'est-à-dire sous la forme du récit que portent sur elles les générations vivantes. Autrement dit, pour être pleinement « agissant », le social pourrait réclamer ce que nous découvrons comme une solidarité intergénérationnelle associée à l'interdépendance entre les vivants et les morts. Une découverte dont nous pouvons remarquer qu'elle pointe à nouveau l'écueil empirique d'une critique qui prétendrait circonscrire ses efforts sur « l'ici et maintenant ».

Pour autant, si la participation successive des générations est nécessaire pour espérer libérer des pratiques instituant une société plus viable et plus juste, elle n'est évidemment pas suffisante. Pour y parvenir, les agents ne doivent pas seulement faire l'expérience de l'interdépendance des vivants et des morts, mais aussi celle de l'interdépendance entre les vivants. Nous avons vu que l'inscription de l'action humaine dans la complexité du vivant pouvait permettre d'opérer un

¹ TRAVERSO, Enzo, *Mélancolie de gauche*, op. cit.

déplacement épistémologique et éthique susceptible de libérer la puissance d'un agir rendant justice à « l'utilité de l'inutile ». Mais l'expérience de l'interdépendance entre les vivants doit aussi prendre une forme particulière à l'échelle des êtres humains : celle de l'attachement solidaire. Une telle expérience supposerait que, dans l'organisation sociale, les rapports de réciprocité l'emportent sur les rapports d'intérêt, l'association remplace la coopération, et l'assistance mutuelle triomphe de l'indépendance.

Une fois de plus, rien n'indique que nos sociétés prennent ces directions à l'heure actuelle. Mais le bricolage, qui désigne une activité « d'amateur » (c'est-à-dire, une activité affective, sans finalité et sans processus arrêté par d'autres considérations que le penchant et le goût du bricoleur), pourrait, une fois encore, apparaître comme une manière de s'y engager.

Solidarité, entraide et entente : agir en « amateur »

Dans *Nos généreuses réciprocités* (2022), Philippe Chanial avance que, dans la vie interhumaine, ce qui repose sur « le congédiement de la nécessité » - comme c'est le cas, par exemple, des rapports fondés sur le don et la réciprocité, auxquels il rattache le « soin » (*Care*) en général¹ -, il défend que ces rapports « fondent notre vie commune » et construisent davantage « la force du social » que les rapports d'utilité ou de fonctionnalité². Sans nous prononcer sur le fondement des rapports sociaux, nous pouvons admettre avec lui qu'ils ne sont pas toujours commandés par les calculs d'utilité. En effet, l'agir humain, qu'il s'agisse de travailler et de produire, de prendre soin des autres ou d'organiser la vie commune, est traversé par des rapports de bien d'autres ordres, qu'ils soient moraux, sentimentaux, ludiques, esthétiques, etc³.

Or, nous l'avons vu, la modernité a consacré le « triomphe du calcul », et le capitalisme a consacré l'hégémonie de la « raison utilitaire⁴ ». Parmi les mécanismes qui ont contribué à substituer les rapports d'intérêt aux rapports d'autres natures figure la division du travail, dont nous avons déjà constaté qu'elle concourait à l'atomisation des sociétés contemporaines. Précisons que, pour Marx, la division du travail n'est pas, à proprement parler, une invention du capitalisme mais un phénomène naturel qui constitue le moment clé où la société humaine laisse

¹ CHANIAL, Philippe, *Nos généreuses réciprocités*, op. cit., p. 149 : « Il n'est pas illégitime alors de suggérer que ce que nous, modernes, désignons sous le terme de *care* ne renvoie à rien d'autre qu'à ces dons déniés, dévalorisés. ». Sur le concept de *care*, voir LAUGIER, Sandra (dir.), *Tous vulnérable ? Le care, les animaux et l'environnement*, op. cit.

² *Ibid.*, p. 50 : « Éclairer de la sorte le côté lumineux de la force du social conduit ainsi à proposer un fondement résolument non utilitaire à notre vie commune. Ou plus généralement, et plus radicalement encore, à suggérer que la vie interhumaine repose sur le congédiement de la nécessité [...]. »

³ *Id.*, p. 48 : L'auteur évoque un exemple éloquent : « La céramique a été inventée pour façonner des figurines représentant des animaux ou d'autres sujets avant de servir de récipients destinés à la cuisson, l'exploitation minière permettait de se procurer des minéraux utilisés comme des pigments. Quant à la poudre à canon, les Chinois l'utilisèrent d'abord... pour tirer des feux d'artifice ! ».

⁴ CAILLÉ, Alain, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*, op. cit.

apparaître deux caractéristiques essentielles que sont la conflictualité et domination¹. Dès lors, la division spontanée du travail débouchant sur des formes de domination et de conflictualité sociales entre les dominés et les dominants - les dominés se voyant arracher leur « acte propre » qui devient alors « une puissance étrangère qui se tient face à eux et qui se les soumet au lieu que ce soit eux qui la domine² » -, l'enjeu du « monde social humain » consiste, selon Marx, à la supprimer. Telle est précisément l'ambition du communisme : substituer une organisation autonome des forces productives à la division du travail, c'est-à-dire à la stricte *coopération* qui n'est autre que la dimension collective du travail aliéné³ (qui prend aujourd'hui la forme d'une « tâcheronisation »). Tout le problème étant de comprendre en quoi pourrait consister précisément une organisation autonome des forces productives.

Sans prétendre le résoudre, peut-être pouvons-nous trouver dans le bricolage de quoi dépasser la coopération dans l'organisation de la production comme de la vie sociale ? Comment l'association libre pourrait-elle coexister, si ce n'est remplacer la coopération entre les agents sociaux ? Plutôt que d'en appeler à une « ascèse puritaine⁴ » qui, en dépouillant les agents sociaux de leurs attachements et de leurs goûts particuliers au nom d'une « moralité » supérieure, ferait coïncider le travail fonctionnel avec l'activité personnelle et l'action communautaire avec un « ordre juste », le bricolage pourrait indiquer un chemin non pas moral mais hédoniste : celui de *l'amateurisme*. Un chemin qui consisterait, pour les agents sociaux, à faire place, dans leurs rapports de production et dans l'organisation de leur vie communautaire, au plaisir du travail bien fait et au goût pour les choses étendu au goût pour « les autres ». De cet amateurisme, compris dans un sens large qui va de l'absence d'intérêt financier (propre au travail d'amateur) à *l'amitia mundi*, en passant par les « liens faibles⁵ » qui attachent ordinairement les membres du corps social, ou la joie qu'ils trouvent parfois à « faire quelque chose ensemble », pourrait émerger des modes d'action et d'organisation caractérisés par *l'entraide* et *l'entente*.

« Fourier, [...] toi qui ne parlais que de lier vois tout s'est délié. [...] On s'est moqué mais il faudra bien qu'on tâche un jour bon gré mal gré d'essayer ton remède⁶ » écrivait André Breton

¹ MARX, Karl, *L'Idéologie allemande*, op. cit. Voir l'analyse de FISCHBACH, Franck, *Philosophies de Marx*, op. cit., p. 102-107.

² HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 108.

³ HAMRAOUI, Éric, « Travail vivant, subjectivité et coopération : aspects philosophiques et institutionnels », Érés, *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2013/1, n°15, p. 59-76. L'auteur précise que la coopération est définie par Marx comme la forme propre de la production capitaliste : « une multitude d'ouvriers fonctionnant en même temps sous le commandement du même capital, dans le même espace (ou si l'on veut sur le même champ de travail), en vue de produire le même genre de marchandise, voilà le point de départ de la production capitaliste. »

⁴ GORZ, André, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 54 : Constatant que « l'utopie marxienne, le communisme, se donne comme la forme achevée de la rationalisation », l'auteur craint que « cette rationalisation exige une ascèse individuelle qui, par certains côtés rappelle l'ascèse puritaine [...] ». »

⁵ GEFEN, Alexandre, LAUGIER, Sandra, *Le pouvoir des liens faibles*, op. cit.

⁶ BRETON, André, *Ode à Charles Fourier*, 1947, commentée par J. Gaulnier, Fontfroide, éditions Fata Morgana, 1994, p. 106.

en 1947. Comme lui, nous voyons dans le projet fouriériste d'ordre sociétaire¹ où règnerait non seulement « prospérité, travail, vérité et justice » mais aussi « plaisir » et même « attraction passionnée », une utopie inspirante. Non pas que nous souscrivions aux excès systémiques de son « Nouveau monde industriel », mais nous identifions, dans la place qu'il accorde aux désirs dans les mécanismes de l'organisation sociétaire, la reconnaissance d'une dimension non seulement pathétique mais aussi peut-être érotique de l'organisation de la vie sociale. Une dimension qui s'exprime selon nous dans le « côté lumineux » du social, et qui se manifeste parfois par « le bonheur banal » que nous pouvons prendre « à la sociabilité elle-même, pour elle-même, à la manifestation du social comme tel² », comme cela est le cas dans les instants fugitifs où « la société prend³ » : à l'occasion de concerts, d'événements culturels ou sportifs, de manifestations politiques ou d'émeutes qui, occasionnellement, surgissent comme des moments de communion « vertigineuse » d'où l'érotisme n'est pas absent.

Sans nous aventurer plus loin dans l'exploration de ce qui pourrait se présenter comme une explication érotique des tendances sociales⁴, nous décelons dans cette « attraction passionnée » qui saisit parfois les agents sociaux la marque de ce que le géographe et anthropologue anarchiste russe Pierre Kropotkine (1842-1921) indiquait au tout début du XX^e siècle comme la capacité naturelle de « décentrement de l'homme » par laquelle il s'avérait capable de nouer des relations d'entraide⁵. Au fond, que ce « décentrement » soit inspiré par le désir que la société « prenne », par le goût des choses et des « autres », ou encore par la pitié (comme c'est le cas chez Rousseau) importe peu. Ce qui importe, c'est qu'il arrive en effet que des « trajets corporels situés » se laissent traverser occasionnellement par un *élan spontané* distinct de la logique utilitariste (et donc, du calcul de l'ingénieur), qui les dispose immédiatement (c'est-à-dire, sans la médiation de la raison calculante) à la sociabilité, rendant alors possible une association sans soumission (à l'autorité d'un souverain) et sans aliénation (consécutive à la coopération).

Théoricien d'un éco-anarchisme inspiré par les sciences de la nature, Pierre Kropotkine a vu dans l'entraide (et non dans la seule « lutte pour l'existence ») l'une des conditions du succès évolutif⁶. « La sociabilité, l'action en commun, la *protection* mutuelle et un grand développement

¹ FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, 1829, Paris, Flammarion, 1973.

² CHANIAL, Philippe, *Nos généreuses réciprocités*, op. cit., p. 46.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ Voir sur le sujet FREUD, Sigmund, *Le malaise dans la culture*, op. cit., et l'analyse que Stéphane Haber consacre à Freud et à la théorie sociale : HABER, Stéphane, *Freud et la théorie sociale*, Paris, La dispute, 2012.

⁵ KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide*, 1902, trad. L. Bréal, Bruxelles, éditions Gilles Martin, 2009.

⁶ *Ibid.*, p. 28 : « La sociabilité est aussi bien une loi de la nature que la lutte entre semblables ». Identifiant l'aptitude à l'entraide chez les invertébrés (termites, fourmis, abeilles, coléoptères) et chez les oiseaux aussi bien que chez les mammifères (loups, singes, rongeurs, ongulés et ruminants), l'auteur énonce la thèse selon laquelle les individus les mieux adaptés sont aussi ceux qui ont acquis des habitudes d'entraide au-delà des liens de la famille.

des *sentiments* qui sont le résultat naturel de la vie sociale, caractérisent la plupart des espèces de singes¹», écrit-il notamment, allant jusqu'à poser que la sociabilité de certains animaux, et particulièrement des humains, pourrait provenir d'un « amour de la société pour la société même² » (l'association devenant ensuite, à mesure que l'évolution s'accomplit, de plus en plus consciente et raisonnée). Cet amour instinctif « de la société pour la société » proviendrait selon lui du « sentiment de l'étroite dépendance du bonheur de chacun et du bonheur de tous » et d'« un vague sens de justice ou d'équité³ » permettant aux individus de découvrir la force de l'entraide. Sans discuter la valeur scientifique de ses postulats éthologiques et anthropologiques, nous reconnaissons dans l'entraide et ce qu'il identifie comme l'« appel ainsi fait à l'homme de se guider, non seulement par l'amour, qui est toujours personnel ou s'étend tout au plus à la tribu, mais par la conscience de ne faire qu'un avec tous les êtres humains⁴ » l'inscription à l'horizon de l'interdépendance.

Une dizaine d'années après Pierre Kropotkine, le fondateur de la sociologie moderne, Max Weber (1864-1920), consacrait quelques pages, dans *Les concepts fondamentaux de la sociologie* (1914), à un concept sensiblement différent de celui de l'entraide – ne serait-ce que parce qu'il ne repose pas sur des hypothèses biologiques mais sur des observations sociologiques –, qui indique lui aussi la possibilité d'une « action en communauté » reposant sur la libre association : « l'entente ». Selon le sociologue, « Il existe des complexes d'action en communauté qui, en l'absence d'un ordre ayant fait l'objet d'un accord rationnel en finalité, néanmoins 1. se déroulent effectivement comme si un tel ordre avait existé, 2. cet effet spécifique étant codéterminé par la manière dont l'action des individus se rapportent à un sens⁵ ». Il utilise, pour illustrer sa définition, des exemples de « comportements de masses » dont certains ne relèvent pas d'une entente (ou d'une « action en communauté »), et d'autres si. Ainsi, « quand, dans une rue, une masse de passants réagit à une averse en ouvrant ses parapluies, nous n'avons pas affaire à une action en communauté (mais à une action « similaire de masse »). De même, les mouvements de cohue ou de panique ne relèvent pas d'une action en communauté mais d'un « comportement conditionné par les masses ». En revanche, lorsque plusieurs individus se précipitent pour maîtriser « un ivrogne armé » - et ce, parfois en se « divisant le travail » – ou pour porter secours à un « blessé grave », alors a lieu une « action en communauté »⁶. Ce qui distingue les premières situations des

¹ *Id.*, p. 67.

² *Id.*, p. 71.

³ *Id.*, p. 17.

⁴ *Id.*, p. 290.

⁵ WEBER, Max, *Concepts fondamentaux de sociologie*, 1914, trad. J-P. Grossein, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 2016, « De quelques catégories de la sociologie de compréhension » (1913), VI. « Entente », p. 197-212, p. 197.

⁶ *Ibid.*, p. 200.

deuxièmes est *le sens réciproque* dont conviennent intuitivement les agents de l'action, sous la forme d'une « attente » (l'agent A « s'attend » à ce que les agents B, C et D agissent dans le même sens que lui). Dès lors, « l'action en entente » instaure une sorte de communauté virtuelle qui repose sur le fait qu'elle « s'oriente d'après les attentes relatives au comportement d'autrui¹».

Les exemples que donne Max Weber pourraient laisser penser que l'entente relève, comme l'entraide et la solidarité, d'un pathos et d'une intention partagée – un « amour » instinctif de la communauté qui conduirait à la protéger contre l'ivrogne armé, ou une empathie pour « l'autre » qui conduirait à venir en aide au « blessé grave ». Mais le sociologue détourne le lecteur de cette interprétation en précisant que si « les participants à une action en entente peuvent poursuivre vis-à-vis de l'extérieur un intérêt commun » - protéger, venir en aide -, « cela n'est pas nécessaire, l'action en entente n'[étant] pas l'équivalent de la « solidarité » [...]»². Pour autant, les concepts de solidarité et d'entente ont ceci de commun qu'ils désignent des modes d'organisation non coercitifs de la communauté³ – c'est-à-dire, ne se rapportant pas à l'autorité ou à la violence d'un chef qui déciderait du « projet à suivre » ou du « plan à réaliser » et de la division des tâches nécessaire pour y parvenir -, et pourraient donc s'avérer des illustrations concrètes de ce que Marx nommait « l'organisation autonome des forces sociales productives ».

Des sociétés fondées sur l'action « en entente » - qu'elle soit motivée par l'entraide, les « attentes » relatives au comportement d'autrui, des « attachements ténus⁴» ou tout autre élan spontané - existent-elles ou ont-elles existé, et sont-elles viables ? Pour l'anarchiste Pierre Kropotkine, ce fut bien « la bande » et non la famille (qui repose sur l'autorité du père) qui « fut la première forme de vie sociale⁵», où « la règle du « chacun pour tous » [était] souveraine⁶». Et il n'existe pas selon lui une civilisation humaine « qui n'ait eu sa période de communes villageoises⁷», que ce soit sous la forme guildes, de coopératives paysannes ou de libres associations religieuses, scientifiques ou littéraires. En outre, c'était selon lui sur ce modèle que reposait encore, au début du XX^e siècle, l'organisation de ce qu'il nommait les « peuples sauvages⁸» (esquimaux, aléoutes, bushmen, etc.), témoignant de ce que « la tendance à

¹ *Id.*, p. 202.

² *Id.*, p. 211.

³ Notons que l'entraide et l'action en entente ne sont pas les seuls modes d'organisation sociale non coercitifs possibles. Les « liens faibles » mis au jour par le sociologue américain Mark Granovetter (GRANOVETTER, Mark, "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, vol. 78, n°6, 1973, p. 1360-1380) jouent par exemple également un rôle déterminant dans nos sociétés (cf. GEFEN, Alexandre, LAUGIER, Sandra, *Le pouvoir des liens faibles*, *op. cit.*)

⁴ *Ibid.*

⁵ KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide*, *op. cit.*, p. 97.

⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁷ *Id.*, p. 136.

⁸ *Id.*, p. 125 : « Ce serait une fatigante répétition que de donner plus d'exemples de la vie sauvage. Partout où nous allons nous trouvons les mêmes habitudes sociables, le même esprit de sociabilité. »

l'entraide chez l'homme [...] avait été conservée par l'humanité jusqu'à l'époque actuelle, à travers toutes les vicissitudes de l'histoire¹».

Sans nous prononcer sur le contenu scientifique de ses propos, nous reconnaissons dans ces « communes villageoises » le modèle des « Républiques élémentaires », ces « petites Républiques » ayant la « forme politique du plus petit des villages² » en lesquelles Hannah Arendt avait repéré une organisation politique alternative à celle de l'État-nation d'où pourraient éclore des espaces de liberté. Qu'elles prennent la forme de districts, de Communes, de *Soviets* ou de Conseils, nous avons vu que ces expériences populaires avaient en commun, outre d'être limitées spatialement (à l'échelle de la commune), de rendre possible une organisation sociale fondée sur la participation volontaire de membres égaux. Mais, contrairement à l'entraide, qui fait reposer l'organisation sociale sur un principe éthique (et non politique) – celui d'un cosmopolitisme né de « l'amour » et de « la conscience de ne faire qu'un avec tous les êtres humains », dont il n'est malheureusement pas certain qu'il soit effectivement partagé par tous -, et contrairement à l'entente qui, ne nécessitant pas que soit fixé un intérêt commun, s'avère aussi un mode d'organisation fondamentalement non politique³, les « petites Républiques » requièrent un principe de délibération collective. Autrement dit, la libre association ne suffit pas à fonder l'« expérience d'être libre⁴ » qui réclame non seulement l'action en entente et la reconnaissance mutuelle des agents, mais aussi un espace public où doit se dérouler une délibération collective.

Dès lors, la solidarité, l'entraide ou toute autre forme d'entente reposant sur l'agir « en amateur » des agents sociaux ne risquent-ils pas, s'ils devaient s'imposer comme principal motif d'association de communautés humaines, de substituer à la soumission à l'autorité (dont procède la domination) ou à la coopération aliénante une organisation qui pourrait s'avérer tout simplement *arbitraire* ? Autrement dit, l'agir collectif « en amateur » propre au bricolage ne risque-t-il pas de conduire, par « amour » de la société ou par « désir » qu'elle prenne, par « sympathie » pour les autres ou par sentiment de « ne faire qu'un » avec eux, ou encore, par « goût » pour la libre association et par aversion à la planification attachée à la logique de l'ingénieur, à l'édification d'ordres sociétaires non pas seulement anarchiques mais apolitiques qui pourraient menacer le respect de la pluralité humaine (cette dernière exigeant que des

¹ *Id.*, p. 221.

² ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 561.

³ Ce que ne manque pas de relever Max Weber qui explique, à la fin de ses pages consacrées au concept d'entente, que la société devient politique à l'issue de « la monopolisation, au cours du développement historique, de la violence physique par l'appareil coercitif d'une espèce déterminée de société ou de communauté d'entente » (cf. WEBER, Max, *Concepts fondamentaux de sociologie*, op. cit., p. 212). Ce n'est donc pour lui que lorsque l'entente s'institutionnalise qu'apparaît une société politique.

⁴ ARENDT, Hannah, *De la Révolution*, op. cit., p. 353.

institutions et des instances délibératives rendent possible la représentation et la réalisation d'une égalité et d'une différence relatives¹) ?

2.3. « Ne pas être tellement gouverné »

Une chose est sûre : le chemin du bricolage semble nous avoir ramenés à la question de « l'attitude critique » posée par Michel Foucault comme celle de « comment ne pas être *tellement* gouverné ?² ». En effet, qu'il se rapporte à la relation pratique aux choses et aux autres vivants (humains et non humains), à la production par les « forces sociales » ou à l'organisation du « corps social », il se présente à l'évidence comme une « attitude critique » à part entière. Une attitude qui semble cependant moins relever d'une résistance à l'ordre établi ou d'une contestation frontale de « ce qui fait autorité » que d'une *ruse* permettant de les *détourner* constamment en composant et recomposant sans cesse avec eux de nouveaux « arrangements ». Par cet incessant mouvement de composition et de recomposition - dont nous avons remarqué qu'il pouvait faire émerger une praxis instituant des formes sociales qui ne s'arrêteraient jamais à un « ordre » institué -, le bricolage pourrait, en définitive, établir un rapport pratique au pouvoir qui s'apparente à ce que Claude Lefort (1924-2010) a nommé une citoyenneté « sauvage ».

Adoptant, dans le sillage de Machiavel³, l'hypothèse d'une primauté du social (les personnes, leurs humeurs, leurs conditions de vie, leurs modes d'organisation, leurs débats, leurs luttes) sur le politique (régimes, modes de gouvernement, vie institutionnelle), Claude Lefort a posé, dans *L'invention démocratique* (1982)⁴, le principe selon lequel, la démocratie s'instituant par des voies « sauvages » sous l'effet de revendications du « peuple » à ne pas être opprimé et à ne pas être commandé⁵ (autrement dit, à « ne pas être tellement gouvernés »), elle devait, pour se maintenir sans céder à l'attrait du « Pouvoir de l'Un⁶ » (c'est-à-dire, celui d'une société unifiée et définitivement instituée), laisser l'antagonisme social et les conflits traverser la société. Ce faisant, la démocratie pourrait selon lui, par un retour continué sur elle-même, rester ouverte à « l'invention » du social et de l'historique. Contre le postulat révolutionnaire selon lequel « la conquête de l'appareil d'État par les dominés ou tel parti qui les guide, et l'utilisation de ses

¹ Tel est, selon Hannah Arendt, le sens du terme grec d'*isonomia*, qu'elle place au cœur de sa réflexion sur le politique (cf. ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, « Le sens de la politique », p. 188-243, p. 208).

² FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 37. Je souligne.

³ LEFORT, Claude, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1972, 1986.

⁴ LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, rééd. 1994.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ *Id.*, p. 83 : « Il faut bien plutôt consentir à penser et agir dans les horizons d'un monde où s'offre la possibilité d'une déprise de l'attrait du Pouvoir et de l'Un, où la critique continuée de l'illusion et l'invention politique se font l'épreuve d'une indétermination du social et de l'historique. »

ressources à leur profit, créerait les conditions d'une abolition de la domination¹» - postulat dont il pointe l'angle mort qu'est la servitude volontaire² -, le philosophe avance alors la thèse d'une démocratie qui se réinventerait sans cesse, sous l'effet d'une citoyenneté se créant continuellement dans le mouvement de découverte et d'instauration de nouveaux droits.

Sans discuter sa thèse, retenons de sa démarche trois principes qui pourraient éclairer la spécificité de la modalité opératoire du bricolage rapportée à la vie politique. Le premier est celui d'un « jeu » incessant entre des *pratiques sociales instituanes* – chez Claude Lefort, il s'agit de « l'ouvrage du conflit³» et de la revendication illimitée de nouveaux droits ; avec le bricolage, il s'agirait plutôt de multiples tactiques d'insubordination (braconnages quotidiens, recyclage, glanage, tâtonnement, entraide, etc.) -, un « jeu » entre des pratiques sociales instituanes, donc, et un ordre institué (société, gouvernement, modèle productif et économique, etc.). Le deuxième est celui de l'effort, requis par une société dont on admet qu'elle ne possède pas sa définition et qu'elle reste aux prises avec son invention, de « lire dans le présent les lignes de chance⁴» qui s'indiquent, pour le philosophe, dans la défense des droits acquis et la revendication des droits nouveaux, et pour la critique interstitielle, dans les îlots, les « petites unités » de monde commun plus viable et désirable que des pratiques bricoleuses pourraient faire surgir çà et là.

Enfin, le troisième principe qui pourrait éclairer la portée du bricolage sur la vie politique, est une *méfiance absolue à l'égard du pouvoir*, qui rapproche la « démocratie sauvage » de « l'anti-pouvoir⁵» en lequel John Holloway a décelé une manière de changer le monde sans prendre le pouvoir. Avec le bricolage, cette méfiance pourrait se manifester davantage par une sorte de radicale indifférence. En effet, nous avons vu que le bricolage pouvait libérer une forme d'agir dont la puissance ne se confond pas avec l'accomplissement mais consacre un geste qui relève d'un détachement ou d'un désintérêt à l'égard de toute finalité arrêtée de l'action (y compris donc, à l'égard de la prise du pouvoir) plus que d'une résistance ou d'une désobéissance. Comme s'il ne s'agissait pas tant, pour les « bricoleurs dans l'incurable », de déployer des stratégies d'opposition au pouvoir que « d'échapper » constamment au gouvernement en « s'exilant » par des tactiques capables d'instaurer des « ailleurs » du pouvoir.

Mais le principe d'un incessant mouvement articulant les forces sociales instituanes et la forme jamais totalement instituée de la société, celui de la recherche perpétuelle de nouveaux

¹ *Id.*, p. 77.

² *Id.*, p. 81 : L'auteur évoque « cet étonnant retournement de la liberté en servitude – la servitude volontaire, selon l'expression si forte de La Boétie [...] » qui pose selon lui les limites de « l'idée d'une transformation de la société par des mouvements attachés à l'autonomie [des luttes] » (p. 77).

³ LEFORT, Claude, *Le travail de l'œuvre*, op. cit., p. 733

⁴ LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*, op. cit., p. 83.

⁵ HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., « La réalité matérielle de l'anti-pouvoir », p. 219-245.

espaces de liberté conquis à l'intérieur des interstices du système, et enfin celui d'une esquive permanente à l'égard du pouvoir ne trahissent-ils pas, en introduisant une « mise en désordre » incessante de l'ordre des choses, le concept originel du bricolage dont nous avons vu qu'il consistait en une mise en ordre provisoire du chaos du monde ? Voilà qui nous ramène à la question de l'arbitraire et de l'apolitisme que pourrait receler le bricolage. Essayons de la démêler en observant trois des manifestations de ces principes : la débrouille, cet art de « s'arranger » avec les institutions et parfois même avec la légalité, qui pourrait s'avérer une manière de « faire sans » le pouvoir ; l'articulation du travail, de l'œuvre et de l'action, qui pourrait être une manière concrète de faire surgir des petits espaces de liberté à l'intérieur de l'ordre établi ; et enfin la place accordée dans l'action au hasard, qui pourrait se révéler une condition de libération de la puissance émancipatrice de l'agir humain.

La débrouille, ou l'art de « faire sans »

Par son étymologie, le bricolage se rattache explicitement à la ruse. Dérivant des termes *bricola* et *brigole* puis *bricole* (qui signifiaient « catapulte »), il a changé de sens à la Renaissance (la catapulte devenant obsolète), pour prendre celui de « moyen détourné, habile ». C'est cette signification qui a inspiré à Claude Lévi-Strauss la métaphore qui oppose l'usage de « moyens détournés » dont disposent les peuples dits primitifs aux moyens sur-mesure de « l'homme de l'art¹», du scientifique et plus largement de « l'homme moderne ».

Et c'est en effet par ce « détournement habile » que se manifestent les tactiques bricoleuses que sont le braconnage, le recyclage, le glanage ou la grappille. Or, ce détournement questionne le rapport du bricoleur à la légalité. Nous l'avons déjà remarqué avec le glaneur d'Agnès Varda qui déclare que « c'est autorisé sans trop l'être... disons que c'est pas illégal ». Sous couvert du doute - les droits du glanage et de la récupération étant effectivement flous pour les non-juristes -, le glaneur fait mine d'éviter une question importante : le glanage, et plus largement le bricolage, engagent-ils sur un chemin « hors la loi » ? Le bricolage mène-t-il à des pratiques transgressives et illégales ? Si oui, comment justifier ce qui pourrait apparaître alors comme une doctrine de l'inservitude volontaire ? Le bricolage se réclame-t-il du principe de désobéissance civile, dont nous avons vu qu'il pouvait pallier les rigidités d'une société et changer effectivement les choses pour des minorités organisées et unies par la volonté de s'opposer à des lois ou à une politique gouvernementale estimées injustes, obsolètes ou inopportune ? Ou bien s'en distingue-

¹ LEVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », *op. cit.*, p. 30 : « De nos jours, le bricoleur reste celui qui œuvre de ses mains, en utilisant des moyens détournés, par comparaison avec ceux de l'homme de l'art. ». Notons toutefois que Claude Lévi-Strauss évoque une autre étymologie du mot « bricolage ». Selon lui, bricoler « s'appliquait au jeu de balle et de billard, à la chasse et à l'équitation, mais toujours pour évoquer un mouvement incident : celui de la balle qui rebondit, du chien qui divague, du cheval qui s'écarte de la ligne droite pour éviter un obstacle. »

t-il dans la mesure où, contrairement à la désobéissance civile, il ne revendique pas de projet oppositionnel explicite ? C'est ce que pourrait suggérer l'évocation d'une autre pratique associée à la méthode du bricolage, qui est celle de « la débrouille ».

« La débrouille », écrit Sylvie Ayimpam dans l'ouvrage issu de la thèse d'ethnologie qu'elle a consacrée à l'étude du « commerce informel » à Kinshasa¹, c'est « cet art de se tirer d'affaire, de faire face à la crise, de bricoler, de trouver des solutions avec ce qu'on a sous la main, un art dans lequel les Kinois ont développé une expertise particulière ». Plutôt que de voir seulement, dans les activités économiques échappant au contrôle des institutions (et donc, illégales) une pratique frauduleuse préjudiciable au développement économique et à la maturité politique de la république démocratique du Congo, la chercheuse en souligne les vertus sociales et politiques, dans une société par ailleurs en crise et corrompue. À partir de la description et de l'analyse des « dispositifs microsociaux » qui permettent aux « citoyens-commerçants » d'approvisionner la ville aussi bien que de subvenir à leurs besoins, elle pointe l'ambivalence des stratégies de coopération et de solidarité contraintes par la précarité, et éclaire la dimension socialisante d'une « petite économie urbaine » (achat et vente de produits frais, confection et vente de bijoux, de sacs, de vêtements, etc.) qui repose principalement sur les femmes. Soulignant la dimension émancipatrice des liens informels permis notamment par l'usage des réseaux sociaux, elle pose l'hypothèse d'une réinvention possible, par « la débrouille », des formes de régulation et, finalement, des codes et des normes sociales du pays, allant jusqu'à suggérer qu'elle pourrait participer à sa souhaitable « dynamique de transformation » économique et politique.

Avant d'évoquer les questions soulevées par ses observations, remarquons que la thèse d'ethnologie portant sur les « Nana Benz » de Lomé, au Togo, soutenue en 2020 par Charlotte Vampo les confirment en partie². En effet, sans s'intéresser directement à l'économie de la débrouille – le terrain de Charlotte Vampo porte sur l'activité d'entrepreneure d'une trentaine de femmes d'affaires loméennes –, elle relève, comme l'avait fait Sylvie Ayimpam avec les habitantes de Kinshasa, la dimension émancipatrice d'un travail, pour partie caché (aussi bien de leurs maris que des institutions), des habitantes de Lomé. Mais, soulignant l'ambivalence du processus – l'entrepreneuriat se révélant aussi, au bout du compte, une manière de se conformer à l'ordre néolibéral –, elle utilise le terme d'« émancipation accommodante » pour qualifier un

¹ AYIMPAM, Sylvie, *Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux*, Paris, Karthala, 2014.

² VAMPO, Charlotte, *Itinéraires de réussite de cheffes d'entreprise contemporaines au pays des « Nana Benz » de Lomé (Togo). Du modèle de l'empowerment des femmes par le marché à l'étude des rapports sociaux de sexe*, Thèse de doctorat d'ethnologie sous la direction d'Olivier Leservoisier, Université Paris Cité, ED 624, Sciences des Sociétés, 3 mars 2020. Précisons que Le terme « nanas en Mercedes-Benz » remonte aux décennies 1960-1980, durant lesquelles des femmes d'affaire togolaises se sont lancées dans le commerce de pagnes en wax.

processus qui se déroule en quelque sorte « sous les radars » des hommes (les maris, les frères) aussi bien que du pouvoir, et donc sans heurts, mais aussi sans rupture.

Bien qu'ayant travaillé sur des sujets et des problématiques différentes, Sylvie Ayimpam et Charlotte Vampo ont selon nous en commun d'avoir mis au jour l'efficacité de pratiques, si ce n'est critiques – il manque pour cela un socle théorique aux démarches qu'elles décrivent –, du moins subversives et à visée émancipatrice, puisqu'il s'agit, pour les adeptes de la débrouille, de « se tirer d'affaire » et de « faire tourner » la ville en s'autonomisant des institutions et des élites corrompues, et, pour les entrepreneuses Loméennes, de sortir de la sphère domestique et d'obtenir une indépendance financière à partir de laquelle faire l'expérience de l'autonomie. Dans les deux cas, c'est par des « moyens détournés et habiles » que les agentes parviennent à « s'arranger » avec des institutions ou des dispositifs de domination qu'elles ne remettent pas directement en cause mais qu'elles contournent : elles « font sans », en quelque sorte.

Mais, dans les deux cas, leur démarche n'est pas sans poser de problème. Charlotte Vampo pointe elle-même la faiblesse d'une « émancipation accommodante » qui repose sur un choix osé - devenir une femme entrepreneuse au Togo - mais non transgressif, qui finit selon elle par perdre sa charge féministe dans sa conformité à l'idéologie entrepreneuriale. Nous reconnaissons dans ce qu'elle décrit, outre le carcan de l'idéologie conservatrice de l'indépendance, le puissant mécanisme de captation de la critique du néolibéralisme et la vulnérabilité particulière de la critique réformiste. Quant à l'analyse de Sylvie Ayimpam, elle ne doit pas faire oublier que le secteur de « l'économie informelle » emploie à l'heure actuelle près de la moitié de la main-d'œuvre mondiale¹ dans des conditions que l'Organisation Internationale du Travail (OIT) et l'Agence Française de Développement (AFD) ont qualifiées de « non décentes²» (puisqu'il n'y a pas de garantie de revenus pour les travailleurs et sans respect des droits sociaux et humains minimums). En outre, elle n'explicite pas la question de l'illégalité dans laquelle la débrouille place celles et ceux qui y ont recours. Qu'est-ce qui distingue une travailleuse au noir du marché de Kinshasa d'un simple délinquant ? L'état de crise et de corruption généralisée du pays justifie-t-il que l'on considère ces pratiques comme des formes de désobéissance civile ? Elle ne le précise pas. Enfin, si les deux chercheuses dégagent les possibilités émancipatrices contenues dans des pratiques de contournement des normes et des institutions, leurs travaux portent sur un petit nombre d'individus qui parviennent à « tirer leur épingle du jeu » tandis que la majorité de leurs concitoyens demeure prisonnière d'institutions injustes, d'élites corrompues ou d'un système

¹ Source : « Le travail décent, un enjeu mondial », *Le Monde*, 24 mai 2019.

² L'indignité des conditions de travail d'une majorité de travailleurs dans le monde a été pointée par l'OIT et l'AFD, réunies à Paris en mai 2019, à l'occasion d'une conférence intitulée « Emplois décents et lien social : un enjeu démocratique mondial ».

patriarcal. Dès lors, ces pratiques ne relèvent-elles pas davantage d'un « sauve-qui-peut » individuel expérimenté par des « passagers clandestins¹ » que d'une praxis interstitielle ? Et, dans l'hypothèse où leurs « combines » se verraient un jour reconnues et régularisées - et donc, généralisées à l'ensemble de la population, faisant ainsi triompher ponctuellement le social instituant sur la société instituée -, une telle institutionnalisation ne consisterait-elle pas à justifier et à valider ce que Claude Lefort pointe comme « des intérêts de bande² » ?

Là encore, nous laisserons ouvertes ces questions qui nous alertent sur les écueils de ce qui aurait pu apparaître comme une insubordination « douce » (car arrangeante, bon enfant et sans heurts), et qui pourrait finalement renfermer les dangers du séparatisme et du clientélisme. Ce qui manque à ces expériences bricoleuses étant peut-être la même chose que ce qui manque aux libres associations fondées sur l'entente et l'entraide pour être reconnues comme des « petites Républiques », à savoir une délibération collective. Comment politiser et démocratiser des pratiques bricoleuses ? À quelles conditions les espaces de liberté grignotés dans les interstices du système par des agentes et des agents qui choisiraient de s'émanciper au moyen de tactiques subversives plutôt que par une stratégie d'affrontement avec le pouvoir peuvent-ils s'avérer des expériences politiques à part entière ?

Réunir subversivement travail, œuvre et action

Au-delà de leurs écueils, les expériences de débrouille pointent selon nous l'importance, dans les liens et dans l'organisation sociale ordinaires, de pratiques qui, sans être tout à fait illégales, relèvent du « non officiel » ou encore de « l'informel ». Le fait qu'elles surgissent dans le contexte du travail n'est peut-être pas anodin. Car, en rassemblant dans un même espace (marché, bureau, usine, atelier, etc.) des individus qui ne sont pas familiers les uns des autres et qui, forts de leurs savoirs professionnels et de leurs capacités propres, doivent *agir* (produire, certes, mais pas seulement : former, réparer, délibérer, etc.) en « composant » et en « faisant avec » les autres travailleurs pour mener à bien leur projet collectif, le travail se prête à des expériences sociales particulièrement « bricoleuses » et donc, potentiellement émancipatrices ?

La remarque n'est pas intuitive, tant la théorie critique a observé, depuis Marx, que le travail était le lieu de l'exploitation et de l'aliénation humaines. Pourtant, nul travailleur, aussi surveillé et « tâcheronisé » soit-il, ne peut ignorer que son travail est *aussi toujours* l'occasion de pratiques

¹ Sur le concept de « passager clandestin » (*free-rider*), voir OLSON Mancur, *Logique de l'action collective*, 1971, trad. M. Levi, Paris, Puf, 1987.

² LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 174 : « Pouvoir politique circonscrit, localisé dans la société, en même temps qu'instituant, il est exposé à la menace de s'abîmer dans la particularité, d'exciter ce que Machiavel jugeait plus dangereux que la haine, le mépris ; comme ceux qui l'exercent ou y aspirent sont exposés à la menace de prendre figure d'individus ou de bandes simplement occupées à satisfaire leurs appétits. »

« buissonnières ». Du bavardage à la machine à café à la grève, en passant par la procrastination, les blagues, les coups de mains au débotté, la flânerie¹ ou la pratique de la perruque, le travail est *toujours aussi* le lieu de détournements quotidiens. Des détournements à l'occasion desquels s'expérimentent des liens et des modes d'association informels, dont certains peuvent s'avérer particulièrement riches, réjouissants ou subversifs. Si bien que le lieu de travail peut selon nous se présenter, à l'occasion, comme un « espace public² » à part entière, c'est-à-dire comme une scène où apparaissent fugitivement non plus seulement des travailleurs mais tantôt des *spectateurs* et tantôt des *acteurs* capables, par les liens informels qu'ils nouent et par les actions spontanées qu'ils engagent, de libérer, par leur interprétation des consignes ou la réalisation détournée de leur « tâche », un agir collectif émancipateur.

Notre hypothèse est que, pour qu'un tel agir se substitue vraiment au travail aliéné, il faut que puissent être réunies les dimensions productives, sociales et politiques du bricolage, de même que les trois dimensions de l'action distinguées par Hannah Arendt : le travail, comme activité cyclique qui conditionne le rapport humain à la vie biologique ; l'œuvre, comme processus de fabrication par lequel les êtres humains construisent un monde plus stable qu'eux-mêmes ; et enfin l'action, comme activité engageant la parole et les gestes par laquelle les hommes et les femmes s'inscrivent dans la pluralité humaine.

Existe-t-il, dans l'histoire ou dans l'époque actuelle, des exemples d'apparition de « gestes totaux » de cet ordre-là ? Ce fut le cas selon nous de l'expérience menée par le designer, architecte et penseur libertaire britannique William Morris (1834-1896) et les artisans de ses ateliers de fabrication de tapisseries. Fondés sur le modèle coopératif dans le but de démontrer et de concrétiser la portée politique de la beauté, ses ateliers, qui avaient pour ambition de « libérer la main et les esprits des hommes pour la production et la sauvegarde de la beauté de la vie³ », permettaient à ceux qui y travaillaient d'exprimer leur créativité et de s'accomplir personnellement tout en participant à une œuvre collective sensée rendre le monde meilleur.

Dans les années 1970, l'expérience d'autogestion menée dans l'usine horlogère Lip de Besançon a constitué un geste total du même ordre⁴. Et de nos jours, certaines coopératives poursuivent le projet, par la mise en commun du capital et des bénéfices ainsi que la mise en

¹ En 1913, Frederick W. Taylor dénonçait la « flânerie systématique » de ses ouvriers, pratiquée selon lui avec l'intention délibérée de tenir leur patron dans l'ignorance de la vitesse à laquelle on peut faire un travail (cf. TAYLOR, Frederick W., *La Direction des ateliers*, 1913, trad. L. Descroix, Paris, 1919).

² Sur la notion d'« espace public », voir GÖLE, Nilüfer, RECHTMAN, Richard, LAUGIER, Sandra et COHEN, Yves, *Revendiquer l'espace public*, op. cit. Plus qu'à la métaphore habermassienne d'un « espace communicationnel » entre personnes raisonnables (cf. HABERMAS, Jürgen, *L'Espace public. Archéologie de la publicité dans la dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. de Launay, Paris, Payot, 1978), nous retenons l'idée arendtienne d'un espace concert où les humains pluriels peuvent se rencontrer et délibérer collectivement.

³ MORRIS, William, *L'art en ploutocratie*, 1883, Paris, La République des Lettres, 2012.

⁴ REID, Donald, *L'affaire Lip*, 1968-1981, 2018, trad. H. Chuquet, Rennes, PU Rennes, 2020.

œuvre de processus de délibération démocratiques qui élargissent l'expérience du travail à l'œuvre et à l'action, d'émanciper les hommes et les femmes *par* le travail (et non, comme le propose une partie de la critique, de les émanciper *à l'égard* du travail¹). C'est peut-être aussi, bien que leur intentionnalité critique soit moins marquée, ce que réalisent les ouvriers qui perruquent ou les adeptes de la débrouille, qui articulent le travail et l'œuvre et associent les dimensions sociales et productives du bricolage dans leurs expériences d'autorégulation des modes de production et d'organisation. À ceci près que nous avons noté que leur geste ne pouvait pas tout à fait être qualifié d'émancipateur car, pour que ces pratiques ouvrent des espaces de liberté qui seraient comme des « petites Républiques » ou encore des « zones refuge² » où se manifesterait à la fois une créativité individuelle et collective, une association autonome et une organisation libre de la vie communautaire, il faut qu'elles comportent une dimension politique.

Dès lors, si la charge ou la visée politique n'est pas portée originellement par les travailleurs lorsqu'ils s'engagent dans leur projet (comme cela a été le cas de Morris et de ses artisans ou des ouvriers de l'usine Lip, par exemple), comment espérer qu'elle apparaisse et transforme ainsi l'expérience du travail en une praxis interstitielle à part entière ? La réponse ne peut provenir selon nous que de la situation, c'est-à-dire du contexte dans lequel les travailleurs et, plus largement, les agents sociaux pourraient, par moment, découvrir sur leur lieu de travail ou sur d'autres lieux de vie, « la constellation de la fortune où le monde s'ouvre ».

C'est ce qu'il se passe dans les ZAD, ces zones où s'articule le travail (entretien de potagers, de forêts, construction d'abris, etc.), l'œuvre (petit artisanat, expériences artistiques) et l'action (revendications militantes, délibération, institutionnalisation de la vie communautaire). Des « zones » qui ne surgissent pas n'importe où et n'importe quand, mais sur des territoires qui, *à un moment donné*, doivent être défendus. C'est aussi selon nous ce qui se manifeste dans la rue quand surgit une barricade. En effet, qu'est-ce qu'une barricade ?

« À l'entrée d'une rue étroite, un omnibus est couché les quatre roues en l'air. – Un tas de paniers qui ont peut-être servi à emballer des oranges s'élève à droite et à gauche, et derrière, d'entre les jantes des roues et des ouvertures, de petits feux luisent, de petits nuages de fumée bleuissent à chaque seconde³ ».

¹ ARENDT, Hannah, « Travail, œuvre, action », *op. cit.*, p. 9 : « Le but de la révolution, chez Marx, n'est pas simplement l'émancipation des classes laborieuses, mais l'émancipation de l'homme à l'égard du travail. »

² L'anthropologue américain James C. Scott désigne par « zone refuge » les communautés situées dans la « Zomia », cet espace montagneux qui traverse cinq pays d'Asie du Sud-est dont il remarque qu'il échappe pour partie au contrôle des États-nations, cf. SCOTT, James C., *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, 2009, trad. N. Guilhot, F. Joly et O. Ruchet, Paris, Seuil, 2013.

³ BENJAMIN, Walter, *Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 163. L'auteur cite Gaëtan Niépovié (cf. NIÉPOVIÉ, Gaëtan, 1840, *Études physiologiques sur les grandes métropoles de l'Europe occidentale*, Hachette Livre/BNF, Paris, 2016).

Qu'est-ce que cette construction réalisées avec les « moyens du bord » - un omnibus qui a perdu son usage de mode de transport pour revêtir celui de bouclier, d'abri et de mirador, et des paniers qui ne servent plus à emballer des oranges mais qui sont devenus les « briques » de fortifications de fortune -, si ce n'est un bricolage ? Et même peut-être « l'idéal-type » d'un bricolage relevant d'un « geste total » et recouvrant, par conséquent, une praxis émancipatrice. Car la barricade est une production collective réalisée par une action « en entente » à partir d'objets trouvés dans la rue et détournés de leur usage pour servir de matériaux à une œuvre défensive permettant à des combattants de rue - manifestants, communards, révolutionnaires - de tenir leur position face aux forces de l'ordre. En réunissant les dimensions productives, sociales et politiques du bricolage, elle réconcilie dans un même geste les trois formes d'agir distinguées par Hannah Arendt. Elle est un travail à part entière, car elle engage la survie de celles et ceux qui s'y livrent et qui doivent constamment, sous le feu ou les coups de l'armée ou de la police, la réparer et la fortifier. Certes, ce travail n'est pas rémunéré : c'est un travail d'amateur, un « travail non salarié mais passionné¹ » (mais peut-être est-ce aussi dans l'abandon de « l'opposition de l'économique et de l'extra-économique, de l'intérêt et de la gratuité, du travail et du loisir² » que se joue la possibilité d'un agir émancipateur ?). La barricade est aussi une œuvre, non seulement en tant qu'objet fabriqué, mais aussi dans la mesure où celles et ceux qui l'érigent espèrent qu'elle leur survivra (en protégeant leurs camarades si eux-mêmes sont amenés à mourir ou à se faire interpellé). Enfin, la construction d'une barricade est une action politique qui surgit dans un contexte insurrectionnel, et dont l'histoire peut garder la mémoire³. Ainsi, la construction de barricades comme l'implantation de ZAD constituent des gestes, non seulement « bricoleurs » (puisqu'ils font des « des structures au moyen d'événements⁴»), mais « totalement bricoleurs » et donc, selon nous, très potentiellement émancipateurs.

Mais de tels gestes peuvent-ils donner lieu à des expériences sociales durables ? Cette question renvoie au problème de l'institutionnalisation des expériences sociales spontanées. Sans doute, pour conserver et pérenniser leur geste « total », leurs protagonistes doivent-ils, comme c'est le cas des ZAD, veiller à *formaliser* (c'est-à-dire, « institutionnaliser ») leur association (sur le modèle « conseiliste », par exemple). Quant à la durée de vie des barricades, elle est nécessairement corrélée à celle de l'événement – révolte, émeute, grève - auquel elle

¹ *Ibid.*, p. 164 : « La construction des barricades apparaît chez Fourier comme exemple de « travail non salarié mais passionné ». »

² HABER, Stéphane, *Penser le néo-capitalisme*, *op. cit.*, p. 309.

³ Ainsi en est-il de la « barricade des Fédérés construite par Gaillard père » immortalisée par les photographies de A. Lièbert en 1871, dont Walter Benjamin conserve la référence (cf. *Id.*, p. 161).

⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude, « La science du concret », *op. cit.* p. 37 : « Nous avons distingué le savant et le bricoleur par les fonctions inverses que, dans l'ordre instrumental et final, ils assignent à l'événement et à la structure, l'un faisant des événements (changer le monde) au moyen de structures, l'autre des structures au moyen d'événements [...]. »

n'est pas destinée à survivre. Dès lors, peut-on imaginer que des expériences aussi éphémères et marginales se multiplient, et peut-on placer en elles l'espoir de reconquérir progressivement des espaces d'autonomie dans les interstices du système ? Peut-on imaginer qu'émergent un jour massivement, à la suite d'« incidents déclencheurs¹» capables de changer le contexte, des « zones refuge » où s'expérimenterait, dans les espaces publics aussi bien que les bureaux, les usines ou les tiers-lieux, la puissance d'un agir émancipateur ? Nous pouvons l'espérer, sans que rien ne garantisse que cela puisse effectivement arriver.

En attendant, la mise en œuvre au quotidien de ce que nous avons désigné comme l'éthique du tâtonnement pourrait peut-être déjà être une manière de faire surgir des oasis bricoleuses au milieu du désert productiviste et utilitariste. En essayant de « faire avec », en refusant de viser de résultats univoques, en se contentant de ce qui est « suffisamment bon » et en cherchant moins à produire qu'à prendre soin et à prendre en charge « ce qui est déjà là » (objets, déchets, êtres vivants, rebuts du passé, etc.), peut-être les travailleurs que nous sommes toutes et tous pourraient-ils d'ores et déjà tenter de mener une sorte de « guérilla du désert » faite d'incessants combats contre le cadre moyens/ fins dont procède l'ordre établi ?

Mais comment croire que des oasis pourraient avoir raison du désert ?

Au hasard des rencontres

Disons que, sans avoir beaucoup de chances d'y parvenir, elles en ont plus en tout cas que les « tempêtes de sable²» qui le menacent aujourd'hui, si ce n'est sous la forme de mouvements totalitaires, du moins sous celle de mouvements réactionnaires (identitaires, religieux, autoritaires, etc.). Nous étant détournés de tout « solutionnisme » technologique (épistocratie, gouvernance algorithmique, dictature verte, transhumanisme), aussi bien que de tout héroïsme (« grand soir », sauvetage urgent, édification immédiate d'un « nouveau monde ») - deux modalités d'action dont nous remarquons maintenant, avec le biologiste et prix Nobel (1965) de physiologie et de médecine Jacques Monod (1910-1976), qu'elles pourraient s'apparenter, dans leur inlassable effort pour nier la contingence de la vie comme des affaires humaines, à des religions³ -, nous étant détournés de toute solution prétendant mettre un terme aux problèmes de l'humanité, c'est à cette faible consolation que nous nous en tiendrons.

¹ GÖLE, Nilüfer, RECHTMAN, Richard, LAUGIER, Sandra et COHEN, Yves, *Revendiquer l'espace public*, *op. cit.*, p. 46.

² ARENDT, Hannah, « Le désert et les oasis », *op. cit.*, p. 300 : « Le plus grand danger est qu'il y ait des tempêtes de sable dans le désert, que le désert ne soit pas toujours calme comme un cimetière où, en fin de compte, tout reste possible, mais qu'il puisse déclencher par lui-même un mouvement. Ces tempêtes sont les mouvements totalitaires, dont la caractéristique majeure est d'être extrêmement bien adaptées aux conditions du désert. »

³ MONOD, Jacques, *Le hasard et la nécessité*, *op. cit.*, p. 63 : « Toutes les religions, presque toutes les philosophies, une partie même de la science, témoignent de l'inlassable, héroïque effort de l'humanité niant sa propre contingence. »

Mais défendre une option dont nous convenons qu'elle a de faibles chances de changer l'ordre des choses revient-il à confier au hasard, cette « occurrence incertaine d'un événement futur¹», le soin de faire émerger une praxis transformatrice ? Sans doute préconiser le bricolage pour méthode suppose-t-il en tout cas de laisser toute sa place à l'imprévisibilité qui caractérise aussi bien l'agir humain que ses conditions d'émergence. Agir et conditions d'émergence dont il s'agit d'admettre en définitive que, ne se distinguant pas fondamentalement de la dynamique aléatoire du vivant, ils ne peuvent contredire « le caractère fortuit dans lequel baigne la réalité²».

Au cours des dernières années de sa vie, Louis Althusser (1918-1990) a élaboré une théorie philosophique énoncée dans des pages parfois énigmatiques, mais dont l'explicitation pourrait nous aider à préciser le rapport que le bricolage pourrait entretenir avec cette irréductible indétermination. Il s'agit de ce qu'il a nommé le « matérialisme de la rencontre³», qui désigne selon lui un courant philosophique longtemps passé inaperçu, ou plutôt « refoulé » car jugé trop dangereux : un courant « souterrain » réunissant Épicure, Lucrèce, Machiavel, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx, Heidegger, et jusqu'à Wittgenstein et Derrida. Sans discuter le bien fondé d'un rapprochement aussi syncrétique (mais dont nous pouvons observer qu'il réunit en effet une partie des auteurs sur lesquels nous nous sommes nous-mêmes appuyés), nous reconnaissons dans ce matérialisme pensé sous la condition d'une ontologie de la contingence de la « rencontre » (qui évite le monde de tout substantialisme et de toute nécessité première), une possible « assise » philosophique du bricolage.

Précisons que c'était le marxisme que Louis Althusser espérait doter d'une « assiette philosophique⁴» au moment où cette tradition critique, comme la pensée critique en général, entraient, en même temps que le monde « mondialisé », dans la crise d'où nous avons vu qu'ils n'étaient toujours pas sortis. Le matérialisme de la rencontre visait alors à penser l'écart entre une tâche politique nécessaire (« changer le monde ») et ses conditions de réalisation possibles et pensables mais néanmoins aléatoires car inscrites sur « le fond d'instabilité de toute chose qui se manifeste dans le déchaînement des éléments⁵». Elle visait, autrement dit, à penser la crise et les moyens théoriques et pratiques d'introduire dans le monde des points d'hérésie et de rupture, en opposant à l'idéalisme (selon lequel le monde rationnel suit un cours immuable) aussi bien qu'au matérialisme historique (selon lequel le cours du monde doit changer conformément à une

¹ DESROSIÈRES, Alain, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, 1993, Paris, La Découverte, 2010, p. 61.

² ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme. op. cit.*, p. 670 : « Ce que les masses refusent de reconnaître, c'est le caractère fortuit dans lequel baigne la réalité. »

³ ALTHUSSER, Louis, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock/Imec 1995, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », 1982, p. 539-580.

⁴ BOURDIN, Jean-Claude, « La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Althusser », *Multitudes*, 2005/2, n°21, p. 139-147.

⁵ *Ibid.*

finalité rationnelle déterminée) un matérialisme compatible avec le mouvement perpétuel du monde compris comme celui d'« une causalité mécanique sur fond d'indétermination¹».

C'est à Épicure (IV^e siècle av. J.-C.) que remonte cette vision de l'Être comme résultant d'une infime *déviatio*n – ce que le philosophe nomme *clinamen* – par laquelle les atomes qui tombaient jusqu'alors parallèlement dans le vide auraient été amenés de façon contingente à se « rencontrer », donnant ainsi naissance au monde qui apparaît dès lors, non comme un fait accompli mais comme « l'accomplissement du fait² » : un « accident cosmique³ », une « rencontre », précisément. Autrement dit, le matérialisme de la rencontre soutient une ontologie du désordre, l'origine de l'Être étant située en deçà de tout assemblage et de toute ordonnance. Ce faisant, il fonde une philosophie éloignée de toute théologie aussi bien que de toute téléologie du monde (et, par extension, de toute acception finaliste de l'évolution biologique, du progrès ou de l'histoire), qui résonne avec l'incessante composition et recomposition *après coup* (après la « rencontre ») et *contrainte* par des lois de causalité (qui surviennent « une fois la structure de l'être constituée⁴ ») dont procède le bricolage.

La quasi-totalité de l'œuvre d'Épicure ayant disparu, c'est à Lucrèce (I^{er} siècle av. J.-C.) que l'on doit la restitution et la transmission de cette ontologie qui fait reposer l'origine des choses, non pas sur les atomes, mais sur leur rencontre aléatoire. Autrement dit, sur du vide⁵ qui le serait resté si une « infime déviation des atomes » n'avait pas rendu possible leur « rencontre » inopinée, décrite par le poète latin comme « la perpétuelle expérimentation de toutes sortes d'assemblages⁶ ». Il est troublant de remarquer à quel point cette ontologie semble compatible avec l'évolution du vivant telle qu'elle peut se concevoir aujourd'hui, comme un « superbe bricolage » qui composerait et recomposerait d'infimes mutations sur le long terme. Et il est fascinant de constater qu'elle est fidèle à ce que nous savons désormais de l'ontogénèse moléculaire, dont Jacques Monod constatait dans les années 1970 qu'on connaissait « des centaines de séquences » et que « de ces séquences, et de leur comparaison systématique aidée des moyens modernes d'analyse et de calcul, on pouvait déduire la loi générale [qui n'était autre que] celle du hasard⁷ ».

¹ *Id.*

² ALTHUSSER, Louis, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *op. cit.* p. 542.

³ GOULD, Stephen Jay, *La vie est belle*, *op. cit.*, p. 46.

⁴ BOURDIN, Jean-Claude, « La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Althusser », *op. cit.* : « Une fois une certaine structure de l'être constituée, celle-ci assigne à ses éléments leur place, leur relation et leur fonction, selon une causalité nécessaire qui les lie à jamais, les rend connaissables et susceptibles d'être subsumés sous des lois. »

⁵ LUCRÈCE, *La nature des choses*, *op. cit.*, p. 65 : Le poète présente l'origine comme « une incessante agitation des atomes dans l'immensité du vide. »

⁶ *Ibid.*, p. 214.

⁷ MONOD, Jacques, *Le hasard et la nécessité*, *op. cit.*, p. 127.

Que déduire d'une telle « assise » ontologique pour une philosophie de l'action qui se réclamerait du bricolage ? D'abord la confirmation de ce que nous avons avancé comme la puissance d'un agir ayant renoncé aux principes de volonté, d'accomplissement et d'efficacité. Autrement dit, la reconnaissance, dans l'activité productrice, sociale et politique de l'humanité, de l'absence, conforme au mouvement de la vie, de « forme substantielle prédéterminée¹». Disons, l'absence de plan arrêté (fin de l'histoire, société donnée ou toute autre « cause » au nom de laquelle devraient être mis en œuvre des « moyens »). Cette défection radicale donnant au thème de la conjoncture - c'est-à-dire, à l'analyse du contexte, de la situation et de l'événement - une dimension primordiale dans l'appréhension et la conduite de l'action humaine.

C'est bien ce thème que l'on retrouve au cœur de la pensée machiavélienne que Louis Althusser intègre au « courant souterrain » qu'il a mis au jour. En effet, nous avons vu que, pour Machiavel, l'action politique n'est pas une discipline pure qui plaquerait son intentionnalité ou sa rationalité sur le chaos du monde, mais une activité d'ordonnement *impur* qui doit toujours se plier aux circonstances changeantes et aux aléas des temps. Dès lors, « les événements surgiss[ant] comme résultats provisoires d'une conjonction (rencontre) d'éléments qui aurait très bien pu ne pas se produire et qui produit cependant un effet²», la tâche que doivent s'assigner les agents de l'action (et, par conséquent, ceux d'une praxis émancipatrice) consiste à créer les conditions d'une déviation (et donc d'une rencontre) pour que « prenne » (c'est-à-dire, advienne) telle ou telle configuration (ou encore, telle ou telle « trajectoire nouvelle d'événements³») : pour Machiavel, l'unité italienne ; pour les marxistes, la révolution du prolétariat ; pour nous, l'émergence d'une société plus juste et plus viable.

En définitive, le matérialisme de la rencontre consacre la forme accidentelle d'un agir qui serait à la fois aléatoire, contraint et libre. Aléatoire, parce que rien ne garantit la rencontre et sa permanence. Et parce que ce qui a été accompli ne révèle pas, en lui-même - par le fait qu'il a été accompli - un sens qui l'arracherait à sa fragile contingence. Seule l'inlassable interprétation des « bricoleurs dans l'incurable » peut doter après coup les événements d'un sens provisoire. Voilà qui fait disparaître tout principe de raison du processus historique. Si bien que, s'il se peut que les « trajets corporels situés » soient capables, tels « le promeneur » de Robert Musil, « d'indiquer, pour chacun des tours et des détours qu'ils ont effectués et pour chacune des étapes successives de leur progression, prises séparément, une raison qui les explique », cela ne

¹ JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 58.

² BOURDIN, Jean-Claude, « La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Althusser », op. cit.

³ *Ibid.*

les empêchera pas « d'avoir le sentiment qu'ils ont abouti essentiellement « par hasard » et sans aucune raison véritable à l'endroit où ils se trouvent finalement¹».

Par conséquent, ce qui meut l'action, ce qui fait « avancer » l'histoire et « buissonner » le progrès n'est pas le sens - quand même il serait « découvert » par la critique et indiquerait alors la voie d'une transformation du monde -, mais les forces de renouvellement qui sont à l'œuvre à chaque instant. Autrement dit, les nouvelles rencontres que renferme chaque situation. Et si, une fois la rencontre effectuée, il y a bien des lois nécessaires, c'est-à-dire une « réalité » et un « ordre du monde » contraignants, ces lois et cet ordre conservent toujours, dans leur grande stabilité, « une instabilité radicale²». Aussi le mouvement libre de l'agir humain peut-il s'entendre comme l'infini composition et recomposition d'hommes et de femmes qui bricolent dans un ordre jamais tout à fait assemblé. Qui bricolent ? Autant dire qu'ils « dansent sur des possibilités légères³».

¹ BOUVERESSE, Jacques, *Robert Musil*, p. 258.

² ALTHUSSER, Louis, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *op. cit.* p. 568-569 : Selon l'auteur, Rousseau soutient, dans le *Second Discours*, « que la nécessité des lois issues de la prise provoquée par la rencontre est, jusque dans sa plus grande stabilité, hantée par une *instabilité radicale*, qui explique ce que nous avons tant de mal à comprendre, car cela heurte notre « sens des convenances », savoir que les lois puissent changer – non qu'elle puissent valoir pour un temps et pas pour l'éternité [...], mais qu'elles puissent changer à tout bout de champ, révélant le fond aléatoire dont elles se soutiennent, et sans raison, c'est-à-dire sans fin intelligible. »

³ NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, *op. cit.*, § 294 : « L'esprit libre congédie toute croyance, toute certitude et « danse » sur des « possibilités légères ». »

Conclusion

« Comment a été écrit ce travail : échelon après échelon, selon les appuis étroits que le pied rencontrait par hasard, comme on escalade des sommets périlleux sans pouvoir un seul instant jeter un regard autour de soi par peur du vertige (mais aussi pour garder pour la fin dans toute sa force le panorama qui va s’offrir)¹», écrit Walter Benjamin dans le *Livre des passages*. Nous n’avons pas procédé autrement. Voyons donc quel « panorama » s’offre à nous.

Nous distinguons, dans la vallée, une puissante machinerie affairée à capter et à dissoudre la critique. À son extrémité se trouve un bâtiment flambant neuf aux couleurs vives, au parfum de chouchous et d’où s’élève la mélodie d’une berceuse : c’est « l’appareil algorithmique ». Un peu plus haut se dessine le long canyon où nous avons repéré les précipices auxquels s’expose une critique dévoyée par les excès de l’idéalité, de la normativité et du soupçon. Il est bordé par l’étrange paysage que laissent derrière eux les horizons troublés de la critique. Un paysage dont nous avons vu qu’il était composé de ruines (les promesses du progrès, l’espoir révolutionnaire et l’attente de l’émancipation de « l’Homme »), d’impasses séduisantes (la catastrophe imminente, la transition indolore, la disparition des liens comme des contraintes), et de sources (progrès buissonnant, petites sphères d’autonomie, principe d’interdépendance) où nous avons espéré puiser de quoi continuer notre route. Ces sources ont débouché sur des forêts luxuriantes : celle du « penser contre », toute vibrante d’affects, d’imagination et de confrontations, et celle du « penser depuis « l’autre » », qui ressemble à un tableau tantôt naïf et tantôt surréaliste où l’on pourrait se perdre et où l’on ne cesse en fait de se trouver. Au-delà de ces forêts s’élève enfin le chemin escarpé du bricolage, avec ses trois cols indissociables (l’interprétation critique du monde, l’appropriation tactique du monde et l’appartenance collective au monde) et ses petites voies discrètes mais accessibles à tous – l’attention pratique aux choses et aux êtres vivants, la pratique de la collection, du glanage, du recyclage, la mise en jeu des corps, les relations d’entraide, la débrouille – par lesquelles nous postulons que les « agents » de la société – « travailleurs » aussi bien que « citoyens » - pourraient parvenir à faire émerger par endroits de petits îlots de monde plus juste et plus viable.

Avons-nous découvert ce que *peut* - aujourd’hui, encore - la critique moderne ? Nous avons surtout constaté la puissance d’un ordre capitaliste à la fois flexible et implacable qui règne toujours sur les temps actuels sous la forme du néolibéralisme, et qui ne cesse de renforcer sa

¹ BENJAMIN, Walter, *Le livre des passages*, op. cit., p. 477.

domination en métabolisant les aspirations de la critique (qu'il s'agisse, traditionnellement, de celles de la critique sociale et de la critique artiste, ou, plus récemment, de celles de la critique écologique et de celle de multiples formes de domination que nous avons nommée « critique identitaire »), qu'il détourne ainsi constamment des buts qu'elle se fixe. Nous avons aussi établi la responsabilité d'une critique à vocation transformative qui s'est bien souvent éloignée, au cours de l'histoire, des préceptes scrupuleux des penseurs des Lumières pour se perdre dans les ivresses de l'idéalité (idéalisme, idéologie), de la morale ou du soupçon. Un dévoiement dont nous avons compris qu'il s'expliquait par les faiblesses intrinsèques d'une démarche qui se révèle prisonnière de la modernité qui l'a vu naître, en particulier de sa vision téléologique de l'histoire et du progrès, ainsi que du mot d'ordre utilitariste selon lequel « la fin justifie les moyens ». Ayant mis au jour la faiblesse éthique de ce qui se présente en définitive comme le sacrifice du présent au profit du futur, et remarquant que les critiques contemporaines les plus radicales continuent de le réclamer au nom d'une « urgence » à agir, nous avançons qu'une partie de la critique actuelle pourrait être en train de se laisser cannibaliser par la Raison utilitaire (et, par conséquent, séduire par la pensée techniciste, que ce soit sous la forme du « transhumanisme » ou de tout autre « solutionnisme »). Ce qui nous fait craindre qu'elle contribue à l'avenir, comme cela est déjà arrivé par le passé, à l'émergence « sombres temps ».

Nous le redoutons d'autant plus que le « penser critique » est aujourd'hui désorienté par les troubles apparus dans les horizons normatifs (progrès, révolution, émancipation par le travail) à l'aune desquels il mettait à l'épreuve l'ordre des choses. Au point qu'une partie de la critique pourrait être tentée de délaisser son intention émancipatrice originelle – combattre la crédulité et les effets de domination qui en résultent par l'exercice autonome de la raison et de l'entendement – pour se concentrer sur le projet strictement politique consistant à « prendre le pouvoir » (pour « changer le monde »). Un projet dont nous ne voyons pas pourquoi il aurait plus de chances de se réaliser aujourd'hui qu'au cours des trois siècles écoulés, et surtout un projet qui, faute d'avoir été sérieusement questionné, pourrait avoir conservé les pièges qu'il recelait déjà au XVIII^e siècle, parmi lesquels celui tendu par la quête de vertu ou de pureté dont nous avons vu qu'elle faisait disparaître la politique au profit de la morale.

En définitive, il semblerait que la critique moderne ait moins évolué que l'ordre qu'elle dénonce depuis trois cents ans. Ce qui ne signifie pas qu'elle ait manqué de réflexivité : elle n'a cessé, au contraire, de s'interroger sur elle-même et de démanteler les principes et les idéaux dont elle se réclamait, à commencer par la Raison, le Progrès et l'Universalité. Mais elle l'a fait sans questionner (ou en le faisant insuffisamment) le cadre conceptuel moyens-fins propre à la pensée moderne, et sans mettre en cause le principe d'efficacité (ou de performance) qui lui est

attaché – cadre et principe qui continuent par conséquent d’organiser son articulation à la théorie et à la pratique. Dès lors, la théorie critique actuelle aura beau se donner de nouvelles finalités - qu’il s’agisse de viser une « nouvelle universalité¹» incluant aussi bien les « minorités » humaines que les vivants non humains qui ont été exclus de l’universel depuis qu’il a été proclamé en Occident, ou de contribuer à l’émergence de « nouvelles Lumières » (« Lumières écologiques²», « Lumières à l’âge du vivant³» ou « nouvelles Lumières radicales⁴») capables d’étendre la raison critique aux enjeux environnementaux et de fonder un humanisme de l’altérité prenant en considération l’ensemble des êtres vivants -, elle a selon nous peu de chance de les atteindre en restant coincée dans les schémas pratiques dont nous avons découvert l’impuissance.

Changer la méthode de la critique pour élargir son projet émancipateur, non seulement à tous les êtres vivants humains et non humains, mais aussi aux choses, afin d’y inclure tout ce qui compose le monde-nature : voilà ce que nous proposons avec ce que nous avons nommé la « critique interstitielle ».

Il s’agit avant tout de changer de point de vue et de faire descendre le « sujet » de la critique longtemps placé *au-dessus* de la « Nature » (mais aussi au-dessus de la crise qu’il était censé « résoudre » ou « dépasser »), pour le remettre *au milieu* du « nous » agissant composé par la multitude des « trajets corporels situés » *pris* dans le contexte et les phénomènes de la vie, et interdépendants des autres êtres vivants. Il s’agit ensuite de renouer le lien entre la raison et les affects sans que jamais les uns ne dominent les autres, et de permettre, en les faisant constamment « jouer » les uns avec les autres, que se déploie et s’aguerrisse l’exercice de l’imagination qui conditionne la faculté de juger. C’est par cet exercice que pourrait s’élargir le penser critique au « penser depuis l’autre » (d’autres lieux, d’autres temps, d’autres que soi) qui se présente comme la condition à laquelle la promesse d’une émancipation universelle pourrait ne pas se réduire à un scandaleux « camelotage philosophique⁵». Et c’est à la pratique de cette pensée en mouvement que pourrait s’articuler une praxis qui aurait rompu avec l’approche programmatique qui a caractérisé la praxis des XIX^e et XX^e siècles et qui caractérise encore selon nous la plupart des projets critiques transformatifs actuels, qu’ils visent à « mettre fin » (au patriarcat, au racisme, aux inégalités, à l’homophobie, etc.) ou à « sauver la planète ».

Cette praxis non programmatique – une praxis ayant renoncé à se fixer une finalité comprise comme un accomplissement et ayant écarté l’idée qu’un ordre arithmétique ou moral pourrait

¹ LATOUR, Bruno, *Où atterrir ?*, op. cit., p. 19 : « La nouvelle universalité, c’est de sentir que le sol est en train de céder. »

² AUDIER, *L’âge productiviste*, op. cit., p. 738.

³ PELLUCHON, Corine, *Les Lumières à l’âge du vivant*, op. cit.

⁴ GARCÉS, Marina, *Nouvelles Lumières radicales*, op. cit.

⁵ MARX, Karl, *L’idéologie allemande*, op. cit., p. 302.

trionpher de la contingence propre aux affaires humaines –, nous l'appelons *bricolage*. Par ce terme trivial, nous espérons détacher la critique de l'imaginaire grandiose des révolutions épistémologiques ou historiques – celui du « grand soir » comme celui du « penser en grand », selon lesquels il pourrait être fait table rase du passé, ou les racines structurelles des maux de la société pourraient être arrachées d'un seul geste – pour la remettre à sa place : celle d'une démarche modeste, faillible et incertaine. Une démarche qui vise moins à changer le monde qu'à se glisser dans les interstices du système pour y mener, dans « l'énorme « reste »¹ que laisse toujours la gestion d'une société (et bien que la société algorithmique réduise sensiblement ce « reste »), des expériences de contre-pouvoir - des micro-pratiques subversives -, et y ouvrir ainsi des petits espaces de liberté qui seraient comme des petites unités d'un monde commun plus « respirable », c'est-à-dire non seulement viable et désirable, mais aussi fiable, acceptable ou encore « croyable²», pour reprendre l'expression de Michel de Certeau.

Cette démarche peut-elle encore être qualifiée de critique ? Elle en conserve en tout cas le projet doublement émancipateur qui consiste à libérer les hommes et les femmes des tutelles – qu'elles soient religieuses, familiales, politiques et aujourd'hui technologiques ou algorithmiques – qui les empêchent de se servir de leur entendement et de leur raison, d'une part, et, de l'autre, à entreprendre la libération matérielle (à la fois sociale, politique et productive) de « la société toute entière³». Mais elle le vise en rompant avec les deux dualismes que renferme la critique moderne : celui qui sépare la « Nature » et le « monde » (que l'on retrouve encore communément dans la distinction faite entre « la production » et « l'environnement », ou encore entre « l'art » et « la planète »), et celui qui oppose l'interprétation du monde à sa transformation matérielle. Ce qui change tout de même sensiblement le sens de l'émancipation qu'elle propose.

Car, étymologiquement, le mot *emancipatio* est la contraction du préfixe « ex » (hors de) et de la formule d'action « *mancipo* », qui veut dire « prendre avec la main » (*manu-capere*) - le mot latin « *manus* » désignant à la fois la « main » à proprement parler et la « possession » (on « prend avec la main » ce que l'on possède légitimement)⁴. Aussi l'émancipation désignait-elle originellement le fait, pour un esclave, de se libérer du rapport instrumental par lequel il était réduit à l'état de chose (en l'occurrence, la propriété de son propriétaire). À l'époque Moderne, l'émancipation a désigné par extension le fait, pour les sujets asservis, puis les prolétaires, et désormais tout groupe humain « dominé », de se libérer du joug du pouvoir dominant, c'est-à-

¹ CERTEAU, de, Michel, *La culture au pluriel*, 1974, paris, Seuil, coll. Essais, 1993, « Des espaces pratiques », p. 205-222, p. 206 : « La gestion d'une société laisse un énorme « reste ». »

² *Ibid.*, « Les révolutions du « croyable » », p. 17-32 : Par le « croyable », l'auteur désigne ce qui fait « autorité » dans une société, c'est-à-dire ce qui, étant « reçu » et ayant du « crédit », permet l'adhésion des agents.

³ MARX, Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction, *op. cit.*, p. 103.

⁴ TARRAGONI, Federico, *Émancipation*, Paris, anamosa, coll. « Le mot est faible », 2021, 21.

dire de « la main » qui « tient » et « possède », aussi bien spirituellement que matériellement.

Or, l'émancipation que vise la critique interstitielle tient moins du « détachement de la main » que de la « reprise en main ». Il s'agit moins de s'émanciper du pouvoir que de « remettre la main » sur les choses et les êtres vivants qui nous entourent pour en prendre soin et, ce faisant, retrouver la puissance d'un agir collectif ouvrant le chemin d'un rapport plus harmonieux au monde. Ayant découvert une solidarité entre les choses, les êtres humains et l'ensemble des êtres vivants qui constituent le monde-nature, et ayant postulé une continuité entre le souci pratique pour les choses (objets, mais aussi débris et rebuts) et le souci pour « le vivant » (ressources, plantes et animaux, aussi bien qu'êtres humains), la critique interstitielle n'ambitionne pas, par la méthode du bricolage, de faire échapper les êtres vivants à leur possible réification et à leur certaine mortalité, ni de faire échapper les choses à leur destin de déchet, mais plutôt d'élever ce qui est réifié, ce qui est mort et ce qui est « rejeté » au rang de ce qui est *aussi* digne d'être considéré. Il s'agit, autrement dit, à travers une préoccupation pratique qui se manifeste par un rapport d'usage non instrumental et « convivial » avec les choses aussi bien qu'avec les êtres vivants, de *sauver*, par l'interprétation aussi bien que par le recyclage, par le braconnage quotidien aussi bien que par l'entraide et l'appartenance collective, par la débrouille et l'évitement du pouvoir aussi bien que par la réconciliation subversive du travail, de l'œuvre et de l'action, non pas seulement l'humanité opprimée, non pas non plus « la planète », mais tout « ce qui est » et tout ce qui « pourrait être », c'est-à-dire tous les phénomènes qui apparaissent dans le monde-nature et tous les possibles qu'ils recèlent.

Ce faisant, la critique interstitielle pourrait réarticuler le principe d'émancipation à celui de tolérance, compris non pas seulement au sens de « liberté d'opinion » (en particulier religieuses) que lui ont donné les Lumières, non pas évidemment dans le sens de « tolérance forcée » à la « réalité irrationnelle » dont Herbert Marcuse a montré que procédait la « pensée positive¹», mais dans le sens existentiel d'une « adhésion », d'une « duperie » consciente ou encore d'une ouverture bienveillante à ce qui « se donne » et « qui va comme ça ». Non pas pour s'y adapter ou le supporter, mais pour le « prendre en charge ». Pour *prendre soin* et *composer* avec l'infinie diversité des choses et des êtres vivants – ces « moyens » qu'il s'agit de considérer et dont il s'agit de tenir compte pour déterminer les fins provisoires que nous nous assignons - et pour, ce faisant, nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde-nature.

« Rabaïsser les puissants m'intéresse moins que glorifier les humbles... le galet, l'ouvrier, la crevette, le tronc d'arbre, et tout le monde inanimé, ce qui ne parle pas² » écrivait le poète Francis

¹ MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 250.

² PONGE, Francis, *Nouveau recueil*, Paris, Gallimard, 1967. Voir aussi PONGE, Francis, *Le parti pris des choses*, Paris, Poésie/ Gallimard, 1942.

Ponge (1899-1988). Voilà qui pourrait finalement résumer l'attitude bricoleuse. À ceci près cependant : contrairement à ce qu'écrit le poète, les choses inanimées, comme les êtres vivants, « parlent ». Aussi le monde-nature est-il plein de signes. Des signes que nous devons lire « sans aucune réserve », si ce n'est - peut-être ? - « le commandement de l'amour¹».

¹ VATTIMO, Gianni, *Espérer croire*, 1996, trad. J. Rolland, Paris, Seuil, 1998, p. 69 : « Lire les signes des temps, sans aucune réserve si ce n'est le commandement de l'amour. »

Annexes

Planche I : Captation

1. Publicité « Deviens ce que tu es », Le Monde, octobre 2020.
 - 1. bis : Publicité « Feels », Métro parisien, février 2021.
2. Publicité Dior, Pull « C'est non, non, non et non ! », collection automne/ hiver 2018-2019.

Planche II : « Petite éthique »

3. Campagne « Keep America beautiful », États-Unis, 1971.
4. Questionnaire qualité à la sortie des urgences de Saint-Tropez, juillet 2021.
5. « Laissez-vous rêver », message collé à la vitre du TGV, décembre 2020.

Planche III : Saturation et indifférenciation

6. Message « génération bons sentiments » publié sur la story du compte Instagram #balancetonagency, le 26 décembre 2020.
7. Twitt signalant le packaging d'un jus de fruit portant des messages rebelles, et notamment « anti-flics », le 12 septembre 2021.
8. et 8 bis : premiers résultats apparaissant pour la recherche « théorie de l'évolution » sur le moteur de recherche de Google (bouton « images », novembre 2021).
9. Capture d'écran du clip d'Orealsan « L'odeur de l'essence », 2021.

Planche IV : Utopie et uchronie

10. Marc Chagall, « En avant ! En avant ! », peinture sur toile, 1918.
11. Montage photo uchronique posté sur le compte Instagram @Lysrgick.Arts, 2022.

Planche V : Bricolage

12. Wall-E, le robot éboueur des studios Disney-Pixar (2008).
13. Le *kintsugi*, art japonais de réparer les objets.

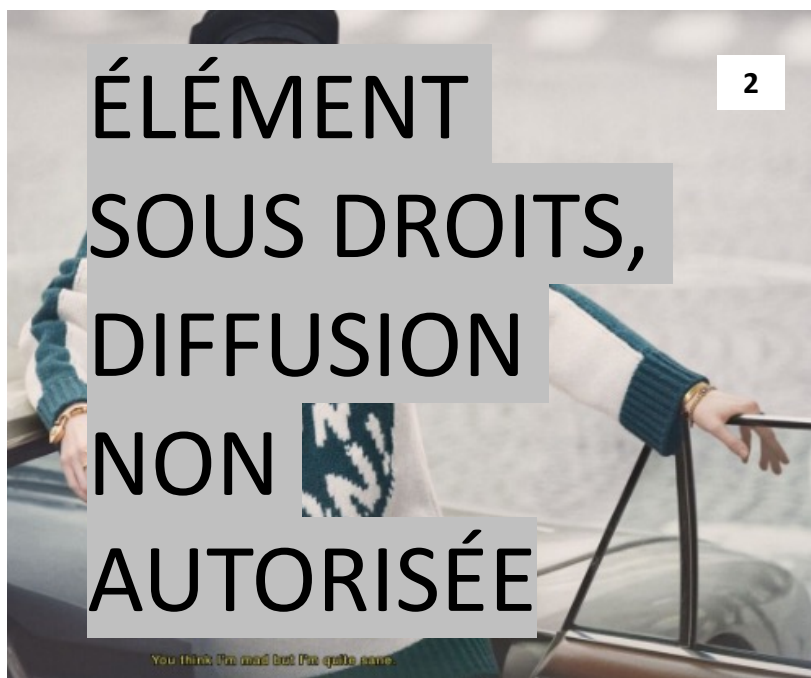
Éléments sous droits retirés :

1. Publicité « Deviens ce que tu es », Le Monde, octobre 2020.
 - 1. bis : Publicité « Feels », Métro parisien, février 2021.
2. Publicité Dior, Pull « C'est non, non, non et non ! », collection automne/ hiver 2018-2019.
3. Campagne « Keep America beautiful », États-Unis, 1971.
8. et 8 bis : premiers résultats apparaissant pour la recherche « théorie de l'évolution » sur le moteur de recherche de Google (bouton « images », novembre 2021).
9. Capture d'écran du clip d'Orelsan « L'odeur de l'essence », 2021.
10. Marc Chagall, « En avant ! En avant ! », peinture sur toile, 1918.
11. Montage photo uchronique posté sur le compte Instagram @Lysrgick.Arts, 2022.
12. Wall-E, le robot éboueur des studios Disney-Pixar (2008).
13. Le *kintsugi*, art japonais de réparer les objets.

Planche I : Captation

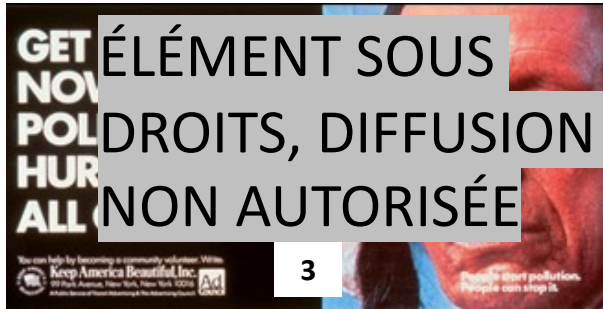


Publicité parue dans *Le Monde* en octobre 2020.





Publicité Dior // collection automne/ hiver 2018-2019.

Planche II : Petite éthique







Campagne "Keep America Beautiful" (1971).

Améliorons ensemble la qualité de votre passage aux Urgences

Madame, Monsieur,
Vous venez d'être admis aux Urgences. La Direction de l'établissement souhaiterait connaître votre avis afin d'améliorer nos prestations. Merci

Date de votre passage aux Urgences : / / 20.....
 Créneau horaire : 08h-20h 20h-08h
 Votre NOM (facultatif) :
 Sexe F M Age :

				 Remarques/suggestions
Votre accueil (amabilité, disponibilité, présentation du personnel)				
Vos relations avec l'équipe				
Prise en compte et soulagement de votre douleur (écoute, traitement, évaluation)				
Vos soins (Qualité, délai d'attente, disponibilité, déroulement des examens)				
Votre sortie (Organisation, information)				
Avis général (Impression sur le service, recommandations)				

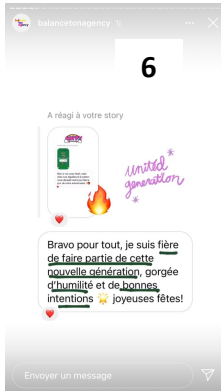
Service Qualité – Juin 2021

Questionnaire qualité distribué à la sortie des urgences de Saint-Tropez, juillet 2021.



Message collé sur la fenêtre du TGV, décembre 2020.

Planche III : Saturation et indifférenciation



Message publié sur la « story » du compte Instagram #BalanceTonAgency, le 26 décembre 2020.



Twitt posté le 12 septembre 2021.



Premiers résultats apparaissant pour la requête « théorie de l'évolution » dans le moteur de recherche Google (bouton « images », novembre 2021).

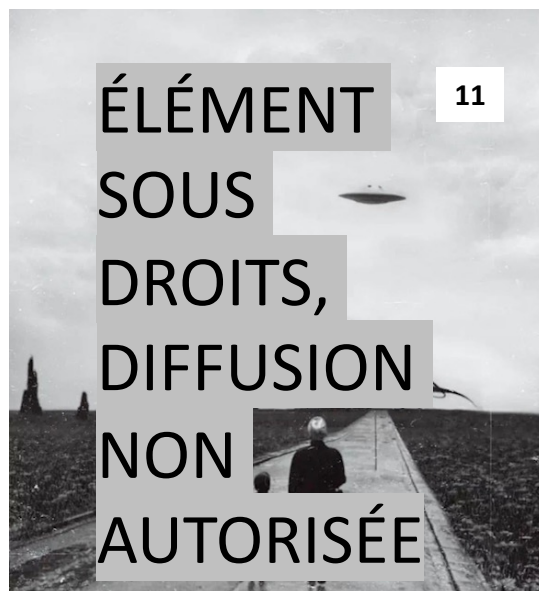


Orelsan, « L'odeur de l'essence », clip officiel, 2021.

Planche IV : Utopie et uchronie

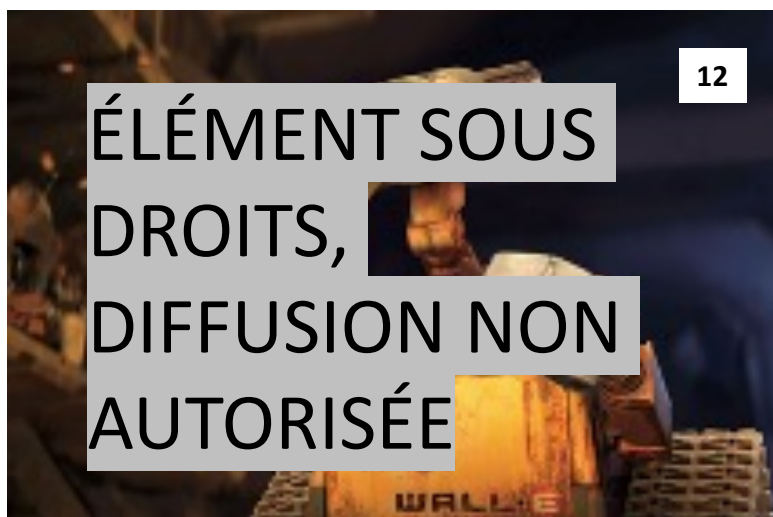


Marc Chagall, « En avant ! En avant ! », 1918.

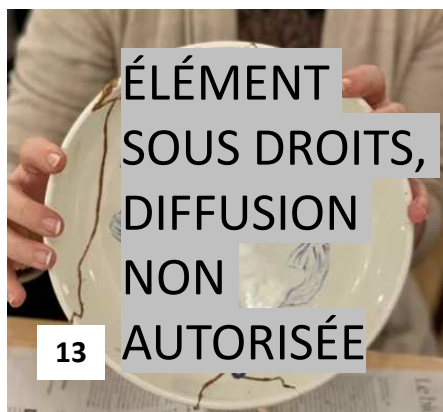


Cc @lysergick.Arts

Planche V : Bricolage



Wall-E, le personnage d'animation des studios Disney-Pixar (2008).



Le *kintsugi*, art japonais de réparer les objets.

Bibliographie

I. Sur la critique

Critique, Lumières, anti-Lumières, modernité, raison, jugement

- ABENSOUR, Miguel, *Pour une philosophie critique*, Paris, Sens&Tonka, 2009.
- ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER, Mark, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, 1944-1969, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1974.
- ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, 1966, trad. H-G. Holl, Paris, Petite Bilio Payot, 2016.
- ARENDT, Hannah, *La Vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, 1977, trad. L. Lotringer, Paris, Puf, collection 'Quadrige', 1981.
- ARENDT, Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, 1977-1982, trad. M. Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991.
- ARENDT, Hannah, *Responsabilité et jugement*, 1964-1975, trad. J.L. Fidel, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2005.
- BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997.
- BOLTANSKI, Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.
- CAILLÉ, Alain, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*, 1989, Paris, La Découverte, 2003.
- CAMUS, Albert, *Discours de Suède, Prix Nobel 1957*, Paris, Gallimard, 1997.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, 1932, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966.
- CASTILLO, Monique, *Kant, l'invention critique*, Paris, Vrin, 1997.
- CONSTANT, Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819, Paris, Mille et une nuits, 2010.
- D'ALEMBERT, DIDEROT (dir.), *L'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751, tomes 1et 2, Paris, GF Flammarion, 1993.
- DESROSIÈRES, Alain, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, 1993, Paris, La Découverte, 2010.
- FEUERBACH, Ludwig, *Manifestes philosophiques, textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser, Puf, 1960.
- FISCHBACH, Franck, *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin, 2015.
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », Bulletin de la Société française de philosophie, 84^{ème} année, n°2, avril-juin 1990, p. 35-63 (communication à la Société française de philosophie, séance du 27 mai 1978), repris dans FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, 1978-1983, Paris, Vrin, 2015.
- GARCÉS, Marina, *Nouvelles Lumières radicales*, trad. A. Bardez, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2020.
- GARCIA, Renaud, *Le désert de la critique. Déconstruction et politique*, Paris, L'échappée, coll. Versus, 2015.
- GIRARD, Jean-Yves, *Le fantôme de la transparence*, Paris, Allia, 2016.
- HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, 1985, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, 1807, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.
- HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, 1992, trad. P. Rusch, Les éditions du Cerf, 2000, rééd. Gallimard, folio essais, 2013.
- HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, 1933-1937, trad. C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974, « Théorie traditionnelle et théorie critique », 1937, p. 15-92.
- HORKHEIMER, Max, *Théorie critique*, 1930-1970, trad. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978 ; 2009.

- HULAK, Florence, GIRARD, Charles (dir.), *Philosophie des sciences humaines, II. Méthodes et objets*, Paris, Vrin, 2018.
- HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, conférence prononcée à Vienne le 7 mai 1935 sous le titre « la philosophie dans la crise de l'humanité européenne », trad. P. Ricœur, Paris, Aubier, 1977.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 1781, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 1993.
- KANT, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières ?*, 1784-1795, trad. J.F. Poirier et F. Proust, Paris, GF Flammarion, 1991.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, 1788, trad. F. Picavet, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 2016.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, 1790, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995.
- KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, 1782, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2016.
- KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, 1798, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, 1959, trad. H. Hildenbrand, Paris, éditions de Minuit, 1979.
- LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, EHESS /Gallimard/ Seuil, 2019.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, éditions de Minuit, 1979.
- MARX, Karl, *Philosophie*, 1835-1873, éd. établie et annotée par M. Rubel, Paris, Gallimard, 1965, 1968, 1982, *Une correspondance de 1843. Karl Marx à Arnold Ruge*, p. 33-46, *À propos de la question juive*, 1844, p. 47-88, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction*, 1843, p. 89-108, *Économie et philosophie. Manuscrits parisiens*, 1844, p. 135-222, « *Thèses sur Feuerbach* », 1845, p. 232-235, *La Sainte Famille. Critique de la critique de la critique*, 1845, p. 239-286.
- NARBONNE, Jean-Marc, *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les belles lettres, 2019.
- NEIMAN, Susan, *Grandir. Éloge de l'âge adulte à une époque qui nous infantilise*, 2016, trad. C. Dutheil de la Rochère, Paris, Premier Parallèle, 2021.
- NEYRAT, Philippe, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, Caen, Nous, 2014.
- NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, 1887, trad. P. Wolting, Paris, Le livre de poche, 2000.
- NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, 1887, trad. P. Wolting, Paris, GF Flammarion, 2007.
- PELLUCHON, Corine, *Les Lumières à l'âge du vivant*, Paris, Seuil, 2021.
- PORRET, Michel (dir.), *Sens des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2007.
- RENAULT, Emmanuel, *Marx et l'idée de critique*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 1995.
- RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, 1986, trad. M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, coll. Points Essai, 1997.
- ROBINET, André, *Dom Deschamps : le maître des maîtres du soupçon*, Paris, Vrin, 1994.
- ROSSET, Clément, *Le réel et son double*, 1976, Paris, Gallimard, 1984.
- SARRAUTE, Nathalie, *L'ère du soupçon, essais sur le roman*, Paris, Gallimard, 1956.
- STERNHELL Zeev, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*, 2006, Paris, Fayard, coll. Folio, 2010.
- SUTTER, de, Laurent (dir.), *Postcritique*, Paris, Puf, 2019.
- VIOULAC, Jean, *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, Puf, 2018.

Articles :

- ADORNO, Theodor W., *L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. collectif élèves de l'ENS, Paris, Éditions rue d'Ulm/ Presses de l'école normale supérieure, 2008, « L'actualité de la philosophie », 1931, p. 7-29.
- ADORNO, Theodor W., "Marginalia to Theory and Praxis", 1969.

- ARENDR, Hannah, *Vies politiques, 1955-1971*, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P. Lévy, A. Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard, 1974, « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexions sur Lessing » (1959), p. 11-41.
- BUBNER, Rüdiger, « Qu'est-ce que la Théorie critique ? », *Archives de Philosophie*, vol. 35, n°3, juillet-septembre 1972, p. 381-421.
- HULAK, Florence, GIRARD, Charles, *Philosophie des sciences humaines. II. Méthodes et objets*, Paris, Vrin, 2018, « La critique », par J. Christ, p. 291-297.
- DELPLA, Isabelle, « La banalité d'Eichmann : une moderne théodicée », *Raison publique*, 1^{er} mai 2021.
- DESROSIÈRES, Alain, *Pour une sociologie historique de la quantification*, Paris, Presses de Mines, 2008, chapitre 5 « Discuter l'indiscutable : raison statistique et espace public », p. 77-100.
- D'HONDT, Jacques (dir.), *Dom Deschamps et sa métaphysique. Religion et contestation au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1974, « Le concept de demi-Lumières : Deschamps, Diderot et Hegel », p. 207-248.
- FERRARI, Jean, « Kant, les Lumières et la Révolution française », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 104, n°1, 1992, p. 49-59.
- FOUCAULT, Michel, *La pensée du dehors*, 1966, Montpellier, fata morgana, 1986. Texte publié à l'origine dans *Critique* n°229, 1966, consacré à Maurice Blanchot.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits, op. cit.*, t. II, 1954-1975, Paris, Gallimard, coll. 'Quatro', 2000, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », 1969.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits*, 1976-1988, t. II, Paris, Gallimard, coll. 'Quatro', 2001, « Le sujet et le pouvoir », 1976.
- GAYRAUD, Agnès, « Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l'interprétation de Nietzsche par la Théorie critique », *Astérian*, 7/2010.
- GRAMSCI, Antonio, *Écrits politiques III, 1923-1926*, trad. M.G. Martin-Gistucci, G. Moget, R. Paris, Paris, Gallimard, 1980, « critique stérile et négative », p. 211-215.
- HABERMAS, Jürgen, « Sur le rapport de la théorie et de la pratique », *Les études philosophiques*, Puf, 2008/4, n°87, p. 487-498.
- HIRSH, Mario, « L'école de Francfort. Une critique de la raison instrumentale », *L'Homme et la société*, n°35-36, 1975, p. 115-147.
- HORKHEIMER, Max, *Théorie critique, 1930-1970*, trad. Collège de philosophie, Payot, 1978/ rééd. 2009, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale », 1931, p. 55-68 ; « Sur le problème de la vérité », 1935, p. 153-194.
- REVAULT d'ALLONNES, Myriam, « Kant, Arendt et la faculté de juger », in KERVÉGAN, Jean-François (dir.), *Raison pratique et normativité chez Kant*, Paris, ENS Éditions, 2010, p. 169-180.
- RICÉUR, Paul, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Autre temps. Les cahiers du christianisme social*, n°2, 1984, p. 53-64.
- THÉRIEN, Claude, « Les Lumières et la dialectique. De Hegel à Adorno et Horkheimer », *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 101, n°4, 2003, p. 568-592.

Thèse :

BUNTZLY, Marie-Véronique, *Le jugement comme faculté politique chez Hannah Arendt*, Thèse de doctorat de philosophie sous la direction de madame Myriam Revault d'Allonnes, École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études, UMR 8582-CNRS/EPHE/ Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), 2015.

II. Sur « l'ordre du monde » actuel

Capitalisme, néolibéralisme, technologie (algorithmes), aliénation, domination, saturation

ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, 1951, trad. E. Kaufholz et J.R. Ladmira, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003.

ANDERS, Günther, *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?*, Entretien avec Matthias Greffrath, 1977, trad. C. David, Paris, Allia, 2018.

ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, t.1, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, 1956, trad. C. David, Paris, éditions Ivrea, 2001.

ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, t.2, Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, 1960-1979, trad. C. David, Paris, éditions fario, 2011.

AUDIER, Serge, *Néolibéralisme(s), une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012.

AUDIER, Serge, *L'âge productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019.

BENJAMIN, Walter, *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, 1938-1939, trad. J. Lacoste, Payot, 1979, rééd. 2002.

BLOOM, Allan, *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, 1987, trad. P. Alexandre et P. Haas, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

BOLTANSKI, Luc, ESQUERRE, Arnaud, *Enrichissement, une critique de la marchandise*, NRF Gallimard, 2017.

BOLTANSKI, Luc, FRASER, Nancy, *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale*, débat présenté par P. Corcuff, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014.

BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1999, rééd. 2011.

BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les éditions de Minuit, 1970.

BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979.

CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018.

CIORAN, Emil, *Syllogismes de l'amertume*, 1952, Paris, Gallimard, coll. Poche, 1987.

Comité Invisible, *Maintenant*, Paris, La fabrique éditions, 2017.

CUSSET, François (dir.), *Une histoire (critique) des années 1990. De la fin de tout au début de quelque chose*, Paris, La Découverte, 2014.

FASSIN, Didier (dir.), *La société qui vient*, Paris, Seuil, 2022.

FISCHBACH, Franck, *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2019.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1976.

FOUCAULT, Michel, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012.

FREUD, Sigmund, *Psychologie des masses et analyse du moi*, 1921, trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 2020.

FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, 1927, trad. M. Bonaparte, Paris, Puf, 1971, 5^e rééd. 1980.

FREUD, Sigmund, *Le malaise dans la culture*, 1930, trad. D. Astor, Paris, GF, Flammarion, 2010.

HABER, Stéphane, *Penser le néo-capitalisme. Vie, Capital et Aliénation*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013.

HABER, Stéphane, *Freud et la théorie sociale*, Paris, La dispute, 2012.

- HABER, Stéphane, *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
- HAN, Byung-Chul, *Thanatocapitalisme. Essais et entretiens*, 2019, trad. O. Mannoni, Paris, Puf, 2021.
- HAN, Byung-Chul, *La société de la transparence*, 2013, trad. O. Mannoni, Paris, Puf, 2017.
- HAN, Byung-Chul, *La société de la fatigue*, 2010, trad. J. Stroz, Oberhausbergen, Circé, 2014.
- HAN, Byung-Chul, *Psychopolitique. Le néolibéralisme et les nouvelles techniques de pouvoir*, 2014, trad. O. Cossé, Strasbourg, Circé, 2016.
- HAN, Byung-Chul, *Dans la nuée*, trad. M. Dumont, Actes Sud, 2015.
- HUNYADI, Mark, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, Paris, Le bord de l'eau, 2015.
- HUNYADI, Mark, *Le temps du post-humanisme. Un diagnostic d'époque*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*, 1979, trad. J. Greisch, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, coll. Champs essais, 2013.
- KLEIN, Naomi, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, trad. L. Saint-Martin et P. Gagné, Paris, Actes Sud, 2008.
- LE BRUN, Annie, *Du trop de réalité*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000.
- LE BRUN, Annie, *Ce qui n'a pas de prix*, Paris, Stock, 2018.
- LE BRUN, Annie, ARMANDA, Juri, *Ceci tuera cela. Image, regard et capital*, Paris, Stock, 2021.
- L'HEUILLET, Hélène, *Tu haïras ton prochain comme toi-même*, Paris, Albin Michel, 2017.
- MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, 1964, trad. M. Witting, Paris, Les éditions de minuit, 1968.
- MARX, Karl, *Le Capital*, Livre I, 1867, publié sous la responsabilité de J.P. Lefebvre, Paris, Puf, coll. Quadrige, 1993, 2^{ème} édition 2006.
- MORRIS, William, *L'âge de l'ersatz, et autres textes contre la civilisation moderne*, 1894, trad. O. Barancy, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 1996.
- MURAY, Philippe, *Désaccord parfait*, Paris, Les belles lettres, 1997 et 1998, rééd. Gallimard, coll. tel, 2000.
- MURAY, Philippe, *L'Empire du Bien. Il est urgent de le saboter*, Paris, Les belles lettres, 1991, rééd. Perrin, 2019.
- PARISER, Eli, *The filter bubble : what the Internet is hiding from you*, New York, Penguin Press, 2011.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La faiblesse du vrai*, Paris, Seuil, 2018.
- REY, Olivier, *Leurre et malheur du transhumanisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2020.
- SCHULMAN, Sarah, *La Gentrification des esprits*, 2012, trad. E. Notéris, Paris, B42, 2018.
- SRNICEK Nick, *Capitalisme de plateforme. L'hégémonie de l'économie numérique*, trad. P. Blouin, Montréal, Lux Éditeur, 2018.
- STIEGLER, Barbara, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, nrf essais, 2019.
- SUPIOT, Alain, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010.
- SUPIOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres*, cours au Collège de France (2012-2014), Paris, Fayard, 2015.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905, trad. J. Chavy, révisée par L. Dumont et E. Dampierre, Paris, Plon, 1964/ rééd. 1967.

Articles :

- BENJAMIN, Walter, *Œuvres II*, 1972-1989, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000 ; « Expérience et pauvreté », 1933, p. 364-372.
- CHALIER, Jonathan, FRASER, Nancy, « De Clinton à Trump, et au-delà », *Esprit*, 2018/9 Septembre, p. 81-93.

- L'HEUILLET, Hélène, « Le nihilisme, nouveau malheur dans la culture », *La revue lacanienne* 2016/1 (n° 17), p. 98-105
- ROBERT, Cécile, « La transparence comme nouvel horizon des démocraties européennes. Genèse et usage d'une injonction ambivalente », *Politique européenne*, 2018/3 n° 61, p. 8-43.
- ROUVROY, Antoinette et BERNIS, Thomas, « Le nouveau pouvoir statistique, ou quand le contrôle s'exerce sur un réel normé, docile et sans événement car constitué de corps « numériques »... », *Association Multitudes/ « Multitudes »*, 2010/1 n°40, p. 88-103.
- ROUVROY, Antoinette, « Mise en (n)ombres de la vie même : face à la gouvernementalité algorithmique, repenser le sujet comme puissance », *Mediapart*, 27 août 2012.
- ROUVROY, Antoinette et BERNIS, Thomas, « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ?, *La Découverte/ « Réseaux »*, 2013/1 n°177, p. 163-196.
- ROUVROY, Antoinette, « des données sans personne : le fétichisme de la donnée à caractère personnel à l'épreuve de l'idéologie des *Big Data* », in Jacky Richard & Laurent Cytermann (dir.), Étude annuelle du conseil d'État « Le numérique et les droits fondamentaux », *La Documentation française*, 2014.
- ROUVROY, Antoinette, « Le régime de vérité numérique : De la gouvernementalité algorithmique à un nouvel État de droit », *Socio*, mars 2015, p. 113-140.
- ROUVROY, Antoinette, « La vie n'est pas donnée », *Études digitales* (Classiques Garnier), vol.2, 2017, p. 195-217.
- STIEGLER, Barbara, *De la démocratie en pandémie. Santé, recherche, éducation*, Paris, Gallimard, coll. Tracts n°23, 2021.

III. Sur l'action

Politique, agir humain, fabrication, travail

ARENDRT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, 1949-1963*, sous la dir. de P. Bouretz, trad. M. Pouteau, M. Leiris, J.L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy révisée par H. Frappat, A. Guérin revue par M-I. Brudny de Launay révisée par M. Leibovici, Paris, Quarto Gallimard, 2002.

ARENDRT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, 1962, trad. C. Wiedmaier, M. Franz-Widmaier, S. Taussig, C. Nail, Paris, Seuil, 2014.

ARENDRT, Hannah, *L'Humaine Condition, 1958-1972*, sous la dir. de P. Raynaud, trad. G. Fradier, M. Berrane avec la coll. de J-F Hel-Guedj, collectif ; G. Durand, Quatro, Gallimard, 2012, *Condition de l'Homme moderne*, 1958, p. 51-323, *La Crise de la culture*, 1961, p. 587-834.

BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fabriquer le vivant ?*, Paris, La Découverte, 2012.

BENASAYAG, Miguel, GOUYON, Pierre-Henri, *Fonctionner ou exister ?*, Paris, Le Pommier, 2018.

BENASAYAG, Miguel, CANY, Bastien, *Les Nouvelles figures de l'agir. Penser et s'engager depuis le vivant*, La Découverte, Paris, 2021.

BENJAMIN, Walter, *Œuvres III, 1972-1989*, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », 1939, p. 279-316.

BERNARD, Sophie, *Le nouvel esprit du salariat*, Paris, Puf, 2020.

BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

CASILLI, Antonio A., *En attendant les robots. Enquête sur le travail du clic*, Paris, Seuil, 2019.

CASTEL, Robert, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009.

CHABOT, Pascal, *Global Burn-out*, Paris, Puf, 2013.

COHEN-HALIMI, Michèle, *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*, Paris, Nous, Antiphilosophique collection, 2021.

FISCHBACH, Franck, *Après la production. Travail, nature et capital*, Paris, Vrin, 2019.

GORZ, André, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, 1988, Paris, Galilée, ed. poche Gallimard, 2004.

GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison, 1-5, 1929-1932*, trad. M. Aymard, F. Bouillot, Paris, Gallimard, 1996.

GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison, 6-9, 1930-1932*, trad. M. Aymard, P. Fulchignoni, Paris, Gallimard, 1983.

GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison, 10-13, 1932-1935*, trad. P. Fulchignoni, G. Granel et N. Negri, Paris, Gallimard, 1978.

GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison, 14-18, 1932-1935*, trad. F. Bouillot, G. Granel, Paris, Gallimard, 1990.

GRAMSCI, Antonio, *Pourquoi je hais l'indifférence*, articles publiés entre 1917 et 1921, trad. M. Rueff, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012.

KOSMANN, Robert, *Sorti d'usines. La « perruque », un travail détourné*, Paris, éditions Syllepse, 2018.

LINHART, Danièle, *Travailler sans les autres ?*, Paris, Seuil, 2009.

LINHART, Danièle, *La comédie humaine du travail. De la déshumanisation taylorienne à la sur-humanisation managériale*, Toulouse, éditions érès, 2015, rééd. 2017.

MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live, 1531*, trad. A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2004.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil, 1995.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Seuil, 2012.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres IV, Éthique, 1677*, trad. P-F. Moreau, Paris, Puf, coll. Épiméthée, 2020.

VALADIER, Paul, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Seuil, 1996.

VINCENT, Jean-Marie, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, 1987, Paris, éditions critiques, 2019.
WEIL, Simone, *La condition ouvrière*, 1951, Paris, Gallimard, folio essais, 2002.
ZIZEK, Slavoj, *Violence. Six réflexions transversales*, trad. N. Perrony, Vauvert, Au diable vauvert, 2012.

Articles :

AGAMBEN, Giorgio, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, trad. D. Valin, Paris, Rivages poche, 1995, 2002,
« Notes sur le geste », 1992, p. 59-71.
ARENDRT, Hannah, « Compréhension et politique », 1953, trad. M. Brenas, J. Bureau, A. Enegrén, *Esprit*, juin
1980, p. 66-79.
ARENDRT, Hannah, « Travail, œuvre, action », 1957, trad. D. Lorries, *Études phénoménologiques*, n°2, 1985,
p. 3-26.
FISCBACH, Franck, « Activité et négativité chez Marx et Spinoza », *Centre Sèvres*, « Archives de
Philosophie », 2005/4 tome 68, p. 593-610.
HAMRAOUI, Éric, « Travail vivant, subjectivité et coopération : aspects philosophiques et institutionnels »,
Érès, *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2013/1, n°15, p. 59-76.
LORIES, Danièle, « Autour d'une lecture « politique » de la troisième Critique », *Revue Philosophique de
Louvain*, Quatrième série, tome 86, n°70, 1988, p. 150-160.
MUHLMANN, Géraldine, « Pensée et non-pensée selon H. Arendt et T.W. Adorno. Réflexions sur la question
du mal », *Tumultes*, 2001/2, n° 17-18, p. 279-319.
REVAULT d'ALLONNES, Myriam, « Kant et l'idée du mal radical », *Lignes*, n°22/ 1994/2, p. 161-187.

IV. Sur l'histoire

Temps, progrès, révolution, utopie, événement, hasard

- ARENDR, Hannah, *L'Humaine Condition, op. cit., De la Révolution*, 1963, 1965, p. 325-584.
- ABENSOEUR, Miguel, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, Paris, Sens&Tonka, 2016.
- ARON, Raymond, *La révolution introuvable, réflexions sur les événements de mai*, Paris, Fayard, 1968.
- BADIOU, Alain, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, coll. Points, 1988.
- BADIOU, Alain, *L'hypothèse communiste*, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2009.
- BADIOU, Alain, ZIZEK, Slavoj (sous la dir.), *L'Idée du communisme*, vol. 1, conférences de Londres 2009, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2010.
- BENASAYAG, Miguel, *Penser la liberté. La décision, le hasard, la situation*, coll. A. Monte, Paris, La Découverte, 1994.
- BENSAÏD, Daniel, *Octobre 17, la révolution trahie. Un retour critique sur la révolution russe*, Paris, Lignes, 2017.
- BLOCH, Ernst, *Le Principe Espérance I*, 1959, trad. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976.
- BOUVERESSE, Jacques, *Robert Musil. L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, 1993, Paris, Éditions de l'éclat, 2013.
- BRETON, André, *Ode à Charles Fournier*, 1947, commentée par Jean Gaulmier, Fontfroide, éditions Fata Morgana, 1994.
- BRETON, André, *Position politique du surréalisme*, Paris, éditions du Sagittaire, 1935.
- CAMUS, Albert, *La chute*, 1956, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2012.
- Colloque de Cerizy, *Le Discours utopique*, Paris, 10/18, 1978.
- DELUERMOZ, Quentin, SINGARAVÉLOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles*, 2016, Paris, Points-Seuil, 2019.
- FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829, Dijon, Les presses du réel, 2001.
- FURET, François, OZOUF, Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 2017, tome 4 « Idées ».
- GOULD, Stephen Jay, *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*, trad. C. Jeanmougin, Paris, Seuil, 1997.
- GROSSETTI, Michel, *Sociologie de l'imprévisible. Dynamiques de l'activité et des formes sociales*, Paris, Puf, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2004.
- HARTOG, François, *Chronos. L'occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, coll. bibliothèque des histoires, 2020.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire. Introduction aux leçons sur la philosophie de l'histoire*, 1822, trad. L. Gallois, Paris, Points, 2011.
- HOBBSBAWM, Eric. J., *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^{ème} siècle 1914 - 1991*, 1994, trad. Centre national du livre, Paris, éditions Complexe & Le monde diplomatique, 1999.
- HOLLOWAY, John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*, 2002, trad. S. Bosserelle, Montréal, Lux Éditeur, 2007.
- KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784, trad. L. Ferry, Paris, Gallimard, Folio, 2009.
- KOSELLECK, Reinhart, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, 1979, trad. J. Hoock, M-C. Hoock, Paris, éditions EHESS, 2016.
- LÖWY, Michael, *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, Edition de l'éclat, 2019.
- LUCRÈCE, *La nature des choses*, trad. C. Labre, Paris, arléa, 1995.
- MALIA, Martin, *Comprendre la révolution russe*, Paris, Seuil, 1980.

MARX, Karl, *Le manifeste du Parti communiste*, 1947, trad. R. Mandrou, Paris, Union Général d'Édition, 10/18, 1962.

MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, Paris, éditions sociales, 1976.

MARX, Karl, *La guerre civile en France 1871, 1870-1892*, Paris, éditions sociales, 1968.

MORE, Thomas, *L'Utopie*, 1516, trad. S. Deruette, Bruxelles, Aden, 2016.

MÜNSTER, Arno, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, 1985, Paris, Hermann, 2009.

MUSIL, Robert, *L'homme sans qualités*, tome 1, 1930, trad. P. Jaccottet, Paris, Seuil, coll. Points, 1956, 2004.

MUSIL, Robert, *L'homme sans qualités*, tome 2, trad. P. Jaccottet, J-P. Cometti, M. Rocher-Jacquín, Paris, Seuil, coll. Points, 1956, 2004.

TRAVERSO, Enzo, *Mélancolie de gauche, la force d'une tradition cachée (XIX^{ème} – XXI^{ème} siècle)*, Paris, éditions La Découverte, 2016.

TRAVERSO, Enzo, *Révolution. Une histoire culturelle*, Paris, La Découverte, 2022.

Articles :

ARCQUENBOURG, Jocelyne, « L'événement dans l'information en direct et en continu. L'exemple de la guerre du Golfe », *Réseaux*, vol. 14, n°76, 1996, « Le temps de l'événement II », p. 31-45.

ARENDT, Hannah, *L'Humaine Condition, op. cit., La Crise de la culture, op. cit.*, « Le concept d'histoire : antique et moderne », p. 626-670.

BENJAMIN, Walter, *Œuvres I*, 1972-1989, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000, « La tâche du traducteur », années 1920, p. 244-262 .

BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, 1972-1989, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000, « Sur le concept d'histoire », 1940, p. 427-443.

BENSA, Alban, FASSIN, Éric, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n°38, mars 2002 : « Qu'est-ce qu'un événement ? », p. 5-20.

BENSAÏD, Daniel, « John Holloway : révolution sans la révolution », texte écrit pour l'ouvrage collectif *Planète altermondialiste*, coordonné par Chiara Bonfiglioli et Sébastien Budgen, coll. « La Discorde », éditions Textuel, 2006.

KOSELLECK, Reinhart, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, éditions de l'EHESS, 1990, « Champ d'expérience et horizon d'attente : deux catégories historiques », p. 307-329.

LE BOT, Florent, « Le passé a de l'avenir. Au risque de l'enquête, faire surgir « le levain de l'inachevé », *L'Harmattan, L'Homme & la Société*, 2016/3 n°201-202, p. 189-212.

MÜNSTER, Arno, « Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst Bloch », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1984, p. 15-28.

STEVENS, Bernard, « Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt », *Études phénoménologiques*, n°2, 1985, p. 93-109.

TRAVERSO, Enzo, « Marx, l'histoire et les historiens. Une relation à réinventer », *Actuel Marx*, 2011/2 (n°50), p. 153-165.

Dictionnaire :

LALANDE, André (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, Quadrige, 1926.

V. Sur l'altérité

Négativité, figures du paria, orientalisme, négritude, féminisme, altermodernité

- ARENDR, Hannah, *La tradition cachée, 1932-1947*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, 10/18, 1987.
- ARENDR, Hannah, *Rahel Varnhagen, la vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, 1958, trad. H. Plard, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2016.
- AUDI, Paul, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier poche, 2008.
- CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme, suivi de discours sur la négritude*, 1955, Paris, Présence africaine, 2004.
- CITTON, Yves, *Altermodernités des Lumières*, Paris, Seuil, 2022.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, 1961, Paris, La Découverte, 2001.
- FREUD, Sigmund, *Le Moïse de Michel-Ange et autres essais, 1914-1919*, trad. B. Lortholary, Paris, Seuil, coll. Essais, 2016.
- HALLÉ, Francis, *La condition tropicale. Une histoire économique et sociale des basses latitudes*, Arles, Actes Sud/ Babel, 2010.
- HAN, Byung-Chul, *L'expulsion de l'autre*, 2019, trad. O. Mannoni, Paris, Puf, 2020.
- KÖNIG-PRALONG, Catherine, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles*, Paris, éditions EHESS, 2019.
- MARTY, Éric, *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Seuil, 2021.
- MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
- MELVILLE, Herman, *Bartleby le scribe*, 1853, trad. P. Leyris, Folio, 1996.
- MOSÈS, Stéphane, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, 1992, Paris, Gallimard, 2006.
- MOSÈS, Stéphane, *Un retour au judaïsme, entretiens avec Victor Malka*, Paris, Seuil, 2008.
- NANCY, Jean-Luc, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.
- PHILLIPS, Adam, *Trois capacités négatives*, trad. M. Gribinski, Paris, éditions de l'Olivier, 2009.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. Points Essai, 1990.
- RIMBAUD, Arthur, *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations, 1872-1875*, Paris, nrf poésie/Gallimard, 1973.
- SAÏD, Edward W., *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*, 1978, trad. C. Malmoud, Paris, Seuil, 1980, 1995.
- SCHULMAN, Sarah, *La Gentrification des esprits*, 2012, trad. E. Notéris, Paris, B42, 2018.
- SCHULMAN, Sarah, *Le conflit n'est pas une agression*, 2014, trad. J. Burtin Zotea et J. Gross, Paris, B42, 2021.
- SENGHOR, Léopold S., *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- TRAVERSO, Enzo, *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013, rééd. 2016.
- TRAVERSO, Enzo, *La pensée dispersée. Figures de l'exil juif*, Paris, Le Collectif et associés, coll. lignes, 2019.
- VARIKAS, Eleni, *Les rebuts du monde. Figures du paria*, Paris, Stock, 2007.
- VERGÈS, Françoise, *Un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique éditions, 2009.
- WEBER, Max, *Le judaïsme antique*, 1917, trad. I. Kalinowski avec la coll. de C. Joseph et B. Lévy, Paris, Flammarion, 2010.

Articles :

- DELCHAMBRE, Jean-Pierre (dir.), *Sociologue comme médiateur ? Accords, désaccords et malentendus : Hommage à Luc Van Campenhoudt*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2014, « La surprise, une capacité négative ? », p. 193-212.
- ENEGRÈN, André, *La pensée politique d'Hannah Arendt*, Paris, Puf, « Recherches politiques », 1984, chap. III : « L'héritage oublié des conseils », p. 126-136.

AUDI, Paul, « La pitié est-elle une vertu ? », *Société Française d'Études du Dix-Huitième Siècle*, 2006/1, n°38, p. 453-480.

AUDI, Paul, « D'une compassion l'autre », *Revue MAUSS*, La Découverte, 2008/2, n°32, p. 185-202.

DAYAN-HERZBRUN, Sonia, « De Franz Fanon à Edward Saïd. L'impensé colonial », *Revue de la philosophie française et de langue française*, vol. XIX, n°1 (2011), p. 71-81.

PÉRILLEUX, Thomas, Bartleby ou l'impossibilité du lien social, *Recherches Sociologiques*, 1998, vol. 29, no. 1, p. 125-140.

POCHÉ, Fred, « Edward W. Saïd ou l'humanisme d'un exilé », *Études* 2014/3 (mars), p. 73-83.

RAPHAEL, Freddy, « Les Juifs en tant que peuple paria dans l'œuvre de Max Weber », *Social Compass*, 1976, vol. 23, n°4, p. 397-426.

RAPHAEL, Freddy, « Peuples et communautés de parias chez Max Weber et Norbert Elias », *Tumultes*, 2003/2, n°21-22, p. 35-56.

VALENTIN, Pierre, *L'idéologie Woke*, 1. *Anatomie du wokisme*, et 2. *Face au wokisme*, Fondation pour l'innovation politique, fondapol.org, juillet 2021.

VARIKAS, Eleni, « Le « paria » ou la difficile reconnaissance de la pluralité humaine », *Revue des deux mondes*, 1999, p. 352-368.

VEBLEN, Thorstein, "The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe", *Political Science Quarterly*, vol. 34, n°1 (mars 1919), p. 33-42.

Thèse :

VAMPO, Charlotte, *Itinéraires de réussite de cheffes d'entreprise contemporaines au pays des « Nana Benz » de Lomé (Togo). Du modèle de l'empowerment des femmes par le marché à l'étude des rapports sociaux de sexe*, Thèse de doctorat d'ethnologie sous la direction d'Olivier Leservoisier, Université Paris Cité, ED 624, Sciences des Sociétés, 2020.

VI. Sur la démocratie « sauvage »

Antagonisme, désobéissance, indocilité, Conseils

ABENSOUR, Miguel, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004.

CERVERA-MARZAL, Manuel, *Les nouveaux désobéissants : citoyens ou hors la loi ?*, Lormont, Le bord de l'eau, 2016.

DELECROIX, Vincent, *Non ! De l'esprit de révolte*, Paris, Autrement, coll. « les grands mots », 2018.

GÖLE, Nilüfer, RECHTMAN, Richard, LAUGIER, Sandra et COHEN, Yves, *Revendiquer l'espace public*, Paris, CNRS Éditions, 2022.

GROS, Frédéric, *Désobéir*, Paris, Albin Michel-Flammarion, 2017.

HUËT, Romain, *Le vertige de l'émeute. De la Zad aux Gilets jaunes*, Paris, Puf, 2019.

ISMARD, Paulin, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 2015.

KROPOTKINE, Pierre, *L'esprit de révolte*, 1885, trad. R. Dadoun, Houilles, Éditions Manucius, 2009.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, 1985, trad. J. Abriel, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.

LEFORT, Claude, *Essais sur le politique, XIX^{ème} - XX^{ème} siècles*, Paris, Seuil, 1986.

LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, rééd. 1994.

LEFORT, Claude, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, 1972, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 1972, 1986.

MOUFFE, Chantal, *L'illusion du consensus*, 2005, trad. P. Colonna d'Istria, Paris, Albin Michel, 2016.

OGIEN, Albert, LAUGIER, Sandra, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010, 2011.

OGIEN, Albert, LAUGIER, Sandra, *Antidémocratie*, La Découverte, 2017.

RANCIÈRE, Jacques, *La Méésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

RANCIÈRE, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005.

REYNIÉ, Dominique (dir.), *Où va la démocratie ?*, Enquête internationale de la Fondation pour l'innovation politique menée par l'Institut IPSOS, Paris, Plon, 2017.

SCOTT, James C., *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, 2009, trad. N. Guilhot, F. Joly et O. Ruchet, Paris, Seuil, 2013

THOREAU, Henri David, *De la désobéissance civile*, 1846, trad. E.J.L., Paris, Libro, 2016.

TOCQUEVILLE, de, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, 1835, tomes I et II, Paris, Gallimard, 1961.

Articles :

ARENDDT, Hannah, *L'Humaine Condition, op. cit.*, « La désobéissance civile », p. 877-913.

AUDI, Paul, *Curriculum. Autour de l'esth/éthique*, Paris, Verdier, 2019, « L'art de l'indocilité réfléchie. Foucault entre éthique et politique », p. 153-186.

CASTORIADIS, Cornelius, « La source hongroise », 1976, *Le contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 1979, p. 367-412.

FOUCAULT, Michel, « Des espaces autres », conférence prononcée le 14 mars 1967 à Paris, *Empan*, 2004/2, n°54, p. 12-19.

« La désobéissance en démocratie », *Pouvoirs*, n°155, Paris, Seuil, 2015.

VII. Sur l'écologie

« Vivant », interdépendance, appartenance, communs

- ARENDET, Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin*, 1929, trad. A-S. Astrup, Petite Bibliothèque Payot, 1999.
- AUDIER, Serge, *La société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.
- BRANCACCIO, Francesco, GIULIANI, Alfonso, VERCELLONE, Carlo, *Le commun comme mode de production*, Paris, Éditions de l'éclat, 2021.
- CHANIAL, Philippe, *Nos généreuses réciprocitys. Tisser le monde commun*, Paris, Actes Sud, 2022.
- CLÉMENT, Gilles, *L'alternative ambiante*, Paris, sens&tonka, 2014.
- COCCIA, Emmanuele, *La Vie sensible*, Paris, Payot & Rivages, 2018.
- COCCIA, Emmanuele, *Métamorphoses*, Paris, Payot & Rivages, 2020.
- DARWIN, Charles, *L'Origine des espèces*, 1859, trad. E. Barbier, Paris, GF Flammarion, 1992.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- GORZ, André (Michel Bosquet), *Écologie et politique, suivi de Écologie et liberté*, 1977, Paris, Artaud, 2018.
- GORZ, André, *Écologica*, Paris, Galilée, 2008.
- GOULD, Stephen Jay, *La vie est belle. Les surprises de l'évolution*, 1989, trad. M. Blanc, Paris, Seuil, 1991.
- HAMANT, Olivier, *La troisième voie du vivant*, Paris, Odile Jacob, 2022.
- JACOB, François, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981.
- JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, 1966, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- LATOURE, Bruno, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.
- LAUGIER, Sandra (dir.), *Tous vulnérable ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- MARZANO, Michela, *Éloge de la confiance*, 2010, Paris, Fayard, coll. Pluriel, 2012.
- MAUSS, Marcel, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1924, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 2007.
- MILO, Daniel S., *Good enough. The tolerance for mediocrity in nature and society*, Cambridge, Harvard University Press, 2019.
- MONOD, Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle et la biologie moderne*, Paris, Seuil, coll. Essais, 1970.
- MORTON, Timothy, *La Pensée écologique*, 2010, trad. C. Wajsbrot, Paris, Zulma, 2019.
- OSTROM, Elinor, *Governing the Commons : The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- PELLUCHON, Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, coll. Essais, 2018, 2021.
- PHARO, Patrick, *Éloge des communs*, Paris, Puf, 2020.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, Gallimard, coll. Folio Essais, 1985.
- WATSUJI, Tetsurô, *Fûdo, le milieu humain*, 1935, trad. A. Berque, CNRS Éditions, Paris, 2011.
- ZARCA, Yves-Charles, *L'inappropriabilité de la Terre. Principe d'une refondation philosophique*, Paris, Armand Colin, 2013.
- ZASK, Joëlle, *Écologie et démocratie*, Paris, Premier Parallèle, 2022.

Articles :

COMBES, Jean-Louis, COMBES-MOTEL, Pascale, SCHWARTZ, Sonia, « Un survol de la théorie des biens communs », *Revue d'économie du développement*, 2016/3, vol. 24, p. 55-83.

DEWITTE, Jacques, « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 100, n°3, 2002, p. 437-465.

GOLDBLUM, Sonia, « Les correspondances à l'épreuve du temps. Walter Benjamin, collectionneur de lettres », *L'art épistolaire entre civilité et civisme* (Vol. 2), 71, 2016, p. 195-207.

GORZ, André, « Leur écologie et la nôtre », *La Monde Diplomatique*, avril 2010, p. 28 et suiv.

GUATTARI, Félix. « Les trois écologies », *EcoRev'*, vol. 43, no. 2, 2015, pp. 5-7.

JACOB, François, "Evolution and Tinkering." *Science*, vol. 196, no. 4295, 1977, pp. 1161–1166.

WEBER, Max, *Concepts fondamentaux de sociologie*, 1914, trad. J-P. Grossein, Paris, Gallimard, coll. 'tel', 2016, « De quelques catégories de la sociologie de compréhension » (1913), VI. « Entente », p. 197-212.

Dictionnaire :

BOURG, Dominique, PAPAUX, Alain, *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, Puf, coll. 'Quadrige', 2015.

VIII. Sur la préoccupation pratique pour le monde-nature

Perception, interprétation, langage, collection, bricolage, rencontre

- ARENDDT, Hannah, *Vies politiques*, 1955-1971, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P. Lévy, A. Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard, 1974, « Walter Benjamin, 1892-1940 », p. 244-306.
- ARENDDT, Hannah, *La philosophie de l'existence et autres essais*, (*Essays in Understanging*, 1930-1954), 1994, trad. coll., Paris, Payot, 2000.
- AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire* (*How to do Things with Words*), 1962, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.
- BÉGOUT, Bruce, *De la décence ordinaire, court essai sur une idée fondamentale de la pensée de George Orwell*, Paris, Allia, 2008.
- BENJAMIN, Walter, *Allemands, une série de lettres*, 1936, trad. G-A. Goldschmidt, Paris, L'encyclopédie des nuisances, 2012.
- BENJAMIN, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, 1972, trad. P. Ivernel, Petite bibliothèque Payot, 2015.
- BENJAMIN, Walter, *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, 1982, trad. J. Lacoste, Paris, Les éditions du Cerf, 1989.
- BOURRIAUD, Nicolas, *L'Exforme. Art, idéologie et rejet*, Puf, 2017.
- CERTEAU, de, Michel, *La culture au pluriel*, 1974, Paris, Seuil, coll. Essais, 1993.
- CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, 1980, 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- CERTEAU (de), Michel, *L'invention du quotidien*, 1980, 2. *Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994.
- COHEN, Marcel, *Sur la scène intérieure. Faits*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2013.
- CROWFORD, Matthew B., *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, 2009, trad. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte poche, 2010.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.
- DENIS, Jérôme, PONTILLE, David, *Le soin des choses. Politiques de la maintenance*, Paris, La Découverte, 2022.
- FREUD, Sigmund, *L'interprétation du rêve*, 1899, trad. J-P. Lefebvre, Paris, Seuil, 2010.
- FREUD, Sigmund, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, 1905, trad. D. Messier, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1988.
- GORZ, André, *Éloge du suffisant*, Paris, Puf, 2019.
- GUIEN, Jeanne, *Le consumérisme à travers ses objets. Gobelets, vitrines, mouchoirs, smartphones et déodorants*, Paris, éditions divergences, 2021.
- HAN, Byung-Chul, *La fin des choses. Bouversements du monde de la vie*, 2021, trad. O. Mannoni, Arles, Actes Sud, 2022.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, 1927, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, nrf, 1986, VI, « Le souci comme être du Dasein », p. 229-282.
- HUNYADI, Mark, *L'Homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, les éditions du cerf, 2012.
- HUSSERL, Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, 1907, trad. A. Lowit, Paris, Puf, coll. Épiméthée, 1997.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, 1931, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1947, rééd. 2014.
- HUSSERL, Edmund, *La Terre ne se meut pas*, 1940, trad. D. Franck, D. Pradelle et J-F. Lavigne, Paris, Les éditions de Minuit, 1989.
- ILDEFONSE, Frédérique, *Il y a des dieux*, Paris, Puf, 2012.
- ILLICH, Ivan, *La convivialité*, Paris, Seuil, coll. Essais, 1973.
- KLEMPERER, Victor, *LTI, la langue du III^{ème} Reich*, 1947, trad. Elisabeth Guillot, Paris, Albin Michel, 1996.
- KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide*, 1902, trad. L. Bréal, Bruxelles, éditions Gilles Martin, 2009.
- L'HEUILLET, Hélène, *La psychanalyse est un humanisme*, Partis, Grasset, coll. Nouveau collège de philosophie, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, 1962, Paris, Presses Pocket, 1990.

MACÉ, Marielle, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, 1945, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Quarto, 2010.

MORRIS, William, *L'art en ploutocratie*, 1883, Paris, La République des Lettres, 2012.

MORRIS, William, *L'âge de l'ersatz, et autres textes contre la civilisation moderne*, 1894, trad. O. Barancy, Paris, L'encyclopédie des nuisances, 1996.

POMIAN, Krzysztof, *Collectionneurs, amateurs et curieux, Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle*, Gallimard, 1987.

PONGE, Francis, *Le parti pris des choses*, Paris, Poésie/ Gallimard, 1942.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres IV, Éthique*, 1677, trad. P-F. Moreau, Paris, Puf, coll. Épiméthée, 2020.

VATTIMO, Gianni, *Éthique de l'interprétation*, 1989, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991.

VATTIMO, Gianni, *Espérer croire*, 1996, trad. J. Rolland, Paris, Seuil, 1998.

WINNICOTT, Donald, *La mère suffisamment bonne*, 1953, trad. J. Kalmanovitch, M. Michelin, L. Rosaz, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2006.

Articles :

ALTHUSSER, Louis, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock/Imec 1995, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », 1982, p. 539-580.

BENJAMIN, Walter, *Œuvres I*, 1972-1989, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000, « Sur le langage en général et sur le langage humain », années 1920, p. 142-165.

BENJAMIN, Walter, *Œuvres II, op. cit.*, « Le surréalisme », 1929, p. 112-134.

BENJAMIN, Walter, *Œuvres III, op. cit.*, « Le conteur », 1936, p. 114-151.

BOURDIN, Jean-Claude, « La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Althusser », *Multitudes*, 2005/2, n°21, p. 139-147.

FOESSEL, Michaël, « Le monde : norme ou donné ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, 113^e année, n°1, janvier-mars 2019.

JACOB, François, "Evolution and Tinkering." *Science*, vol. 196, no. 4295, 1977, pp. 1161–1166.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, 1962, Paris, Presses Pocket, 1990, chapitre 1, « La science du concret », p. 11-49.

NOMINÉ, Bernard, « Dupe du père, dupe de l'inconscient, dupe du réel », *EPFCL-France*, « Champ lacanien », 2013/2, n°14, p. 75-81.

OULC'HEN, Hervé, « Un moment machiavélien dans la théorie. Sur Althusser », *Cahiers du GRM*, n°8, 2015.

PERROT, Michelle, « Mille manières de braconner », *Le Débat*, 1988/2 n°49, p. 117-121.

SAINT-AMAND, Gilles, « Parce que c'est notre rejet : poétique des Gilets Jaunes », *AOC*, février 2019.

Conférence :

LACAN, Jacques, Séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, 1972-1973, séance inaugurale du 13 novembre 1973 : <https://radiolacan.com/fr/podcast/seminaire-xxi-les-non-dupes-errent-cours-inaugurale/2>.

Dictionnaire :

ARJAKOVSKY, Philippe, FÉDIER, François, France-LANORD, Hadrien, (dir.), *Le dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Les Éditions du cerf, 2013.

Table des matières

REMERCIEMENTS	7
SOMMAIRE	9
INTRODUCTION.....	11
I. LA CRISE DE LA CRITIQUE.....	37
CHAPITRE 1 : L'ASSIMILATION DE LA CRITIQUE	43
1. LA CAPTATION DE LA CRITIQUE.....	47
1.1. Les confiscations du néolibéralisme.....	49
De la liberté au « libre choix »	52
De la lutte pour la reconnaissance à la reconnaissance de l'ordre	56
De la quête d'authenticité à la vie gentrifiée	59
1.2. La domestication de l'engagement	63
Le procédé de responsabilisation	64
Le blanchiment éthique	69
Les limites d'une critique corrective	73
1.3. La neutralisation des antagonismes.....	75
La stratégie dialogique.....	76
La tentation épistocratique	79
Le péril d'une critique séparatiste.....	82
2. LA DISSOLUTION DE LA CRITIQUE	87
2.1. L'ordre du plein.....	88
La pensée positive.....	91
L'éclipse du négatif	95
La censure par excès.....	99
2.2. L'emprise du récit monolithique	102
L'indifférenciation des discours.....	105
L'homogénéisation des représentations.....	108
Le retrait dans un monde univoque	112
2.3. L'appareil algorithmique.....	115
Le triomphe du calcul	118
La gouvernance par les nombres.....	122
Des profils « gouvernementalisables ».....	126
CHAPITRE 2 : LES DÉFAITES DE LA CRITIQUE VICTORIEUSE.....	133
1. LES DEVOIEMENTS DE LA CRITIQUE.....	137
1.1. Les dérives de la pensée	139
Les ivresses de l'idéalisme	141
Les tromperies de l'idéologie	146
La théorie pétrifiante	149
Critiquer avec la raison, contre les dérives de la pensée.....	153

1.2.	Les pièges de la visée normative	156
	Le scandale du mal.....	158
	Le poids de la conscience	161
	La charge téléologique.....	164
	Le mal, la liberté et le monde commun	167
	Les œufs, l'omelette et la contingence	169
1.3.	Les poisons du soupçon	173
	Des Lumières à la transparence.....	176
	Les impasses de la démystification.....	179
	« Les non dupes errent »	185
2.	LES HORIZONS TROUBLES DE LA CRITIQUE	191
2.1.	Du progrès à la catastrophe	193
	Un progrès prisonnier du régime moderne d'historicité.....	196
	L'horizon de la catastrophe : une urgence paralysante.....	202
	Il faut défendre l'idée de progrès	206
	À la recherche d'un progrès « buissonnant »	209
2.2.	De la révolution à la transition	213
	Vaincre en vain : quand la révolution trahit la critique	215
	L'impossible révolution écologique	221
	Retrouver l'esprit de la révolution ?.....	225
	À la recherche d'une écologie politique.....	229
2.3.	De l'émancipation à l'indépendance	233
	L'indépendance, ou l'émancipation réduite à la libération individuelle	236
	Travail indépendant : « c'est qui l'tâcheron ? »	239
	L'atomisation des travailleurs, ou la confiscation de l'action	243
	À la recherche d'un monde commun viable et désirable	248
	CONCLUSION INTERMEDIAIRE	253
	II. CRITIQUER DANS LE VIVANT, OU LA CRITIQUE INTERSTITIELLE	255
	CHAPITRE 1 : PENSER EN MOUVEMENT	263
1.	PENSER CONTRE (TOUT CONTRE)	269
1.1.	Le cri de la critique	270
	La vibration des affects.....	274
	La logique du pathos.....	279
1.2.	L'épreuve de la contradiction	285
	La capacité négative.....	286
	L'imagination contrefactuelle.....	290
1.3.	La faculté de juger	296
	Le « goût des autres ».....	299
	Le sens et le monde communs	303
2.	PENSER DEPUIS « L'AUTRE »	309
2.1.	D'un autre lieu	311
	Depuis « l'Orient » ?.....	315
	Depuis « les Tropiques » ?	320
	Depuis « ailleurs » ?	324

2.2.	<i>D'un autre temps</i>	329
	« Rêver vers l'avant » : l'utopie	330
	Explorer les possibles de l'histoire : l'uchronie	334
	Du côté des oubliés, des vaincus, des rebuts.....	340
2.3.	<i>D'un autre que soi</i>	345
	La figure du paria conscient.....	346
	« Le privilège épistémologique » de l'exil	351
	L'autre comme soi-même ?	355
CHAPITRE 2 :	BRICOLER DANS L'INCURABLE	361
1.	S'OUVRIER AUX POSSIBLES DU MONDE	367
1.1.	<i>L'interprétation critique du monde</i>	369
	Contexte et situation : ce qui se manifeste.....	373
	Événement et narration : ce qui « fait » sens	378
	Perception et intention : « l'appel »	383
1.2.	<i>L'appropriation tactique du monde</i>	389
	« Le monde caché de l'insubordination »	391
	Des « actes de pensée »	394
	Être un corps qui dit « jeu »	396
	Arranger le réel avec style	402
1.3.	<i>L'appartenance collective au monde</i>	408
	« Errer sur la terre »	411
	... comme les nuages errent dans le ciel	415
	Nous sommes, nous agissons	417
2.	LE BRICOLAGE COMME CHEMIN	425
2.1.	<i>Faire avec les moyens du bord</i>	429
	Remettre la main sur les choses.....	433
	Se faire « pêcheur de perle » : la figure du collectionneur.....	437
	Déchets et devenir : ce qui se recycle	443
	« Suffisant » et « suffisamment bon » : une critique de l'optimum	447
	Une éthique du tâtonnement ?	454
2.2.	<i>S'inscrire à l'horizon de l'interdépendance</i>	459
	Dans le « superbe bricolage » du vivant.....	461
	Faire « ce que peut le corps ».....	467
	La confrontation de la vie à la mort	471
	Solidarité, entraide et entente : agir en « amateur »	475
2.3.	<i>« Ne pas être tellement gouverné »</i>	481
	La débrouille, ou l'art de « faire sans »	483
	Réunir subversivement travail, œuvre et action.....	486
	Au hasard des rencontres	490
CONCLUSION		497
ANNEXES		ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
BIBLIOGRAPHIE		503

