

Ceci n'est pas l'humanité

Denis Duclos

**Ceci n'est pas
l'humanité**

Une politique de l'espèce est-elle possible ?

Editions Translatador
translatador@translatador.com

2019

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »

Emmanuel Kant

« Qu'est-ce qu'un homme, au juste ? Que signifie le concept d'humanité ? »

Jean-Claude Guillebaud

Que l'humanité soit placée devant une tâche collective, qu'elle tende dans son ensemble à un but, cette idée très obscure et très arbitraire est encore fort jeune. Peut-être s'en affranchira-t-on avant qu'elle soit devenue une «idée fixe »... L'humanité n'est pas un tout ; elle est une multiplicité inextricable de processus vitaux ascendants et déclinants- Elle ne traverse pas une jeunesse, puis une maturité, enfin une vieillesse. Les couches sont mêlées et superposées, et dans quelques milliers d'années, il pourrait encore y avoir des types humains plus jeunes que ceux que nous voyons aujourd'hui.

Friedrich Nietzsche

« Chatouiller un chimpanzé, c'est comme chatouiller un enfant. Un grand singe est sensible aux mêmes endroits : sous les bras, sur le côté et sur le ventre. Il ouvre grand la bouche, les lèvres relâchées, et halète en poussant des « houh houh houh » rythmés qui ressemblent aux inhalations et exhalations qui accompagnent le rire humain. La ressemblance est même tellement frappante qu'il est difficile de ne pas s'esclaffer.(...) De rire ? Non, je vous en prie ! Un scientifique digne de ce nom doit éviter tout anthropomorphisme. D'où la réaction de collègues puristes qui nous demandent d'adopter une terminologie différente. »

Franz De Waal

« Je remercie Yves Barel, un des plus fins esprits du XXe siècle, d'avoir existé, mais pas d'être mort en 1990. »

Denis Duclos

Préambule

Je ne vois pas d'autre façon de solliciter d'emblée l'attention et l'indulgence du lecteur que de situer mon propos *en contrepoint* d'une volonté universellement acceptée comme urgente : celle de passer d'une activité humaine ravageuse de la nature et d'elle-même à l'entretien d'une existence collective plus douce et durable pour les deux. *Contrepoint* ? Au sens ambivalent de ce mot : *contradiction et correction* dans la recherche d'un équilibre. *Tout* orienter vers la quête fébrile de « solutions pour sauver la planète », c'est ne pas vouloir comprendre que les causes permanentes d'une tragédie mondiale en devenir, peut-être aussi ancienne que la parole humaine, ne sont pas techniques, qu'elles ne relèvent pas non plus d'une « avidité » propre à notre espèce. Ou plutôt que nos engouements, nos précipitations, nos déchaînements de puissance et d'énergie, bref, nos folies, *ne relèvent pas de la génétique*. Ils sont les effets d'une inquiétude consubstantielle de notre état de « parleurs ». *C'est la culture* qui déclenche en nous une rupture avec le monde que nous essayons par tous les moyens de suturer... tout en l'aggravant. Or nos dizaines de milliers d'années de culture parlée nous conduisent, par mille chemins, vers *un seul but* : nous réunir en une entité complète, que nous rêvons comme la satisfaction finale. C'est cette direction, suivie envers et contre tout par des multitudes de détours, qui nous entraîne dans la destructivité, au nom d'une « perfectibilité » sans repos. C'est donc elle qu'il faut d'abord analyser et comprendre, avant de nous précipiter déjà dans un idéal toujours plus « unaire ». Ce dernier - qui prend désormais le nom « d'humanité » et l'imagine

coextensive à l'espèce des Humains- doit être questionné très sérieusement, parce que son idéalisation vise une « totalisation », dont nous devrions nous méfier pour ce qu'elle a déjà apporté de massacres dans l'histoire. Pour le dire aussi brièvement que possible en ouverture de ce livre : si le sentiment écologique doit aider à « respecter » à la fois l'Humain et le Naturel, alors il ne doit certainement pas s'abandonner à l'illusion morbide d'une « totalité », et plutôt tenter de fonder son œuvre sur *la recherche d'une pluralité et d'une autonomie de façons de vivre, seuls véritables obstacles mutuels à l'emportement massif, toujours finalement monstrueux, même s'il se veut vertueux* .

Il existe de bonnes raisons de penser que l'excès de puissance utilisé par *l'humanité* dans sa relation au monde est en grande partie lié à son unification économique -et surtout financière- au plan mondial. Parce que cette unification -sous-jacente aux rivalités- lui confère une efficacité dans la transformation, une force d'impact absolument inégalée dans l'histoire.

Il est possible – mais bien plus conjectural – que cette même unité (certes conflictuelle) lui permette de construire ensemble assez rapidement les lignes de défense, les filtres rendant son activité globalement moins nuisible et plus durable. En réalité, de nombreux indices convergent pour montrer qu'une telle inflexion de la force acquise et structurée au plan de l'espèce entière ne sera possible qu'au prix d'une répression douloureuse de sa vitalité : le prolongement de ce que Norbert Elias appelait « le processus de civilisation », mais qu'il analysait essentiellement (après Freud) comme un processus d'auto-inhibition. Le problème est que la

puissance de masse acquise au niveau planétaire n'a plus grand-chose à voir avec l'agressivité réciproque de petits seigneurs ou roitelets, mais qu'elle est, *au contraire*, l'effet d'une subordination générale à quelques instances -privées et publiques- gérant des *populations comptant par milliards*.

Pour éviter que la nuisance envers la nature ne s'accélère *ou* ne se retourne en oppression des Humains *contre eux-mêmes*, il semble qu'il n'existe qu'une ligne de solutions suffisamment réfléchie : celle qui consiste à organiser la société-monde de telle sorte que la conversation *entre ses propres dimensions antagoniques irréductibles* dissipe une grande partie de l'énergie qui, confluant dans une même direction, serait *immanquablement* fatale pour la nature et/ou pour l'Homme.

Nous développons dans d'autres ouvrages cette thématique d'une *pluralité salvatrice*. Ici, nous nous attaquons au plus épineux des problèmes qu'elle soulève: aussi séductrice que soit l'idée d'une telle pluralité, aussi convaincante soit-elle, elle se heurte à la puissance fascinatrice de *l'unité globale du genre humain*, et à son soubassement logique. Contrairement à ce qu'affirme le grand philosophe politique John Rawls, il est en effet impossible de distinguer à terme la société-monde d'une *communauté*, car celle-ci correspond en même temps à un idéal incorrigible -celui d'une *civilisation complète*- et à la logique égalitaire qui le rend nécessaire. Il n'est pas possible d'éviter longtemps la *justification* morale qui transforme toute équité relative en similarité quantifiable entre les participants à l'échange.

Prenons un exemple : la Chine est accusée devant l'OMC de soutenir son industrie des capteurs solaires pour lui permettre un dumping ravageur sur ses

concurrents. Tôt ou tard, un tel procès *doit* aboutir à une enquête véridique, dont il ne peut sortir qu'une référence à l'égalité des chances, celle-là même que le plus libéral des Etats se doit de garantir aux individus ou aux personnes morales. L'OMC a beau être une simple institution d'arbitrage à partir de traités entre puissances souveraines, son critère fondamental ne saurait être différent de celui qui fonde un « droit » équivalent à celui dont un Etat-Nation se réclame pour chaque individu¹. Comme Ulrich Beck l'avait noté, la logique des « droits de l'Homme » s'impose à chacun (même à celui qui se croit membre d'un empire du Milieu) et à tous, *d'une manière inexorable*. Il est, nous l'affirmons, illusoire de prétendre échapper à la projection de l'Etat de Droit au plan mondial. Celui-ci ne pourra, même rétroactivement, que se déployer comme la référence commune à tous les Etats-Nations. Il deviendra donc *la* communauté fondamentale, laquelle n'est supportable qu'à la condition de garantir la même loi pour tous.

Mais si, par ailleurs, nous prenons au sérieux l'hypothèse selon laquelle l'unité du genre humain peut présenter des dangers d'écrasement de ses membres sous le « devoir collectif », nous voyons apparaître le schéma d'un paradoxe parfait : il n'existera jamais aucune justification possible à l'inégalité entre les membres de la société-monde, mais si chacun devient complètement égal aux autres, alors le risque majeur est celui d'un dépouillement de toute différence, importante ou non. Or cela ne peut se réaliser que par l'ablation, par l'extension du « moindre », et finalement par l'évacuation de tout

¹ En 2019 (soit trois ans après la précédente rédaction de ce texte, la crise de l'OMC est patente, pour les raisons exposées : elle ne peut fonctionner si un seul Etat (la Chine) produit pour le monde entier.

contenu propre au sujet et qui ne ramènerait pas à une équivalence comptable de *toutes* les personnes². Ce processus de « vidange » des sujets humains est en cours. Déjà, depuis quelques années seulement, atteint-on par l'entremise des médias aussi bien mondialisés « qu'intimitisés » (relayés par Internet au niveau de l'intimité la plus obscène) un niveau inédit d'infantilisation moralisatrice des masses. Un signe ténu, parmi tant d'autres : quand la vénérable et intéressante maison de France Culture convoque ses auditeurs par des « bonjour à Tous », plus expéditifs que la litanie des « Madame, Mademoiselle, Monsieur » elle se réfère à une notion vide³, mais « massifiante ».

Comment échapper à cette forme actuelle et à-venir du paradoxe culturel ? Nous ne voyons qu'une seule solution vraisemblable : transférer la notion d'égalité des individus aux dimensions subjectives qui les composent, les divisent et les séparent ! La formule peut sembler absconse, mais nous allons voir qu'elle rend compte de la

² Exemple de l'effet de la tendance : le banquier de mon père néglige visiblement les inquiétudes de ce dernier (âgé de 96 ans), quant à la difficile récupération de son mot de passe pour lire ses comptes par internet. A ma question (par mail) sur la nécessité d'une attention particulière, il me répond que « chacun a droit au respect ». Autrement dit, le client est un « individu lambda », sans quoi il s'agirait presque d'un déni de droit. Certes, cette suffisance relève bien de l'arrogance enseignée dans des écoles de commerce médiocres où les banques puisent une partie de leur personnel, mais elle s'appuie sur l'idéologie diffuse d'une « humanité universelle », dont l'effet concret est bien de devenir... inhumaine (sinon simplement obtuse et grossière).

³ Par rapport aux embrigadements attendus du « camarade » ou du « citoyen » des périodes révolutionnaires.

seule issue possible au problème de l'égalité nécessaire des membres d'une entité « démocratique » *unique*.

En effet, si nous considérons que l'individu est une monade compacte, homogène, sans désirs contradictoires mais seulement des appétits cumulatifs - réglés par la psychologie « marginaliste » présumée rationnelle-, nous ne pouvons guère empêcher la dérive de la métaphore fondatrice du droit vers le totalisme le plus égalitaire, le plus robotisant, et cela dans des détails toujours plus poussés. S'il existe vraiment un point de convergence de tous les choix individuels, alors il existe, après le meilleur calcul possible, un point unique d'optimisation. En conséquence de quoi, le meilleur choix est celui du meilleur calculateur. Or l'individu réel est un « lieu de passage » de passions disparates, et changeantes de moment en moment. Elles sont irréductibles à une négociation optimisatrice, parce que leur rencontre est trop complexe, trop arbitraire, trop aléatoire. Le calcul, aussi détaillé et subtil soit-il, s'y perd. Le marginalisme est ici extraordinairement appauvrissant.

Au contraire, si nous transférons le bénéfice du droit sur les dimensions qui *constituent* l'individu, en exigeant l'égalité souveraine *entre elles*⁴, nous obtenons du même

⁴ A la différence des choix selon l'utilité marginale (permettant par exemple d'harmoniser le contenu de la malle du voyageur -deux livres plutôt qu'une paire de chaussures, etc.-) l'égalité de principe des dimensions subjectives est *sans compromis quantitatifs* : on ne peut pas dire que la Terre (l'équivalent de la malle, mais « pour tous ») peut choisir entre la passion technologique humaine et la survie de la nature. Elle « doit » permettre les deux, et d'autres fonctions encore, même s'ils sont contradictoires. Le résultat en est plutôt une « non action », dont l'effet est justement de s'interroger sur l'intérêt de la décision et de l'opération par un sujet « maître ».

coup une transfiguration de toute la scène. Notre terrible fascination pour l'Un (selon Edouard Glissant) se trouve soudain désorientée, car elle ne sait plus où trouver son fétiche de grand Tout homogène, et du même coup elle se rouvre à la création poétique, à l'imagination de possibilités inexplorées.

Le lecteur doit être éclairé sur ce que l'auteur nomme « dimensions constitutives de l'individu », « dimensions de l'Homme » ou encore « dimensions anthropologiques ». Une brève définition peut suffire ici à s'orienter, le travail conceptuel pour y parvenir étant accessible dans nos autres ouvrages consacrés à la théorie de la pluralité.

On appellera « dimension anthropologique » un aspect logiquement inévitable de la condition des Humains *depuis qu'ils sont des primates « parlants »*, tel qu'il doit nécessairement *coexister* avec d'autres aspects, tout en visant son propre déploiement autonome⁵.

Correspondent par exemple à cette définition formelle les dimensions du « Sociétal » (concernant l'ensemble cohérent le plus vaste des Humains à un moment donné) et du « Familier » (concernant le plus petit groupe de fréquentation physique durable). Ces dimensions, on le voit, sont impossibles à évacuer, alors qu'elles sont pourtant engagées dans une tension, voire une lutte

Et pendant ce temps... nature et technologie cohabitent *de facto* en diminuant leur état de guerre...et leurs dégâts « collatéraux »

⁵ Précisons que cette autonomie relative de *chaque dimension*, (déjà observé par Freud *dans* le Sujet) contredit radicalement l'illusion d'un « sujet autonome », celui de l'économisme « libéral », dont les « choix » largement manipulés et ordonnés par le marché indiquent plutôt sa dépendance pathétique. Ainsi des « orientations sexuelles » déterminées aujourd'hui par « décret » culturel entériné par la personne, de préférence dès la pré-adolescence.

acharnée pour dominer la dimension opposée. D'autres exemples concernent des dimensions plutôt intermédiaires : ainsi du monde de la « Règle » qui cherche à atténuer le conflit entre Sociétal et Familier par la voie des obligations normatives, ou du monde de la « Culture » qui vise le même but par le moyen des convictions et des perceptions plus ou moins séduisantes.

Bien évidemment, les dimensions les plus importantes sont des effets de composition de dimensions plus étroites ou spécifiques : par exemple, dans la « Règle », on peut nettement différencier l'approche par « l'autorité », celle qui découle d'un choix technique appuyé sur la certitude comptable, et celle qui relève directement d'un accord de civilité réciproque. Dans le monde « culturel », une vaste palette de stratégies de persuasion s'étend entre l'expression artistique personnelle, la conversation « zététique » (amicale) en vue de la vérité, la formation de savoirs institués, la croyance plus ou moins formatée religieusement, etc.

L'idée qu'il *devrait* exister un équilibre entre ces dimensions provient du constat contraire que dans l'Histoire humaine, elles sont plutôt soumises à un phénomène d'hégémonie et de dictature *par l'une seulement d'entre elles*. Ce phénomène évolue : il existe un « curseur » se déplaçant, par exemple, des formes religieuses du pouvoir (les 3000 ans de la civilisation de La Vallée -L'Egypte-), vers des formes plutôt réglementaires (la « loi » des cités hellénistiques, puis celle de l'égalité chrétienne entre personnes), voire celle des systèmes technologiques de « gestion mathématisable » (comme la société-monde contemporaine).

Mais à chaque fois, dans chaque contexte, il a été jusqu'ici difficile d'éviter que la forme choisie ne tende

pas à écraser et/ou exploiter de toute sa force les dimensions différentes. Le modèle général de cette domination est d'ailleurs constant : il s'agit le plus souvent de domestiquer le « Familier » (et surtout son lien privilégié entre générations) pour le compte du Sociétal ; ceci par une combinaison variable de *Culture* et de *Règle*, voire de *Technique*, de sorte que ces trois dernières dimensions, bien qu'aspirant chacune aussi à une légitime autonomie, sont *instrumentalisées* comme auxiliaires d'un pouvoir sur le vital.

Or, s'il est impossible à tout groupe humain de nier qu'il comporte du Sociétal *et* du Familier, ainsi qu'au moins deux grandes manières très distinctes de glisser de l'un à l'autre (Culture et Règle), tout se passe comme si l'humanité ne cessait de s'étrangler elle-même en s'imposant une telle négation, au profit soit d'une dimension soit d'une autre, considérée comme supérieure ou transcendante. Il n'a pas encore été tenté d'enrayer cette oscillation, -à des échelles assez vastes- alors que ses effets peuvent être dévastateurs et cruels.

Il faut noter l'originalité de la forme « Nation » qui est toujours un mode de composition entre des dimensions, tel qu'il ne s'y résume pas, car il puise sa capacité d'organisation scénique sur sa propre indétermination intérieure⁶. On peut ainsi y changer presque complètement de régime politique, juridique, économique, etc., sans que soit remise en cause « l'identité nationale ». Les Russes ont été tsaristes, communistes puis présiden-

⁶ Seule la reconnaissance de l'appartenance au peuple et de la souveraineté partagée sur le territoire national vaut pour « détermination ». On ne peut pas dire : « tout Chinois est quelqu'un qui applique les préceptes de Confucius », ou encore : « tout Français est centraliste », même si c'est parfois ou souvent vrai.

tialistes, et ce sont toujours... les Russes. Cette capacité de la catégorie est importante, car elle précède et instruit son extension au niveau mondial : « l'humanité » comme totalité des humains est aussi une sorte de réservoir des possibles, irréductible à une *doxa* particulière. C'est une différence avec la religion, même si la prétention de cette dernière est la « catholicité » (l'universalité). Quant aux dimensions que nous pointons, elles ne relèvent ni de la Nation ni de la Religion, bien qu'elles exigent une entité globale « indéterminée » (sauf pour son territoire) pour s'y loger, et qu'elles sont, *comme* les religions, des communautés affichant une valeur directrice.

Dans la circonstance actuelle d'une mondialité plus organique que celles ayant jamais existé à la surface de la planète, la domination d'une seule des dimensions humaines (ce qu'avait déjà appréhendé Herbert Marcuse à sa façon dans sa fameuse critique de « l'unidimensionnalité ») revient à concocter -plus ou moins rapidement- un totalitarisme dont les régimes du XXe siècle n'auront été que des brouillons. Pour ce faire, cette domination s'appuiera nécessairement sur une définition *ad hoc* de la société-monde, et en particulier sur une idéalité permettant de la sacraliser : *l'Humanité*.

Nous consacrons le présent livre à cette quête improbable mais nécessaire : comment l'Humanité, ce *signifiant maître* de la société-monde actuelle peut-il renvoyer à la pluralité des *dimensions* humaines et non à une fiction fatale, *l'imgo* de la totalité ? Nous souhaitons engager un véritable combat avec notre tendance à nous fasciner pour le Tout, combat mené sous la forme de propositions « apophatiques » ⁷, c'est-à-dire

⁷ Le terme « apophatique » (d'*apophasis*, négation en grec) était

négatives, défensives : *non*. *Non*, l'humanité n'est pas une totalité, ni une espèce, ni un genre, ni un collègue, ni une communauté, ni un peuple, ni une société mondiale. *Non* : elle n'est, si elle veut survivre comme référent universel pour nos vies et nos actions, *que le signifiant de la pluralité de nos dimensions intérieures*, lesquelles ne sont elles-mêmes que les traductions psychiques de dimensions concrètes, substantielles -non idéologiques- constituant les vies individuelles comme des unités en tension, en contradiction.

L'humanité n'est que le lieu d'une géo-conversation entre ces dimensions qu'il faut, de ce fait, construire comme sacrées, et dont il est nécessaire de sacrifier aussi l'équilibre et le respect mutuel, le vœu de *non-extermination* -et donc de *non-détermination*- réciproque.

Ce projet est difficile, parce que les dimensions anthropologiques en question ne se laissent pas ramener à des penchants sages et doux. Le *praos*, ou douceur en politique selon les Anciens étudiés par Jacqueline de Romilly ne se réduit jamais à l'idylle ou à l'églogue. Ce n'est point un bonheur bucolique et pastoral : c'est la rencontre agonistique et parfois dramatique entre des positions irréductibles, contraires, *paradoxaes*. Le mot « paradoxe » désigne sans doute ce qui est proche du cœur de la condition humaine, dans la mesure où, primates parlants, nous sommes voués au mieux à osciller entre les deux versants composant une

autrefois utilisé en théologie pour souligner l'impossibilité de « cerner » Dieu conceptuellement. Si l'humanité doit devenir notre nouveau Dieu (comme le prévoyait Durkheim), alors il vaut peut être mieux qu'on ne puisse pas la définir positivement. C'est toujours cela de gagné dans la bataille contre l'autolégitimation des puissances.

impossibilité : *adhérer librement à la participation obligatoire* ! Être les supposés auteurs indépendants de notre propre conformité à la loi symbolique⁸. Trop nous approcher de ce paradoxe nous confronte à la folie particulière de notre espèce et à ses manifestations dans la psychose de chacun. C'est pourquoi il n'est pas avisé de proposer une « solution » qui reflète explicitement la torture de cette condition. Nous pouvons cependant nous approcher jusqu'à un certain point de cette caldera gigantesque sans trop de risque, si nous savons la traduire, la transposer dans des fictions à la fois suffisamment voilées et sincères.

Certes, l'histoire humaine s'y est employée, comme dans les grands récits religieux, mais toujours à une assez grande distance du foyer de nos contradictions.

Par exemple, monothéismes et polythéismes ont tourné autour des difficultés surgissant entre unité et dispersion, unité et inégalité, toutes questions transposant le paradoxe d'une « libre participation ». Les philosophies dites orientales ont tenté d'appivoiser les problèmes de l'opposition entre le Soi et l'Autre (le Barbare, le Nomade), ce qui revient souvent à rejeter la liberté vers l'extérieur. Mais, dans un cas comme dans l'autre (ou encore dans les différents animismes villageois), la façon de schématiser, de catégoriser, de « catachrétiser » nos dimensions contradictoires est restée éloignée du

⁸ Nombre d'auteurs ont reconnu ce caractère paradoxal de l'individu qui le conduit au mieux à hésiter, au pire à disparaître tout vivant (comme l'a vu David Le Breton), ou à s'affirmer outrancièrement. Mais bien peu ont admis qu'il ne s'agit pas des effets d'un « désir d'être sujet » (comme l'écrit Marcel Gauchet), mais *précisément de l'obligation absolue de le devenir, et de l'impossibilité de l'être* !

problème de leur intrication. La chirurgie kantienne (entre devoir et fait) ou la dialectique hégélienne n'y ont pas changé grand-chose, sauf à rendre Nietzsche fou.

Ainsi, réserver la liberté aux seuls « trous » dans les mailles de la loi commune, n'est évidemment pas adéquat au respect de la liberté qui pourtant nous fonde comme sujets. Que peut-il sortir de bon de cette humiliation, de cette frustration systématiques, sinon une envie aggravée de transgression ? Cantonner l'inégalité de droit aux Métèques ou aux Esclaves, n'est-ce pas entraîner toute la société sur la pente des fascinations (éventuellement phobiques) pour l'accumulation chrématistique d'une part, pour la servilité volontaire de l'autre ? Comment, dès lors, pouvoir faire entendre que richesse et servilité ne s'opposent autant à la simple « civilité » que parce que celle-ci est polarisée par l'obsession d'une égalité formelle (à commencer par celle de la parole : *ésagoria*) ?

Comment, prisonniers de ces oppositions, pouvoir nous rappeler que la participation « civique » ne peut concerner tous les individus qu'à condition de conserver en elle la notion d'une pure liberté de *ne pas participer* ? Lorsque celle-ci est niée (comme cela s'entend à nouveau avec les suggestions de *contraindre* au suffrage universel⁹), se forme un appel d'air à sortir du système.

⁹ Autre aspect du même paradoxe liberté-contrainte : avec le « mariage pour tous », qui progresse dans nombre de « pays développés », le problème soulevé n'est pas que le sexe des personnes soit indifférent à la possibilité d'une union intime. Il réside dans son envers : *l'interdiction* désormais prononcée de pouvoir *symboliser spécifiquement* (en termes publics) l'union intime de personnes de sexes opposés. Ce qui peut avoir deux significations : soit cette symbolisation est considérée sans importance par la société adoptant le « mariage pour tous ». Dans ce

Nous sommes contraints, désormais, d'avancer un peu plus vers ce centre en fusion de nos paradoxes, parce que, d'autre part, notre unification politico-économique nous oblige à envisager ce qui nous rassemble avec le plus de force, et qui est précisément notre condition culturelle

cas, le mot « mariage » est dévalué pour devenir un cas particulier de « l'union libre ». C'est peut-être surtout en ce sens que la tolérance généralisée pour le « mariage pour tous » doit être entendue : les gens veulent dire que ce n'est pas à l'Etat de définir les conditions sexuelles de l'union intime, qu'on l'appelle mariage ou autrement. Mais, dans un deuxième sens, qui prétend maintenir la valeur du mot « mariage », il s'agit de l'affirmation militante du caractère *non sexuel* de toute union intime. Dans ce cas, le conflit potentiel est flagrant : il oppose ceux qui pensent que le sexe doit pouvoir être symbolisé, et ceux qui récusent cette possibilité. A terme, il doit logiquement apparaître que « l'asexualité » visée est conforme à la définition de l'individu dans la société totalisante nommée « démocratie ». Non que le caractère sexuel soit nié, mais qu'il se trouve seulement considéré comme *la propriété d'un être* de valeur égale aux autres, qu'il possède ou non une caractéristique spécifique dans cet ordre « d'objets ». Cela revient à justifier la phrase : « j'ai un sexe » (ou « je n'en ai pas »), au détriment d'une autre : « je suis sexué ». Or, « en avoir ou pas » conduit à la gestion de la sexualité comme d'un échange de biens. Une évolution de type monétaire est alors à attendre : une masse d'échangistes identiques en droit font circuler entre eux des *sex toys*. On est proche de la situation annoncée par Freud : la déssexualisation des Humains ramenés à une éternelle enfance. Notre rêve de devenir de purs sujets, maîtres de nous-mêmes ne peut alors avoir, avec la disparition de la sexualité comme mécanisme radicalement non subjectif (ovules et spermatozoïdes n'ont que faire de nos états d'âme pour reproduire notre espèce), que l'effet contraire : de *purs sujets* ne sont que des effets de la fourmilière humaine. Disparition de la sexualité = disparition du Sujet en tant qu'effort qui, *en ratant*, nous permet une certaine échappée individuelle à la détermination collective. Il n'y a de sujet humain « libre » que dans l'impureté ! (Cette note trop longue résume pourtant de façon outrancièrement brève l'un des problèmes cruciaux de l'humanité actuelle !)

commune. Nous ne pouvons donc plus différer de regarder de près ce « gouffre » dont parlait Nietzsche¹⁰, et qui est notre propre « nature culturelle », ou pour le dire mieux en reprenant le néologisme kantien : « anthropologique ». Et c'est justement parce que nous ne pouvons plus nier que nous appartenons tous à la « grande famille humaine » comme le disait René Cassin dans sa proposition de formulation pour la déclaration des droits de l'Homme en 1948, que nous ne pouvons pas non plus nier indéfiniment que cette appartenance implique la passion de la liberté... de ne pas adhérer à cette formule !

Bien sûr, cela ne veut pas dire que nous prônions une révolte « radicale » (le sens de cet adjectif évoluant entre la désignation du pacifique élu « radical-socialiste » et celle du « terroriste-djihadiste » !), ce qui serait une impasse et un recul devant l'obstacle. Mais qu'il s'agit, pour notre temps, de proposer une « *métaphore orchestrale* » qui inclue clairement la *potentialité de non-adhésion* sans laquelle toute adhésion est remplacée automatiquement par un « état de fait » sans justification, dont chacun, à bref ou long terme, et surtout par le symptôme, cherchera à s'échapper.

C'est ici que nous avons à imaginer ensemble une métaphore suffisamment proche de ce réel paradoxal, selon laquelle le signifiant de l'époque -l'humanité-devra évoquer « pour tous » non pas l'entité massive et

¹⁰ Il est temps de rappeler que la phrase incisive du philosophe que nous avons placée en exergue est extraite de *La volonté de puissance I*, Gallimard, 1995 (XI 1887-III 1888 (XV, al 339). Nous ne l'avons pas dévoilé d'emblée, car, hélas, ce contexte est si imprégné d'un orgueil vitaliste, que la question, si intelligemment soulevée, s'y perd.

homogène à laquelle rêve encore celui qui se croit « exclu » (et devient de ce fait un futur tortionnaire pour ses semblables), mais, exactement au contraire, la rencontre « libre » dans l'unité inter-politique¹¹ de dimensions souveraines en tension.

Non, l'humanité n'est pas une « famille », bien qu'elle soit l'aboutissement ultime de cette ancienne pratique métaphorique. Elle n'est pas non plus l'inverse -une masse de numéros d'identification qu'une élite d'informaticiens serait chargée de servir en programmes guidés et en automatismes « suggérés », en milliards de portables et d'objets connectés, en milliers de nano-satellites contrôlant l'ensemble des *big data* produits par nous-. Elle est la mise en tension physique et symbolique de plusieurs « versions de l'homme », chacune étant le sujet propre d'un droit inaliénable, mais d'un droit qui *contredit* en partie celui de la dimension alternative.

C'est cela que nous allons nous attacher à démontrer, tissant autour du lecteur comme un filet de nouvelles fascinations difficiles sinon impossibles à démailler, non parce que nous nous plaisons à la pratique chamanique, mais simplement parce qu'il est hors de question de prétendre aujourd'hui remplacer les fictions symboliques les plus prégnantes par une « vérité » qui, par sa propre vertu, nous dessillerait les yeux sur un « réel » inhumain.

Nous autres, Humains, sommes ainsi faits dans nos cultures que nous ne pouvons croire qu'à des « histoires » -que nous les sachions ou non fallacieuses-.

¹¹ Nous ne pouvons nous contenter du « politique » qui signifie l'affaire de « tout le peuple » (*polis* : *Pallas* : *panlaos*), alors qu'il s'agit ici d'inventer un débat entre les peuples dimensionnels (c'est pourquoi « international » ne convient pas non plus, car lesdits peuples sont au-delà des nations).

Mais lorsque nous savons que ce sont des récits, notre croyance est plus légère, plus humoristique, plus tolérante, que lorsque nous nous imaginons « la fin du grand récit », cette formulation positiviste totalitaire, et peut-être le pire de tous les récits.

L'histoire dans laquelle nous nous engageons ici -dans tous les sens que le lecteur voudra bien lui donner- c'est celle de l'humanité comme rencontre avec elle-même, avec ses doubles. C'est celle d'une diffraction de l'Ego en plusieurs personnages universels, et de la conversation -douce et violente- qui s'instaure entre eux... entre nous, sous peine de nous ranger ensemble dans le moutonnement infini du consumérisme mondial, téléguidé par les ingénieurs de l'écran.

N'oublions jamais que, pour parlants que nous soyons, nous sommes encore aussi des primates et que les primates (comme en témoignent des observateurs géniaux comme Jane Goodall et Franz de Waal) sont très doués pour la domination et la soumission. Ils savent aussi résister et apprécier les relations équitables et égalitaires, mais celles-ci sont toujours menacées, fragiles parcellaires. Notre espèce s'éloigne des autres grands singes, mais semble avoir emporté dans ses bagages génétiques ces ambivalences profondes, dont aucune n'est d'ailleurs absolument mauvaise ou inutile en certaines circonstances. Apprendre à les mesurer sans qu'elles deviennent catastrophiques à nos échelles de population et de technologie n'est pas qu'une affaire d'intelligence calculatrice et conceptuelle. Les paroles d'ailleurs, nous permettent de redécouvrir et d'actualiser nos talents dans le domaine -infiniment nuancé- des sentiments, lesquels sont si souvent trahis et dénaturés

par une arrogance cognitive ou/et religieuse sans limite. Ce qui fait partie du problème et de l'enjeu.

I. Ce que *n'est pas* l'humanité. (Pour une anthropologie apophasique)

« L'homme porte encore en lui, si l'on peut dire, l'ensemble de l'humanité ; mais c'est déjà, visiblement, une trop lourde charge, un effort inefficace ; de sorte que l'humanisme n'est plus guère qu'un attrape-nigaud. Pour réussir, il s'agirait peut-être de prendre de nouvelles mesures pour la répartition du travail, afin que dans chaque groupe particulier se fasse à nouveau une synthèse intellectuelle. Car sans l'esprit... ? »

Robert Musil, *L'homme sans qualités*, Paris, Seuil, 2004 (1930), p. 406

« L'humanité n'existe point encore, ou à peine », Jean Jaurès, « Notre but », éditorial du n° 1 de *L'humanité* du 18 Avril 1904.

Entrons donc en politique-fiction. Notre royaume pluraliste *serait d'abord fondé sur l'unité de la scène politique humaine*, mais seulement comme conversation *entre* les grandes « positions » disponibles en nous-mêmes, et pas comme super-gouvernance.

L'unité humaine – non comme espèce dont nous ne sommes qu'un minuscule *moment*, mais comme fait culturel de la conversation – impliquerait désormais la pluralité comme sa finalité et sa condition la plus vitale. Celle-ci serait la loi explicite *fondant* l'unité, et comme il n'y aurait rien au dessus de cette pluralité, la souveraineté elle-même devrait se trouver partagée en elle. Dans notre perspective, inverse du rêve unificateur et finalement hiérarchiste d'un Jacques Attali¹², ou celle,

¹² On a beaucoup critiqué et gaussé Attali. Modérons ici notre propos : c'est un excellent pédagogue -certes un peu plagiaire par excès de rapidité- pour l'histoire des vagues successives de mondialisation. Il montre bien comment le balancier entre

pas si éloignée d'Edgar Morin, il n'existe donc pas une totalité humaine assimilée à une super-patrie, un super-peuple incarné dans un super-Etat, et déléguant un aspect

nationalisme et mondialisme et se déplace de plus en plus du côté du second, sans pour autant faire disparaître les grands dangers du premier à l'âge d'incontrôlables armes de destruction massive. Il est conscient des risques inouïs pour la vie que comporte la croissance actuelle. Le seul grand problème avec Attali, c'est qu'il ne parvient pas à imaginer de différence entre la solution salvatrice et l'unification de l'Humanité dans un Etat-monde clôturant et homogénéisant les gouvernances mondiales et internationales diverses. Il se situe dans l'utopisme d'un Ralph Norman Angell inventant le « World-State » en 1914, d'un Sri Aurobindo (papa d'Auroville via « la Mère », d'ailleurs juive kibboutzologue) ou d'un Bertrand Russell appelant à l'Etat mondial en 1918, d'un Aristide Briand décidant de mettre la guerre « hors la loi » en 1929, d'un Gary Davis fondant la « citoyenneté du monde » en 1948, ou l'idéalisme des Borghèse esquissant une constitution mondiale en 1949.

Certes, on peut aussi citer parmi ses précurseurs français, un Henri Dunand créant la Croix Rouge, un Léon Bourgeois inventant la SDN ou un René Cassin rédigeant la déclaration universelle des droits de l'Homme. Tous ces rêveurs ont fini par obtenir des réalisations institutionnelles concrètes, même si elles n'ont pas été durables ou suffisamment respectées. Mais le problème se situe là : l'utopisme finit par se réaliser s'il accompagne une nécessité incontournable. Notre propos est ici d'anticiper ce qui se passera une fois acquise la souveraineté terminale sur la planète. On dira que c'est prématuré : cette critique aurait pu être faite au Kant de la « paix perpétuelle » anticipant une situation peut-être proche de l'actualité du XXIe siècle. Nous répondons, au fil de ces pages, que c'est au contraire en pointant les défauts probables d'un Etat-monde, déjà préparé par un tissu d'institutions multilatérales, politiques et autres, que nous rendrons celui-là supportable. Or, d'après nous, ce n'est pas un simple « constitutionnalisme » qui sauvera cet Etat, qui, de par sa taille, son unité et son unicité, ne peut justement pas être un Etat au sens national (ou multinational) du terme. C'est ce qu'Attali semble ignorer.

de sa souveraineté à ses parties qui la « représenteraient ». Toute totalité présumée (nation, humanité, religion, etc.) ne serait plus, dans cette orientation, apte à légitimer la source d'une souveraineté complète, et ne saurait, d'un autre côté, incarner une souveraineté partielle, laquelle ne relève que de chaque dimension humaine fondamentale. *Il n'existerait plus à terme que des aspects irréductiblement souverains de l'humain, qui en entrant en conversation, réalisent la vie politique de l'humanité.*

A l'extrême limite, le rôle du collège politique appelé à représenter la conversation entre tous les membres de l'Humanité ne peut être que *d'arbitrer la rencontre entre grandes dimensions humaines elles-mêmes constituées en peuples ultimes*. Un peu comme si, au lieu même de l'universalité politique, ne pouvait exister qu'une sorte de « Cour suprême » composée *de Sages seulement aptes à discerner si l'état d'équilibre équitable entre les « peuples dimensionnels »¹³ est préservé ou non.*

¹³ On pourrait nommer ainsi les sociétés de gens ayant choisi l'une des dimensions humaine plutôt qu'une autre : par exemple, si l'on admet que le « Familier » est une dimension irréductible, il pourrait exister une « confédération mondiale du Familier » concernant des gens plaçant leur civilité dans la défense de celle-ci (« contre » la dimension globaliste, ou encore contre le monde technologiste, etc.). On n'échappe pas au paradoxe (ici incarné par le lien Mondialité/Familier), mais on le « divise » transver-salement. Un seul exemple (à suivre) : la technologie au pouvoir implique des banques de plus en plus invisibles et des personnes de plus en plus transparentes, surtout quand l'argent-papier aura disparu. Cela signifie, avec les compteurs « intelligents », une dépendance totale des ménages pour le moindre de leurs gestes intimes. Le « monde du Familier » imposerait un arrêt de l'invasion des intimités, quels que soient par ailleurs les prétextes (lutte contre le blanchiment et le terrorisme, etc.)

Dans cette visée anti-hégélienne (au sens d'un achèvement du procès dialectique dans la pluralité de la situation et *non dans la synthèse* d'une maîtrise consciente, d'ailleurs *redoutée* autant qu'aperçue par le philosophe d'Iéna), l'unité n'existe que dans le « suicide bénéfique » d'une géo-société des Peuples acceptant de ne se manifester désormais *que dans le moment de la conversation entre ses composantes*. Certes, la conversation peut être considérée comme une synthèse, mais à condition d'admettre qu'elle n'existe *que pour permettre la non-synthèse des positions anthropologiques* !

Mais, après tout, demandera un lecteur prudemment resté sur sa réserve, cette perspective est-elle réaliste à terme prévisible ? Bien sûr, nous pouvons postuler que le monde, même économiquement intégré, demeurera structuré *politiquement* à partir des « peuples nationaux » et de leurs Etats souverains (et non encore des « peuples dimensionnels » que nous appelons de nos vœux), mais cela n'interdit pas de considérer que la multiplicité des souverainetés formelles (et réelles) puisse s'accommoder d'un lien toujours plus organique, chaque Nation se ralliant à son rythme au « concert » de la majorité, et les déclarations internationales se trouvant plus souvent intégrées aux droits nationaux par des procédures régulières. Nous déboucherions alors sur l'entité mondiale seule capable de soutenir l'émergence d'une pluralité à sa taille, et surtout à son niveau logique : *le champ conversationnel mondial*. Le débat qui s'y déroule comporte nécessairement des thèmes portant sur ce qui est commun aux acteurs, et échappe du même coup difficilement à l'évocation de ce qu'ils sont en commun : l'humanité. *Ce qui est immédiatement problématique* !

Imaginons en effet que nous cherchions à donner un statut à cette identité collective globale, et que nous soyons au seuil d'introniser l'humanité comme seule instance souveraine *de facto*, sinon entièrement *de jure*. Que se passerait-il ? Que se passe-t-il *déjà* aujourd'hui, pour autant que cette « humanité » fonctionne comme référence morale influente... au moins autant que du temps -pré-guerres internationales- où Jaurès en constatait la toute récente naissance politique ?

Eh bien, nous n'aurions peut-être pas l'occasion de nous en réjouir trop vite ! Ceci pour au moins deux raisons liées :

La première est que « l'humanité » n'est pas un concept clair et que la confusion qui l'entoure peut être mise à profit par des forces aux intentions obscures, notamment à partir de théories « scientifiques » concernant l'espèce humaine.

La seconde raison d'inquiétude est que l'humanité est une idée renvoyant spontanément à une unité et une unicité : elle peut donc, si l'on n'y prend pas garde, servir de base à une représentation totalisante, para-religieuse, auprès de laquelle les « totalitarismes » nationaux du siècle dernier sembleront avoir été des tentatives locales et de second ordre. L'humanité pourrait bien être le *concept sur lequel s'appuie une parfaite négation de toute pluralité*.

Si l'humanité s'avère ne pas être une chose mais une assemblée de sujets, il y a fort à parier qu'elle apparaisse assez vite comme le collège unique de tous les sujets possibles, de tous les vivants humains contemporains (et de leurs prolongements passés et potentiels). Dès lors, est-il possible que cette réunion puisse *ne pas être dotée* des attributs d'un Etat-Nation et notamment de la

souveraineté ?

La seule légitimité absolue de la souveraineté d'un Etat de droit, fondé sur la liberté politique de ses membres, réside dans la défense de cette liberté *face à un ennemi agissant pour la détruire*. Or, si déjà, dans le cadre de l'Etat-Nation, cette souveraineté fait appel tôt ou tard à l'arbitraire de *l'auctoritas* (comme le rappelait Jacques Derrida¹⁴ dans la foulée d'Agamben à propos de l'état d'exception (*justitium*)) elle risque, dans le cas de son application à l'humanité (désormais sans ennemis extérieurs), de ne pouvoir s'exercer *que* contre n'importe lequel de ses membres se trouvant en désaccord avec ses décisions collectives.

Ce risque doit attirer notre attention : l'humanité comme telle peut-elle être une assemblée politique

¹⁴« L'abus de pouvoir est constitutif de la souveraineté même », Jacques Derrida, in : « La raison du plus fort », *le Monde diplomatique*, Janvier 2003. « Est souverain celui qui décide de l'exception. Exception et souveraineté vont ici de pair. De la même façon que la démocratie, parfois, se menace elle-même ou se suspend elle-même, la souveraineté consiste à se donner le droit de suspendre le droit. C'est la définition du souverain : il fait la loi, il est au dessus de la loi, il peut suspendre la loi. C'est ce qu'ont fait les Etats-Unis d'une part, quand ils ont transgressé leurs propres engagements à l'égard de l'ONU et du Conseil de Sécurité et d'autre part, à l'intérieur même du pays, en menaçant dans une certaine mesure la démocratie américaine, c'est-à-dire en y introduisant des procédures policières et judiciaires d'exception. Je ne parle pas seulement des prisonniers de Guantanamo mais aussi du Patriot Act : depuis son adoption, le FBI s'est livré à des procédures inquisitoriales d'intimidation qui ont été dénoncées par les Américains eux-mêmes, notamment des juristes, comme contraires à la Constitution et à la démocratie ». Jacques Derrida, *Entretien pour le Brussels Tribunal*, recueilli par Maïwenn Furic, Ris Orangis, 19 Février 2004.

décidant de sa propre destinée et du sort de ses membres réfractaires ? Et si oui, peut-elle l'être dans la définition ordinaire du collège politique de n'importe quelle démocratie ? C'est en réfléchissant sur ce problème assez peu abordé par la philosophie politique, même la plus avancée (pour autant que, comme le rappelait Marx, l'humanité... ne se pose que les questions qu'elle peut résoudre, et qu'en un sens *l'humanité politique dont nous parlons n'existe pas encore*), que nous sommes conduits à rechercher une *articulation systématique entre humanité et pluralité*.

Cette problématique nous entraîne dans l'obligation de penser la pluralité non pas en fonction de l'existence humaine en général et de sa singularité face à la multitude des *autres* existences humaines (dans l'optique d'Hannah Arendt), mais selon la manière *dont s'organise nécessairement la pluralité pour chaque sujet*, et par voie de conséquence pour une humanité considérée comme portant collectivement cette pluralité intime, constitutive de chaque être humain.

Car si comme le dit justement Arendt : « *vivre dans un monde réel et discuter de lui avec d'autres (est) une seule et même chose* »¹⁵, il est également

¹⁵Anticipons sur un débat à propos du « réel ». Selon nous, ce dernier combine deux facettes irréductibles : sa présence, dont on « discute », et son aspect « impossible » de pure matérialité « sans sujet ni fin », mis à jour par la psychiatrie lacanienne : à savoir le fait que les êtres humains et le monde ne nous apparaissent que toujours déjà humanisés, capturés par le symbolique et l'imaginaire, capture dont le défaut produit une « horreur », un « immonde » vécus notamment dans la psychose infantile (ou dans celle du philosophe « réaliste »). Nous pouvons néanmoins admettre que l'imaginaire politique du réel, comme « réalité » que l'on peut influencer, comme projet, etc., est le

vrai que la discussion avec d'autres ne reste substantielle que si nous ressentons pour nous ce qui est avancé préférentiellement par les autres, même si nous n'en faisons pas notre propre priorité, en décidant de sacrifier cette potentialité.

C'est au fond, en dépit de ce qu'affirme Arendt – qui n'a pas cet aspect en tête au moment où elle déploie son travail- toujours dans un dialogue de moi à moi, et donc dans une pluralisation intérieure du Moi, un éclatement de sa synthèse forcée et artificielle, que réside le modèle de la conversation avec l'Autrui, lui-même apte à saisir depuis le dedans ce que je désire, éventuellement contre ses intérêts affichés.

Il nous faut donc avancer vers une conception plus profonde de la pluralité qui ne s'arrête pas à l'apparente incompatibilité des singularités, laquelle mène paradoxalement à la gestion économique et financière des multitudes « colossales », aporie que n'a pas eu le temps de réellement rencontrer Arendt, disparue trop tôt pour avoir pu se heurter vraiment au « totalitarisme libéral » comme tel¹⁶.

Notons que la pluralité intérieure du sujet comme cause efficiente d'une pluralisation intérieure de l'humanité ne supprime pas la reconnaissance de la pluralité extérieure (entre sujets, entre groupements divers), selon la conception arendtienne. Elle l'approfondit pour faire face à la menace totalisante que représente le concept même

matériau même de la conversation sociétale.

¹⁶Même si l'on peut déduire une façon de l'appréhender à partir de sa critique de l'économisme. (Geneviève Azam, « Hannah Arendt et Karl Polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse », *Revue du Mauss*, 2009, 2, n°34)

d'humanité. Car le totalisme, comme forme pure, *incluant* le « totalitarisme » historique, effet d'une économie « commandée » comme le disait l'un des théoriciens de l'ordo-libéralisme, n'est pas seulement l'effet de l'étatisme. Imaginons une « Suisse » des cantons, une république de villages fondée sur la petite propriété en partie autarcique, la petite paysannerie et l'artisanat, une démocratie de proximité en discussion directe permanente, bref une cité idéale réalisant le « *Small is beautiful* » de Schumacher. Et laissons à ce modèle une alternative entre deux destinées : soit l'un de ses rejetons réussit à la différence des Etats voisins ; soit tous les Etats du monde s'en inspirent avec succès. Que se passe-t-il ? Dans le premier cas (en gros celui de l'Allemagne contemporaine), le pays vertueux devient l'une des puissances économiques et impose sa volonté à de nombreuses nations, suscitant injustice (sort de la Grèce), jalousie et finalement représailles (industriels du Diesel torpillés par le scandale, taxes de Trump, etc), jusqu'à ce que l'excédent de « liquidités » amassées conduise au désastre bancaire (cas du Japon pendant vingt ans, menace pour l'économie chinoise, crise de la Deutsche Bank, etc.).

Dans l'autre cas -où tout le monde devient vertueux en même temps- la tentation devient peu à peu incoercible d'associer les coopérations et mutualismes en gigantesques organismes mondiaux -toujours fondés sur l'idéologie du «Small»-, ce qui conduit encore plus rapidement que par la voie « internationale » à du totalisme incontrôlable par « les bases » (les grands « Communistes » du capitalisme de plateforme en sont l'amorce, n'en déplaise à Jeremy Rifkin).

Même sans verser dans le catastrophisme, ces deux

tendances sont hautement probables, et l'on ne voit pas comment leur simple opposition frontale peut freiner durablement un effet de « vortex », de tourbillon.

Face à ces destinées suffisamment plausibles pour nous inquiéter, il apparaît bientôt que la seule solution durable pour créer un mécanisme autorégulateur de long terme et d'amplitude planétaire est l'accès à la souveraineté réciproque de grands territoires dédiés à des « façons de vivre » suffisamment différentes pour se « contre-balancer ».

Il reste alors à déterminer les principes de la *pluralisation intérieure* tels qu'ils pourraient correspondre à la fois à celle de l'intimité et à celle de l'humanité. Nous avons commencé à en percevoir les linéaments : d'une part, l'être humain se clive en lui-même comme sujet, à toutes les échelles de son existence, entre ce qui l'oblige de l'extérieur (et que nous nommons « principe sociétal ») et ce qui le pousse de l'intérieur (et que nous avons nommés « monde familial », parce que le « ça » n'est jamais purement individuel et se déduit du lien génétique et de son enveloppe culturelle¹⁷).

¹⁷ Affirmer que « l'affect » résultant largement de l'état de mammifère et de primate de l'Humain est entièrement bridé et transformé par la culture parolière et son évolution historique rationalisante -comme cela pourrait parfois être déduit du formalisme « structuraliste »- est une absurdité. Il existe encore chez notre espèce, au-delà même des grands mécanismes de la sexuation, un riche ensemble de ce que le naturalisme nommait autrefois « instincts » et dont la « politically correctness » a évacué l'appellation sinon le concept -parfois pour d'excellentes raisons d'ailleurs-. Le reconnaître n'implique aucune orientation « fascisante », nulle obligation de souscrire à une caricature racialisée du darwinisme, et n'interdit en rien de concevoir les effets propres

D'autre part, chaque être humain doit faire face à cette tension, et pour assumer cet assujettissement, recourir à deux médiations : l'une résistant à l'obligation au nom des exigences internes (que nous nommons Culture -au sens étroit- dans la mesure où cette résistance utilise le Sens plus que la Règle dans la discussion), et l'autre tentant d'augmenter l'obligation en instaurant une régulation plus poussée du Familier. Si cette correspondance est juste, alors l'humanité se doit de les refléter en toute équité, sous peine d'opprimer une composante importante d'elle-même.

L'humanité, qui n'existe pas encore pour autant qu'elle devrait être *constituée*, pour venir à l'existence humaine (et ne pas être entraînée dans les impasses et les dérives de définitions occultes plus dangereuses les unes que les autres), doit donc *accoucher du concept politique de la pluralité dans le moment même de cette constitution*. Pour ce faire, elle devrait se distinguer aussi clairement que possible de toutes les acceptions totalisantes qui

de l'histoire sur l'humanité, ainsi que sur les choix techniques qu'elle peut faire -même sans aller jusqu'à un eugénisme sans retour. Il est naïfs, par exemple, de barrer l'œuvre de Konrad Lorenz d'une sorte de cordon sanitaire, sous prétexte qu'il professa plusieurs années des tendances politiques exécrables (avant de les rejeter avec horreur, à la différence de Heidegger). Cela d'autant plus que la volonté de domination sait aujourd'hui utiliser les couvertures les plus hypocrites pour imposer l'idée d'une « toute puissance » de la pensée par les voies les plus opposées en apparence : théorie religieuse de l'origine, science « humaniste », culture « démocratique », etc. De ce point de vue, d'ailleurs, les grands penseurs et chercheurs que l'on a affublé de l'étiquette « structuraliste » (Lacan ou Lévi-Strauss, par exemple) ont été bien plus nuancés que ce que l'on leur a prêté quant à la continuité de nos liens avec la nature. Bref, ils « étaient « humains », et certainement pas des robots cartésiens.

résonnent en général dans l'ambiguïté même du signifiant « humanité ».

Nous devons notamment *la séparer d'au moins cinq acceptions confuses et potentiellement antipluralistes* :

-la première acception dont « l'humanité » doit être distinguée est l'« humanitas », la notion morale (romaine avant d'être chrétienne) qui l'identifie à la normalité (entre bête et ange), car c'est au nom de celle-ci que les mobilisations les plus indignées peuvent être requises, ainsi que sont prononcés des jugements « excommunicateurs » de l'inhumain, *comme si un être humain ne pouvait pas se comporter inhumainement* sans s'exclure de l'humanité ! Hélas, comme Robert Antelme l'a rappelé, ce sont bien des Humains qui, seuls, peuvent se comporter « inhumainement », ne serait-ce que parce que la symbolisation peut les rendre fous !

-la seconde acception à distinguer de « l'humanité » est « l'espèce humaine », parce que celle-ci, nécessairement pensée en priorité par la visée objective de la science, revient à fonder la politique universelle sur les définitions de l'homme proposées par les scientifiques, ce qui présente de très grands dangers. Ne serait-ce que parce qu'une détermination présumée « objective » (et donc « certaine ») ne saurait valoir pour un principe éthique¹⁸.

¹⁸ Cette découverte kantienne n'a d'ailleurs pas suffi. Ne jamais oublier que ce qui légitima l'activité la plus terrifiante du nazisme était précisément la volonté de déduire l'action d'un « racisme scientifique ». De même que le lénino-stalinisme se voulait fondé sur une science de l'histoire. Il ne suffit pas, ici, de biffer les mentions *qualifiant* la science pour retrouver une pureté morale inaccessible à la critique. C'est la volonté de *baser l'action sur une connaissance certaine* qui ouvre la voie à toutes sortes de déviations monstrueuses. Encore que cette mise en garde ne suffise pas, tant est puissante la tentation de se recommander de la science : Norbert Wiener,

-la troisième idée à laquelle prêter la plus grande attention est celle de « peuple mondial », qui serait une simple extension du peuple rousseauiste comme source de souveraineté au plan national, car l'humanité ne sera *jamais* un peuple, ce dernier *se définissant par sa comparaison avec les autres*, que ce soit hier et aujourd'hui en termes de nations ou de communautés religieuses, ou que se soit demain, en termes de peuples s'associant autour de différentes façons de vivre collectives au plan mondial.

-la quatrième notion à délimiter hors du concept à préciser d'humanité est la « société », et notamment de « société mondiale », car cette organisation de la rencontre humaine peut prétendre disposer de la légitimité d'un « peuple absolu », ce qui est périlleux.

-et enfin, la cinquième idée à isoler en précisant ses rapports avec l'humanité est le « champ politique mondial » (aujourd'hui largement occupé par la notion souvent empirique voire cynique de « géopolitique », ceci pour des raisons proches du problème précédent.

La question qui surgit inévitablement au terme de cette quintuple précaution est de savoir si le terme « d'humanité » est encore utilisable dans une *constitution globale*. Laissons cela en suspens jusqu'à la deuxième étape du livre. Notons seulement que cette partition, qui pourrait nous aider à « pluraliser » le processus de constitution, ressemble (et sans arrière-pensée formaliste) au contenu de la pluralité dans notre proposition théorique : on peut considérer en effet que les discours de

l'inventeur de la cybernétique, avait bien conscience du danger, ce qui n'empêcha nullement la « bulle » informatique de gonfler démesurément jusqu'à créer les conditions d'une domestication de l'humanité entière par l'exploitation des « big data ».

l'humanitas et de l'humanitaire », s'appuient sur le sentiment (que nous avons associé à la Culture). Le discours sur l'espèce peut dériver vers la froide scientificité, *mais il peut aussi, à l'inverse refléter l'acceptation familière de notre animalité*, parce qu'il parle de notre apparemment génétique et son inscription par l'engendrement dans la durée, créatrice des pulsions et des attachements affectifs que nous avons coutume de reconnaître en nous comme créant la *matière à symboliser* du monde du Familier .

Ensuite, « peuple mondial » et « société-monde » (lieux par excellence du Sociétal) correspondent à la contrainte démocratique globale qui s'exerce sur nous, *via* l'évolution médiatiquement reconstruite des conflits internationaux et des aléas de l'économie. Enfin, la discussion sur la constitution elle-même fondant la géopolitique se construit largement à l'intérieur du Domaine de la Règle.

Pour éviter aux lecteurs - habiles à pointer les défauts d'un système de pensée- de nous confronter à l'objection susceptible de nous ridiculiser, rappelons ici qu'il ne s'agit évidemment pas de diviser la Terre en longues bandes territoriales dont l'une représenterait « la technique » une autre « la nature », une autre encore « la cité », et une dernière « la culture ». Ou plutôt, si territoires il doit y avoir, ceux-ci ne fonctionneraient *prioritairement* au service d'une de ces valeurs qu'à trois conditions drastiques : 1) respecter les autres dimensions en eux-mêmes comme à l'extérieur (condition de fractalité). 2) Représenter des pratiques soutenables et autonomes (condition d'autosubsistance).3) être reconnues par l'ancienne et durable identité nationale afin de se voir définitivement transférer des éléments de

souveraineté, sans heurter de légitimes sensibilités.

Une analogie entre la diversité obvie *des* conceptions de l'humanité et la Pluralité comme thèse sur la subjectivité n'est pas une preuve *a priori* de la justesse de cette dernière. Elle montre au moins que quelque chose fonctionne lorsqu'il s'agit de percevoir ce qui se profile de différencié derrière une notion totalisante comme « humanité » : c'est pour ainsi dire *naturellement* que les grandes objections qui peuvent être portées à son emploi confus se construisent *à partir des plus grandes exigences de la pluralité*. On peut considérer qu'il s'agit là de perspectives prématurées, mais, quand bien même l'humanité ne se rassemblerait comme telle que dans un siècle ou deux (ce qui représente un confortable échéancier risquant d'être raccourci par les difficultés économiques et écologiques), on ne voit pas comment les juristes et les constitutionnalistes pourraient échapper à l'obligation de dénouer ce genre de problèmes, dès lors qu'ils auront affaire à la genèse de *l'unification substantielle du genre humain*. Il vaudrait peut-être mieux que *nous ne parvenions jamais* à découvrir ce qu'est « exactement » l'humanité, et que nous nous contentions d'expressions contradictoires et fuyantes, voire d'usages décalés, telle la notion « d'humanités » rapportées à un genre d'études plutôt floues et praticables en dilettante, ou à la « fête de l'Huma », qui demeure mystérieuse pour les non-Parisiens, voire tous ceux qui ont oublié qui était Jaurès¹⁹.

Mais il semble que, dans une période captivée par la question de l'unité économique mondiale, désormais

¹⁹Lors de la parution de ce journal socialiste « populaire » en 1904, la plaisanterie courait qu'il aurait fallu l'appeler « *Les humanités* », car au moins sept agrégés normaliens en formaient la direction !

placée sous l'égide de la globalisation, cette maîtresse implacable du « Tous », nous ayons intérêt à poser quelques bornes et jalons dans cette région sémantique, ne serait-ce que pour envisager les dérives où nous ne voudrions pas voir l'humanité être emportée dans les mots, avant de l'être en réalité.

1. L'humanité n'est pas « le comportement humain »

Dns ce registre, il s'agit presque toujours de vibration d'un sentiment mêlant amour et indignation, appartenance et rejet, idéalisation et phobie. Sans entrer dans le détail, un grand nombre d'auteurs -nostalgiques de la grande culture romaine, parfois en résonance avec leur sensibilité religieuse ou culturelle, continuent d'opposer humanité et inhumanité, humain et inhumain, ou désormais déshumain²⁰, sous-humain, voire post-

²⁰En psychiatrie, où la tentation est forte de repérer des façons d'être « dehors », voir le livre dirigé par Pierre Férida : *Humain/Déshumain*, (PUF, Paris, 2007). En Philosophie, l'écho donné à l'œuvre de Giorgio Agamben autour de l'expression « homo sacer » renvoie précisément à ce qui était censé autoriser tout le monde à abattre quelqu'un *en dehors* de tout rite sacrificiel. Mentionnons déjà ici qu'Agamben extrapole d'une érudition certaine sur les rites et mythes anciens la possibilité même de s'extraire d'un cadre symbolique, ce qui est, en réalité, *impossible*. *En fait, chez les Humains, un réel monstrueux appelle de ses vœux une réaction parabolique puis symbolique à sa mesure*. On la trouve, par exemple, dans les fêtes annuelles où la statue d'Athéna-Pallas était conduite à la mer pour s'y laver du sang des victimes de ses propres crimes, perpétrés au nom de la raison d'Etat. Mais cet aspect « action-réaction » ne signifie pas pour autant qu'on puisse échapper aux souffrances des mauvaises actions de la puissance, a fortiori si elle est devenue « colossale ».

Nous avons-nous-même participé à plusieurs initiatives mettant en question la « déshumanisation » : Denis Duclos, « La vocazione suicida del potere collettivo : culmine dell'umano, eterno focolaio dell'inumano » « in : *Umano, Post-Umano, potere, sapere, etica nell'età globale*, ouvrage collectif sous la direction d'Helena Pulcini, Editori Riuniti, (1er trim. 2005). Denis Duclos « Déshumanisation ou disparition du pluralisme ? », *Diogène* n° 196, «Voulons-nous

humain. Parfois, on s'écarte du simple négatif pour s'aventurer dans l'appellation horrifique : l'industrie « bouchère », la « bestialité », etc.

Or, la « déshumanisation », ne l'oublions pas, *désigne d'abord la victime*. Celle-ci peut être « déshumanisée » par une action systématique en ce sens, comme si le projet absurde pouvait en réussir, puisque être humain ne signifie pas *comment* il faut être humain. On voit alors qu'il s'agit bien de « retirer la qualité d'humain » à autrui, afin de pouvoir le traiter... en bête (*cette fois expiatoire ?*), ou, au moins, de pouvoir exprimer la puissance d'une humanité qui pourrait refuser l'appartenance à certains des siens.

Que la victime d'une opération de « déshumanisation » demeure néanmoins humaine, cela semble s'imposer pour ceux qui portent un jugement contre le tortionnaire. Mais d'une part, il n'est jamais sûr que ce dernier ne parvienne pas à quelque résultat en plongeant autrui dans un état indigne. D'autre part, il est encore moins évident qu'il demeure indemne de sa propre action, laquelle se retourne contre lui : il devient sous-humain pour avoir voulu traiter les autres en « sous-hommes. »

Ne croyons pas, alors, avoir *gagné* pour la cause de l'humanité en obtenant un juste retour des choses : le fait que nous considérions désormais le tortionnaire en être qui ne mérite plus le nom d'humain, nous place dans une position symétrique de la sienne. Ne sommes-nous pas nous même en train de devenir des bourreaux, prétextant du mal causé par un autre pour, à notre tour, le

encore être humains », Juillet-Septembre 2001, pp. 44-48 (et, dans la version anglaise de *Diogène* : «Dehumanization or the disappearance of pluralism? »).

« déshumaniser » ? Et cette question même, en nous culpabilisant, nous renvoie au symbolique !

Bref, dans tous les cas de figure, l'emploi de la déshumanisation comme thème moral est un piège : ce qu'il dénonce résonne en toute circonstance comme une menace d'exclusion, « d'excommunication » hors de l'humanité, et spécialement de l'humanité considérée comme notre « communauté ». Nous sommes appelés -au nom de l'illusion vertueuse- par la fascination même qui a conduit le tortionnaire à dégrader son ennemi pour en faire sa victime. Une fois entrés dans ce cercle fatal, nous ne savons en sortir qu'en brandissant la même menace, sans aucunement calculer ce qui peut en découler... pour le lointain descendant du bourreau, cette fois saisi en victime légitime, en « homo sacer » justifié par la faute de son ancêtre...

On comprend que face à des actes monstrueux, atroces, implacables, multipliés, l'on reste « sans voix », et que c'est ce manque de mots qui conduit l'accusateur public le plus « humain » à tomber dans la démesure. C'est dans un violent contexte émotif qu'il en vient à écarter l'accusé de sa propre espèce, comme si cette espèce était bonne par nature et n'avait pas engendré et élevé le spécimen de criminel en question. Mais cet excès verbal ressemble encore trop à l'imprécation qui permettait de vouer ses ennemis à l'enfer éternel, pour que nous acceptions de nous rallier sans une certaine dose de prudence à l'indignation qui la légitime.

Le problème semble tenir à peu de chose : un mot pour un autre. Ce que nous voulons dire quand nous récusons un comportement inhumain, c'est qu'il échappe à la convention implicite et muette en elle-même qui relie les êtres parlants (que sont seuls les Humains sur cette

planète) par un engagement mutuel de non-jugement *a priori* et de limite suspensive de toute détermination formelle, même *a posteriori*. Mais le mot « Humain » ayant pris au cours des derniers siècles une multiplicité de sens dont plusieurs ciblant l'occupation « anthropique » de notre monde, la confusion s'établit trop aisément. Il nous faut donc en appeler à une rigueur conceptuelle jusqu'ici peu utile, puisque le contexte suffisait à départager les significations. Et si, en effet, sans aucun doute, nous pouvons trahir quelque chose d'un trait présent normalement chez « tous » les interlocuteurs possibles, il serait peut-être nécessaire, à chaque fois, de rappeler que celui que nous trahissons ce n'est pas tant l'Humain que ce qui le rend tel en tant que « condition », à savoir la parole comme acte. Nous trahissons...notre parole, et c'est en cela que, comme humains nous sommes confrontés aux affres de ce choix : honte, révolte, remords, etc. Imaginer qu'il existe des Humains absolument insensibles à un tel retour, c'est supposer qu'ils soient devenus incapables de s'engager dans des paroles. Ce qui est faux, surtout pour les « pires Sourds » !

Nous ne saurions récuser les sentiments qui conduisent à cet ensemble d'indexations morales ambiguës du mot « humanité », mais il nous faut affirmer que l'humanité dont il s'agit ici n'est pas le contraire de l'inhumanité ou de l'inhumain, et qu'elle ne saurait être affectée par la « déshumanisation » qui reste un effet entièrement humain²¹.

²¹ Ce que rappelle Jorge Semprun dans son ouvrage flamboyant sur sa déportation à Buchenwald (*L'écriture ou la vie*, Gallimard-Folio, 1994, p.120-121). : « Le Mal n'est pas l'inhumain, bien sûr. Ou alors c'est l'inhumain chez l'homme... l'inhumanité de l'homme en tant

Nous pouvons nous prononcer moralement et personnellement sur ce qui, de l'humanité, a pris le sens de se comporter de façon humaine²², mais en utilisant ces mots nous risquons de ne plus pouvoir penser que les Humains qui se comportent inhumainement (par exemple, sans pitié) restent humains, et ne peuvent être jugés que comme tels. C'est en effet parce qu'ils sont humains qu'ils peuvent être jugés pour des crimes qu'il est plus correct de dire... « sans nom ».

Il vaut mieux -en suivant décidément maître Kant dans un premier temps- éviter la confusion entre les jugements moraux et les jugements de fait, et le recouvrement entre « appartenir à l'espèce » et « se comporter d'une façon supposée ne pas appartenir à d'autres espèces » (les « bêtes » en général, dont on observe unanimement par

que possibilité vitale, projet personnel... En tant que liberté... Il est donc dérisoire de s'opposer au Mal, d'en prendre ses distances, par une simple référence à l'humain, à l'espèce humaine. Le Mal est l'un des projets possibles de la liberté constitutive de l'humanité de l'homme. De la liberté où s'enracinent à la fois l'humanité et l'inhumanité de l'homme. »

²² Idée que nous devons aux Romains impériaux cherchant à se distinguer des autres peuples dans le traitement des prisonniers. Hannah Arendt nous rappelle opportunément que la notion de « mort humaine » à apporter aux « dégénérés » et autres « sous-humains » a été employée par les Nazis pour justifier la politique d'eugénisme sanitaire, avant de trouver son emploi dans l'extermination industrielle des Juifs. Comme disait Rudolph Höss, le commandant d'Auschwitz : «On aurait épargné aux prisonniers un grand nombre de misères, si on les avait emmenés tout droit aux chambres à gaz ». Ce qui est une façon de démontrer -sinon l'existence de celles-ci, du moins l'esprit d'efficacité et de célérité dans lequel elles étaient conçues. Esprit d'anéantissement en grand nombre qui était celui de la troisième politique nazie, après l'exclusion et la surexploitation en vue de tuer par épuisement sélectif.

ailleurs qu'elles ne sont jamais aussi cruelles que les hommes...) n'est pas explicite ni vraiment efficace en termes éthiques.

Dans un deuxième temps, cependant, contemporain du « linguistic turn » et de la découverte par J.L. Austin de la performativité de tout acte de parole (sa réalisation par la seule énonciation), on en viendra, tôt ou tard, à reconnaître que même les « jugements de fait » (les résultats de calculs mathématiques, par exemple, ou la taxonomie exhaustive des espèces animales connue, etc.) n'existent pas isolément, et qu'ils sont aussi des actes moraux. Si Kant l'avait compris, peut-être aurait-il laissé pour ses compatriotes un message qui eut quelque peu découragé la passion scientifique d'un Rosenberg, et par tant, la folie raciale meurtrière.

La notion « d'humanisme » découle en partie d'une confusion tenace puisqu'elle implique au fond qu'en respectant l'homme je me comporte davantage en humain, supposé respecter sa propre espèce. Là encore, il y a un fond de justesse dans l'idée qu'en abaissant autrui je m'abaisse moi-même. C'est pourquoi nous ne saurions reprendre à notre compte la disqualification heideggerienne des humanismes. Ils peuvent avoir leur rôle éminent en morale. Mais il n'en reste pas moins que les métaphores-clefs sous-jacentes de l'humanisme sont tellement approximatives et instables qu'elles sont toujours en instance de basculer dans le faux-sens. Par exemple, entre ange et bête, ce serait plutôt la bête qui, aujourd'hui, représenterait l'innocence menacée d'indignité par l'assaut humain généralisé contre la vie. Une chose est de défendre *mordicus* les droits de l'Homme (ou mieux le droit des Etres Humains, ce que ne rend pas *human rights* en anglais), une autre est de comparer

implicite­ment l'Homme à des espèces présumées inférieures, combat au fond absurde, bien qu'il ait encore connu en Luc Ferry un protagoniste virulent.

Lorsque, ayant très justement pris en compte la globalisation dans la formation de l'humanité actuelle comme un facteur de « déshumanisation », le sociologue anglo-polonais Zygmunt Bauman²³ propose de lui opposer une

²³Zygmunt Bauman, « L'humanité comme projet : Déshumanisation /Réhumanisation », *Anthropologie et sociétés* 2003, vol. 27, n°3, pp. 13-38. Bauman prend aussi curieusement comme un fait que la planète est désormais « remplie » et que la modernité produit des « déchets humains », des Humains superflus et gaspillés. Je conçois bien que l'intention du sociologue est bonne, mais je persiste à penser qu'il est dangereux de jouer avec ces notions, même en les imputant à « l'ennemi ». Je constate d'ailleurs que cette position est cohérente avec la conviction baumanienne (dans *Modernité et Holocauste*) que le nazisme exprimait une *rationalité moderne*, ce qui implique de confondre raison et technobureaucratie, mais aussi de ne pas reconnaître *comme telle* la haine viscérale démente qui emporta un peuple sous ce régime dans le meurtre et le suicide, et qui peut parfaitement se combiner avec la « banalité du mal ». Il serait indécent d'expédier la question de la politique d'extermination hitlérienne dans une note de bas de page, mais il nous semble important de rappeler combien les décisions de plus en plus inhumaines des maîtres nazis ne furent applicables que dans un « bricolage » devant presque tout à la brutalité et au sadisme paramilitaire et policier des très nombreux gardiens de camps (3500), et assez peu à la *rationalité* technique, tout à fait médiocre. La fascination horrifiée pour le traitement « en masse » ne doit pas faire oublier que ce dernier a surtout été perpétré par des méthodes semi-artisanales, certes perfectionnées peu à peu. S'il n'avait pas été question de cacher l'extermination, elle aurait pu être effectuée par des moyens fort sommaires, comme ce fut le cas pour les Arméniens (affamés et épuisés par la marche), et pour le goulag (combinaison de froid, de sous-alimentation, d'esclavage et de brutalité), pour ne pas parler du génocide rwandais (accompli à coups de machettes). Pour revenir à la situation actuelle, une chose est de considérer que

nouvelle définition de notre « commune humanité », il se trompe de direction. Même s'il a raison de parler de « liquéfaction », ou « déstructuration » de la société²⁴, dont les hommes ne sont plus protégés par les lieux, la solution n'est certainement pas à trouver du côté d'un moralisme universaliste. Idéalement, la chose à faire serait plutôt de garder l'humanité de toute définition -en ligne directe de nos actes de paroles s'adressant mutuellement à des sujets non pré-déterminés- afin de préserver les chances des êtres humains de se situer librement les uns par rapport aux autres, sans regard supérieur pour les classer.

Cependant, nous devons admettre une complication : ce « flou éthique » ne manquerait pas d'être utilisé dans des directions opposées, sans interdire la victoire finale de la plus nuisible. C'est pourquoi il nous faut en passer par le travail de construction d'une fiction acceptable à ce stade mondialitaire ; d'une fiction qui serve à maintenir la pluralité intérieure à cette référence terriblement unificatrice.

Bien entendu, il ne s'agit pas de retomber dans un malentendu symétrique en affirmant un « anti-humanisme » qui a aussi démontré sa futilité, et son

l'idéologie du « nous sommes en trop » est devenue pratiquement dominante avec les discours médiatiques quotidiens sur le réchauffement climatique (auquel même Claude Allègre a fini par se rallier), une autre est d'entériner cette idéologie. Car après tout, la population n'est « surabondante » que si nous acceptons de l'envisager ainsi.

²⁴ Idée que l'on rencontre aussi chez les économistes « ordolibéraux » (autrichiens, suisses, allemands), ou leurs proches, critiques du capitalisme comme étiolement du marché, tel le méconnu W. Röpke, et qui fut un repère important pour la reconstruction de l'Allemagne d'après-guerre.

danger doctrinaire, souvent fantasmé dans ses pires possibilités par des « humanistes » en état d'émotion fébrile.

Une façon de préciser le sens du mot « humanité » en s'éloignant de son contenu par trop lié aux sentiments d'appartenance et aux désirs d'expulsion indignée, serait de l'attacher au *simple fait* que les êtres humains forment ensemble, actuellement. Cette manière de pensée semble émerger du travail juridique en cours depuis un siècle, et notamment avec le concept de « crime contre l'humanité ».

Pour nouvelle qu'elle soit, cette idée, se présente certes encore chargée d'ambiguïtés. Toute allusion au « comportement digne ou indigne d'un être humain » supposé par nature de haut statut moral n'a pas encore disparu, mais se trouve concurrencé par l'idée d'un acte visant un très grand nombre d'humains.

Inventé en premier lieu pour le procès des dignitaires nazis à Nuremberg en 1945, le « crime contre l'humanité » a été défini dans l'article 7 du statut de Rome de la Cour Pénale Internationale²⁵. En apparence, cette notion d'abord produite dans l'urgence ne laisse guère de doute sur son objet spécifique : ce n'est pas en premier lieu parce que son auteur est « inhumain » qu'il est poursuivi et condamné, mais parce que la population qui devient victime de ses meurtres de masse²⁶, est

²⁵Le statut, discuté depuis le 17 juillet 1998 est entré en vigueur le 1^{er} juillet 2002.

²⁶Extermination, réduction en esclavage, déportation, transfert forcé, apartheid, etc. sont considérés comme crimes contre l'humanité parce que, s'ils peuvent être perpétrés contre une personne, ils concernent généralement des actes visant un grand nombre de personnes, au nom d'orientations « politiques » formant

considérée *comme une partie représentant le tout* : le genre humain. Ainsi, tout crime visant un groupe (de fait important) de personnes peut devenir crime contre l'humanité²⁷ si une cour pénale internationale en décide ainsi (après enquête d'une commission des Nations-Unies, pour vérifier ses caractéristiques²⁸), et tout génocide l'est automatiquement, s'il est établi en tant que tel.

Cependant, la notion de cour pénale « internationale » connaît bien des péripéties et des difficultés. Des apories émergent, inattendues. Là-encore, on observe une vibration de significations qui rend la chose confuse.

Si l'on se réfère aux précédents juridiques, « le crime contre l'humanité » conserve la trace d'une acception traditionnelle. Ainsi, la déclaration de 1868 de St Pétersbourg (pour interdire certaines armes risquant de tuer des combattants qui se sont rendus, ou sont déjà hors de combat) se référerait-elle aux « lois de l'humanité », s'agissant alors à l'évidence de la loi morale opposant dans le sentiment l'humain et l'inhumain. On n'avait pas encore basculé dans la référence même indirecte à « l'espèce humaine », ni même à l'idée de « l'humanité entière » comme instance judiciaire de référence.

En oscillant entre deux acceptions très différentes, le concept intronisé en 1945 pose donc un certain nombre de problèmes de fond : car, s'il s'agit d'évaluation purement morale de la monstruosité d'un crime, a-t-on

le cadre « d'intentions discriminatoires »).

²⁷Philippe Currat, *Les Crimes contre l'humanité dans le Statut de la Cour pénale internationale*, Bruylant ; 2006

²⁸Ainsi des exactions perpétrées au Darfour, et dont il n'était pas évident qu'elles l'étaient à partir d'une politique concertée, décidée au plus haut niveau d'un Etat.

besoin de recourir à la référence de « l'humanité » dans le sens de « l'ensemble des personnes humaines vivant sur la planète » ? Et si oui, en quoi l'humanité comme instance collective « totale » est-elle *plus habilitée* que certains hommes de grande valeur morale à statuer sur cette monstruosité ? Ne se manifeste-t-il pas alors une étrange récurrence du cas où le « juge est partie », puisque l'humanité « victime » par l'intermédiaire d'un peuple martyr, s'arroge le droit de devenir « juge » de ses propres bourreaux ?²⁹

Et si, pour pallier cet inconvénient, l'on renvoie alors l'humanité au sens d'un *sentiment* humain, ne voit-on pas que le caractère supranational de la notion d'humanité demeure désormais présent, comme en filigrane ? De ce point de vue, il n'est guère étonnant que « l'acte inhumain » entre encore dans la définition actuelle du « crime contre l'humanité » (à condition, de fait, d'être dirigé contre une population).

Mais en mêlant les deux sens inextricablement, on se voue à infléchir le sens de cette « humanité réelle » comme devenant automatiquement une « masse vertueuse » excluant de ses rangs ceux qui ne le sont pas. Ne voit-on pas que l'on emploie du même coup la notion d'humanité dans une menace d'excommunication hors du *genre humain*, dont nous avons évoqué le caractère paradoxal ?

Comme l'écrit Jean-Claude Guillebaud : « Nous partageons une conscience plus aiguë de ce que peut être un crime contre l'humanité. Celui qui ajoute au meurtre

²⁹On aurait pu se contenter de recourir aux articles des différentes déclarations des droits de l'homme stipulant le devoir de se révolter contre la tyrannie et en conséquence de juger les tyrans comme criminels.

des hommes le déni de l'humain ; celui qui aggrave le massacre par la mutilation du sens. Notre mémoire est encore vive à ce propos. Pour interdire à jamais ces carnages et ces désolations infra-humaines, pour en conjurer le péril, nous voulons échafauder un droit international nouveau, avec ses catégories pénales et ses tribunaux, en attendant sa « police ». Telle est la doxa indéfiniment rabâchée. Or, dans notre dos, pendant que nous argumentons et moralisons ainsi, des questions capitales sont murmurées que nous préférons, pour le moment, ne pas écouter. Qu'est-ce qu'un homme, au juste ? Que signifie le concept d'humanité ? »³⁰

Nous voyons en tout cas que l'imprégnation sentimentale de la notion d'humanité, en dehors même du fait patent qu'elle peut servir de couverture à la « belle âme » pour des comportements aberrants voire iniques (par exemple *au nom* de « l'humanitaire »), interdit toute construction *politique* de cette notion. Car on ne peut pas à la fois s'élever pour dire qu'un crime est moralement inacceptable au regard de ce qui est « humain », et condamner certains crimes parce qu'ils se mettent à concerner « tous les hommes ensemble ». On ne peut pas à la fois exclure d'emblée de l'humanité tous ceux qui vous semblent se comporter très mal, et constituer l'humanité comme collègue pluraliste composé de tous les êtres humains ! Il ne s'agit pas de fonder la pluralité sur le débat avec les « méchants », mais ce court-circuit mental n'existerait pas si l'on distinguait clairement l'opposition bien/mal et la pluralité constitutive de l'humanité.

³⁰Jean-Claude Guillebaud, « L'homme en voie de disparition ? », *Le Monde diplomatique*, 20 Août 2001, p 20.

Admettons que nous décidions néanmoins d'évacuer toute référence au « sentiment humain », et d'opter pour la seule conception « réaliste » du mot humanité. Nous réduisons dès-lors celle-ci (dans l'expression : « crime contre l'humanité ») au collège formé par tous les Etres Humains (au-delà des Nations), et qui, en tant que tel, ne peut laisser un crime concernant une population entière entre les mains d'une instance de jugement « locale », en tant que représentante valide de l'humanité présente en chaque humain...

Nous pouvons alors nous rendre compte que cette simple précision soulève d'autres problèmes considérables que n'affronte pas l'actuelle organisation des Nations Unies. Car l'Etat-Nation (dont l'ONU et la Cour pénale internationale sont des émanations directes) représente un peuple particulier, et pas l'humanité. Inversement, l'humanité n'est pas juste un conglomerat de peuples nationaux, et encore moins un peuple mondial.

Force est alors de constater que cette « humanité » dont nous parle le crime « numériquement exorbitant » n'existe pas encore. Si elle le devait, où trouverait-elle son concept ? Du côté de l'espèce humaine, par exemple ? Cette solution, nous allons le voir, semble soulever plus de questions qu'elle n'en résout. Avant de l'examiner, n'esquivons cependant pas le problème incidemment repéré par Jean Claude Guillebaud : « qu'est ce qu'un homme, au juste ? ».

Bien entendu, prétendre en savoir quelque chose est dangereux... pour ceux qui n'entreraient pas dans la définition choisie, mais aucun ordre « humain » ne saurait se dispenser de considérer qu'il est fait par des personnes et pour elles.

Le problème se présente donc, dans notre perspective, comme la nécessité d'intégrer la pluralité dans l'idée même de personne politique et juridique (physique ou morale) comme *être pluridimensionnel*. Ce qui impliquerait, par exemple, de poser que tous les droits de l'Homme ou de l'Être humain sont, à titre égal, des droits équivalents pour tous, et des droits résultant de la liberté d'agir dans une dimension ou une autre. Ainsi, adhérer à la dimension « nomade » implique le droit de traverser les territoires de peuples sédentaires. Ou bien encore, le droit lié à la dimension « vie locale » implique la possibilité de limiter l'entrée de marchandises venant de loin, alors qu'elles peuvent être produites sur place, etc.

Les droits déjà accordés par la déclaration de 1948 ou par des actes spécifiques aux Êtres humains en tant qu'ils se trouvent dans des situations particulières (travailleurs, mères de famille, enfants, etc.) deviennent des cas particuliers d'un droit plus général des personnes à la pluralité (même si on continue à s'adresser à elles comme à des « in-dividus » (des non-divisibles)³¹.

Nous y reviendrons. Mais voyons maintenant comment ce nouvel aspect de la singularité comme ouverte à la pluralité peut trouver –ou ne pas trouver– dans des définitions de l'universalité qui lui fait nécessairement face, des appuis ou des difficultés supplémentaires.

³¹ Retenons le caractère potentiellement « anti-cartésien » de ce mot (individuum), qui pourrait empêcher le traitement « objectal » des Humains, en les distinguant des *choses rationalisables* (*ratio : division*). Hélas, il suggère plutôt qu'il existe un ensemble de *choses* non divisibles auxquelles nous pourrions appartenir, tels les atomes pour la pensée antique.

2. L'humanité n'est pas une communauté ni un « bien commun ».

A l'autre extrémité du nuancier des acceptions du mot « humanité », on trouve l'habitude plus fréquente, de confondre humanité avec bien et patrimoine communs.

Ce côté « communautaire », tautologie de l'humain comme propriétaire collectif, semble venir sur le devant de la scène avec une force et une insistance considérables, notamment dans le contexte de la crise écologique majeure où « l'espèce humaine », aussi bien que « l'humanité » et que la « société mondiale » semblent partager de trop lourdes responsabilités. Là encore, il semble qu'il faille résister à des sirènes (parmi lesquelles de grands philosophes *bien intentionnés*) dont le but est de nous faire *courir ensemble*, sans que soit bien réfléchi ce qui en résulterait si nous nous lançions effectivement tous dans la même direction, présumée salutaire d'une « mainmise ensemble sur le monde ».

C'est ainsi que nous pouvons lire sous la plume d'Al Gore, citant Ronald Reagan : « Peut-être avons-nous besoin d'une menace extérieure, universelle, pour reconnaître notre lien commun [...], une menace extraterrestre. » Merci bien pour cette sympathique paranoïa collective et médiatique proposée par des leaders américains en guise de conscience politique mondiale. Quels pouvoirs horribles et terrorisants, de science-fiction, ne permettrait-elle pas de constituer ? (comme dans le film *The village* de Night Shyamalan... mais à l'échelle planétaire.) En attendant, c'est bien à ce genre de « besoin » que s'apparente la mobilisation actuelle de scientifiques pour défendre la Terre contre des météorites dangereux ! On ne se posera évidemment

pas la question de savoir si des météorites ne devraient pas se rassembler pour aider les humains à se prémunir contre le danger présenté par des scientifiques dotés de pouvoirs et de moyens exorbitants...

Mais à supposer que de telles fictions soient nécessaires, de quel lien commun si important pourraient-elles arguer comme légitimation ? A y songer, si l'on ne peut excommunier un homme de l'humanité (qui n'est donc pas de ce point de vue une communauté, mais un simple fait), notre commune condition humaine (naître, mourir, respirer, manger, parler, penser, etc.) ne peut créer de l'empathie que parce que, vécue de façon singulière, elle est en même temps le fait de tous. Mais que faire de ce « tous » en commun, sinon, constatant cette singularité, faire en sorte qu'elle soit respectée et ne devienne pas l'occasion de grandes inégalités (face à la vie comme à la mort) ? L'inégalité exige d'être effacée ensemble, tandis que la singularité ne peut être atteinte par le collectif, et que les différences fondant la pluralité exigent d'être maintenues et reconnues pleinement.

Par ailleurs, si nous pouvons effectivement mettre en commun des préoccupations et des plans, des forces productives, bien des choses ne peuvent guère être « communalisées », parce que personne ne peut « mettre la main dessus ». Ainsi ne peut-on mettre en commun sa dignité personnelle et de groupe identitaire familial, ce qui implique un degré d'autosuffisance (refus d'être assisté), par rapport à d'autres ou à des autorités.

on ne peut mettre en commun ce qui dans l'espèce humaine relève de la transmission de personne à personne : mes enfants ne sont pas les tiens, et ils n'appartiennent pas d'emblée à l'humanité ni à la société (bien que certains socialistes bien intentionnés le

prétendent déjà à mi-voix) - à la limite à l'espèce qui a fini par les construire-, mais d'abord à *leur monde familier*, ou à eux mêmes, s'ils en décident ainsi.

L'humanité elle-même n'est pas un bien, une chose, une qualité, précieuse ou non, quelque chose de menacé si nous en perdions l'usage collectif, ni l'agence de tels biens, mais un état de fait que nous connaissons tous, que nous le voulions ou non. Ce n'est pas chose sur quoi se crisper à grand renfort, une valeur à soutenir en commun, sous peine de la voir disparaître, mais plutôt une réalité à laquelle on ne peut échapper, et qu'il faut aménager pour la rendre la moins « toxique » pour soi et autrui.

On ne peut non plus mettre en commun en les fusionnant des formes d'organisation humaine antagoniques ou contradictoires, bien qu'ayant le même droit et la même prétention à exister sur la même planète en même temps. Chacune de ces forme peut faire en elle-même communauté parce qu'elle se saisit d'un aspect du monde, voire d'un territoire qui lui est propre, tout en étant celui de tous ses membres.

L'utilisation politique de la notion de « monde commun », d'un *œcoumène* comme territoire global (vieille idée gréco-romaine reprise par Claude Lévi-Strauss, puis plus tard, par Augustin Berque) peut mener droit au totalisme, en dépit des meilleurs intentions.

Heureusement, en toute logique, le fait qu'il n'y ait qu'un seul monde « réel » n'oblige pas à admettre qu'il constitue un « tout-monde »³². Au contraire, est possible

³²Cette notion est proposée par Edouard Glissant dans le sens d'un appel au métissage des cultures à partir de l'exemple des Antilles, ceci afin d'exorciser l'héritage de l'esclavage. Nous partageons l'idéal de Glissant et de ses amis, mais l'expression « Tout-monde » comporte des inflexions dangereuses que nous soulignons ici. Nous

un partage fonctionnel de territoires, dans lesquels les différentes versions de l'homme sont considérées comme des démonstrations d'humanité et forment des communautés irréductibles à « la » communauté. Par exemple, pour reprendre nos paradigmes, un « territoire de la nature », un « territoire de la ville », un « territoire de la communication », un « territoire de la culture », s'entremêlent inextricablement et collaborent les uns avec les autres sans empiéter les uns sur les autres car ils sont indispensables les uns aux autres.

Que chacun de ces territoires ait sa propre conception du « commun » en son intérieur est seulement le reflet de la pluralité. Par exemple, le territoire de la « Nature » ne peut s'accommoder d'une propriété privée morcelante ou d'une exploitation intensive qui ravage sa couverture vivante³³. En revanche, on ne voit pas pourquoi ni comment la situation urbaine peut fonctionner sans des occupants soucieux de leur bien, de ce qu'ils sont et ont « en propre » au sens d'une protection contre la violation arbitraire de leur intimité, Etc.

S'il n'existe indubitablement qu'un seul monde planétaire où tout interagit sur tout, ce monde n'est certainement pas celui de l'humanité, puisque cette dernière n'est pas la seule à l'occuper. Et la reconnaissance de territoires propres à chaque version de l'homme reconnue et acceptée, ne signifie pas en soi que

préférons de loin la formule de Glissant récusant la « terrible unicité » (voir la citation en tête de notre ouvrage).

³³D'après les agronomes les mieux informés, la couverture vivante formant l'humus des terres cultivées en Europe et aux Etats-Unis a été détruite par l'industrie agro-alimentaire à 90%, et ne produit encore que par apport massifs d'intrants, dont on sera bientôt à court car leur production est liée au pétrole.

ces territoires soient amenés à reconnaître ceux des autres espèces vivantes. Mais si l'on considère qu'une des passions individuelles et collectives les plus fortes est l'amour de la Nature, cette dernière se trouve en position privilégiée pour imposer aux autres passions humaines des limites de leur point de vue, non seulement en constituant elle-même un continuum territorial destiné à enrayer l'extinction massive d'espèces en cours, mais encore en exigeant que les autres territoires prennent en compte cette préoccupation, au nom du caractère « fractal » de toute pluralité authentique, c'est-à-dire du fait que toute vraie pluralité reconnaît *dans* chacune de ses parties l'altérité qu'elle reconnaît *hors* de celles-ci.

Encore faudrait-il commencer par reconnaître que ladite Nature n'est ni un patrimoine, ni une réalité objective, ni une « res nullius », ni une lubie, mais *l'une* des passions humaines les plus importantes et les plus légitimes, et du même coup, accepter de trouver la forme adéquate pour l'instituer souverainement comme telle *contre d'autres dimensions également souveraines*. Problème qui, on le pressent, n'est pas des plus simples.

Qu'est ce que l'effet de masse ?

Avant, cependant, de tenter de le dénouer progressivement, il faut rappeler ici l'argument principal en faveur de la pluralité et surtout du type de pluralité qui correspond le mieux à son essence anthropologique : *la pluralité est l'unique possibilité qui nous est offerte pour contrer « l'effet de masse » et sa destinée mortifère*.

L'effet de masse est une spécificité de notre espèce parlante, bien que la prolifération soit une constante dans la plupart des espèces vivantes, parce qu'elle reflète

simplement l'automatisme de la réplication qui est le principe vital en lui-même.

L'effet de masse résulte de deux tendances entrelacées : l'augmentation du nombre d'individus appartenant à la même entité sociétale, et leur standardisation visant à l'homogénéisation de la population sur tous les plans, notamment physiques et subjectifs.

L'augmentation du nombre (ou prolifération) soutient l'homogénéisation sur deux plans également entrelacés :

1) une loi sociobiologique favorisant, par la seule puissance du nombre, l'organisation économique, sociale et politique optimale du point de vue de la prolifération. Cette loi ne préjuge pas des variations organisationnelles rencontrées dans une étape ou une autre de la croissance physique de la population, mais, en tenant compte des incidences « malthusiennes » du nombre sur le rapport à l'existence de ressources disponibles et à leur partage « économique » dans l'entité sociétale, elle explique à elle seule la similarité des poussées dans des espèces aussi différentes que des hordes de mammifères ou des groupes « eusociaux » comme certains insectes (fourmis, abeilles, etc.), voire aussi mammifères (rats-taupes, etc.) Ainsi de la tendance générale, dans les populations très nombreuses, à hiérarchiser l'accès à la sexualité et à l'élevage des nouveaux-nés. Ou encore à spécialiser les individus *dès avant leur naissance* par types d'emplois.

Cette tendance existe chez les Humains, mais ne se ressent pas encore avec une force sensible et visible, du fait du caractère récent de l'expansion démographique planétaire de notre espèce, par rapport au mouvement propre des données génétiques. Il serait néanmoins imprudent d'ignorer ce à quoi que la pression démographique « incite » directement l'humanité, quitte

à obtenir un effet accéléré de mutations grâce aux capacités d'invention technologique qui sont les nôtres.

2) Pour des raisons diverses (mais qui tournent plausiblement depuis les origines de l'être parlant autour de la construction d'une solidarité plus large et plus efficace que le petit groupe « utérin »), une loi culturelle cherche à constituer subjectivement chaque individu qui en dépend (notamment par la langue commune) en tant que *membre participant du plus grand groupe*. Le lien devant s'assurer entre chaque « sujet » (assujetti à la parole réciproque) et le collectif le plus puissant, il induit à la fois (et de manière paradoxale) la formation d'une singularité symbolique représentant l'individu, et son « calibrage » (ou formatage) tel qu'il est aussi identique que possible pour tous les membres. Les bifurcations et spécialisations qui surviennent sur cette base ne peuvent détruire celle-ci, car sans « adhésion » de chaque « un » au groupe comme totalité de référence, aucune professionnalisation ne pourrait être obtenue. Cet « appel » (*professio*) ne pourrait avoir lieu sans qu'on ne le déduise d'abord d'une loyauté générale envers le groupe.

Cette caractéristique proprement humaine met le paradoxe au centre du problème de notre histoire et de notre devenir. C'est à la fois notre « misère » et notre gloire, car sans cette antinomie intime du sujet (seul *parlant*, mais adhérant à des personnages sociaux *via* son *discours*), il n'y aurait aucun moyen d'agir pour ralentir ou contrarier la conjonction entre la loi sociobiologique et la partie de la loi culturelle visant notre transformation en robots humains (ou, plus classiquement, en petits soldats).

Cependant, cette conjonction existe et nous pousse en-

semble dans cette direction, formant l'apparence d'un « désir » incoercible, incompréhensible *a priori*.

Freud en a esquissé une théorie dans son travail de 1921 sur le *lien de masse*. Mais son concept essentiel est l'identification des membres au chef charismatique idéalisé censé les reconnaître et les aimer « en lui ». S'en déduit un « auto-écrasement » et une dissolution du Moi dans l'idéal-du-moi commun.

En 1960, Elias Canetti va plus loin (et plus large) dans son « *Masse et puissance* » (*Masse und Macht*)³⁴, puisqu'il tente une explication anthropologique générale de la masse comme telle, ou plutôt comme une sorte d'animal dont l'intention se dévoile dans les rêves, les mythes, les délires, les rituels formés par les Humains qui le composent. Mais ce traitement quasi-poétique de la chose, sa dispersion entre des aspects très hétérogènes, son hésitation entre plusieurs lignes d'explication, fait de son essai, pourtant magistral, une suite d'intuitions plutôt qu'un cadre théorique. Nous tentons une exploration systématique de cette œuvre incontournable dans un autre travail. Contentons-nous ici d'un court-circuit vers le point essentiel.

La masse n'est pas un animal, mais elle informe et commande en permanence l'ensemble des réseaux d'hypercomplexité qui la parcourent et l'irriguent, que ce soit les résilles de l'argent et des objets échangés, les hiérarchies de pouvoirs multiples ou encore les macrosystèmes techniques (selon Alain Gras). Et l'ensemble tend à résister à sa propre destruction et à induire sa consolidation dans son extension permanente.

³⁴ Assez mal traduit par le titre anglais : « Crowds and power ». La masse n'est en effet pas une foule, même si elle peut adopter cette forme anecdotiquement.

Certes, la masse peut être -en tant que strict phénomène démographique- « opposée » à des élites peu nombreuses, à des groupes restreints qui s'isolent du schéma général de son existence, mais d'une façon bien plus puissante, elle tend à soutenir les classes qui en sont les médiatrices indispensables. Elle suscite -ou ressuscite après une défaite- les professions, les armées, les bureaucraties qui permettent ou facilitent son fonctionnement. Or, ces mécanismes « immunitaires » du fonctionnement de la masse comme masse finissent le plus souvent par l'emporter, de sorte que la tendance à l'homogénéisation, à la médiocrité générale, à la somnolence ou à la diversion idéologiques, à la dépendance et à l'assistanat ne peut que s'accroître. Au bout d'un laps de temps suffisant, il devient impossible de trouver dans la vie intellectuelle la moindre capacité d'échapper aux cercles vicieux, aux bulles sémantiques automatiques, de sorte que la division des partis ou la liberté de la presse et de l'édition ne servent plus en rien une capacité d'émancipation collective, quelle que soit la bonne volonté ou même la lucidité de leurs protagonistes. Le commentaire politique et social, écologique et économique devient une sorte de ronronnement faisant écho à celui des médias.

La masse comme telle finit par être composée non de producteurs, mais de machines sociales représentant les actifs improductifs captant l'essentiel du surplus et maintenant son usage dans cette sphère. Il en découle que la grande majorité des membres d'une société « mûre » sont intéressés uniquement à maintenir le cadre permettant leur propre passivité, que ce soit dans le travail ou la consommation, dans la vie politique ou dans l'éducation des enfants.

Par sa destinée inéluctable, la masse en tant que telle est « dégénérescence » de l'Humain, même si cette dégradation n'apparaît pas au strict plan génétique.

Si l'effet de masse doit être ralenti ou même pulvérisé pour « sauver » les Humains, il doit être bien reconnu que la masse opposera progressivement à ce devoir une résistance proportionnelle. Tout se passe comme si elle « savait » que ses ennemis (les Humains qui pourtant la composent) avaient décidé de s'en prendre à elle. Elle est alors capable de recourir aux stratégies les plus diverses, les plus contradictoires en apparence, pour en finir avec eux. Tout est alors bon : paix, guerre, terreur, divertissement, socialisme, libéralisme, autocratie, démocratie, révolution, conservatisme, écologisme, étatismes, science, religion, laïcité, fanatisme, scandale, vertu, centralisme, localisme, pluralisme, etc. Tout, à condition que ce soit employé à bon escient au bon moment pour mettre en échec en fin de jeu ceux qui voudraient libérer l'humanité de sa massification morbide, voire mortelle. Tout pour prévenir et éviter la « rencontre humaine » (rencontre entre Humains non prédéfinis, sauf par le fait qu'ils parlent)...

C'est précisément la diversité des stratégies massifiantes que des notions comme *l'humanité* veulent occulter et y parviennent de manière efficace. Et c'est aussi parce que nous sommes contraints de reconnaître la « vérité » qui s'y trouve repliée, que nous devons discriminer avec autant de précision et de clarté que possible, ce qui reste indispensable dans ce vocable, et ce qui y devient presque automatiquement et sans qu'on y prenne garde, une panoplie d'armes au service de la masse.

3. Formée des êtres humains vivants (et du souvenir vivant des morts), l'humanité n'est pas une « population »

Les bonnes intentions concernant la définition du Domaine humain en général ne sont pas seulement critiquables en elles-mêmes. Elles le sont aussi par l'envers caché de leur idéalisme noble ou généreux.

Une fois épuisés les beaux discours humanistes ou communautaires, nous devons en effet nous préparer à rencontrer alors un fort redoutable adversaire : celui que l'on trouve généralement après les batailles idéologiques les plus éprouvantes et les moins décisives. Celui qui s'avance comme un proposant modeste, honnête, et parfaitement dépourvu de préjugé : *le comptable*. Son heure survient en effet au moment même, où, renonçant à identifier l'humanité à une morale ou à un bien (ce qui est épuisant et périlleux pour notre bonne conscience), il ne nous reste qu'à constater son existence la plus empirique : une multitude *dénombrable* d'individus, dotés de caractéristiques chiffrables. Nous écartons définitivement la rencontre par le dénombrement, par le chapelet ou la saisie automatique des « cookies » et des « trackers », par la quantification réciproque de nos êtres.

Le jeu du comptable n'est ici pas difficile à déceler, bien qu'il se manifeste face à l'épuisement des protagonistes : il consiste simplement à faire entendre *le côté numérique de la pluralité*. Et, une fois ceci passé en contrebande, il n'a plus qu'à affirmer sereinement : « l'humanité compte aujourd'hui sept milliards cinq cent mille personnes. Elle en comptera neuf en 2050 ».

Or si l'humanité n'est bien que le seul fait qu'il existe à la surface de la planète « des hommes », si l'humanité est

faite de la multitude réelle des hommes (et pas d'Un seul, comme le rappelle Arendt), cela ne donne aucun droit à la considérer comme *un pur effet de grand nombre*, en éludant les personnes concrètes dans leurs différences à la fois singulières et de groupements³⁵. L'humanité n'est pas une notion numérique ni une référence de comptage.

Mais dès que nous acceptons de réduire l'humanité à une population, à ses proportions, à ses statistiques, non seulement nous accordons le pouvoir sur elle au gestionnaire, mais encore nous en faisons nécessairement l'objet de « politiques » visant un bien défini, non du fait de l'humanité elle-même (ce qui est peut-être impossible car l'humanité ne « veut » rien de spécial et souvent pas même son propre « bien » ramené à la logique marginaliste) mais par le truchement des « experts » du bien découpable en séries de données qui baissent ou augmentent.

Nous retournons donc à la technoscience, maîtresse non plus de l'espèce comme succession de modifications génétiques, mais de la population, comme base de statistiques sectorielles et de tableaux d'indicateurs donnant à croire qu'on peut diriger le monde comme on manœuvre une centrale à partir de la salle de contrôle.

³⁵L'un des problèmes soulevés par la conception arendtienne de la pluralité (exposée notamment dans *La crise de la Culture*) est qu'elle semble principalement concerner les nouvelles générations : en effet, les enfants sont bien de « nouveaux-venus » qui, en permanence, obligent à relativiser la culture et son institution. La transmission est aussi nécessairement renouvellement et modification. Nous en sommes d'accord, mais la pluralité ne concerne pas que les « nouveaux-venus », d'ailleurs largement prêts à accepter la culture existante... tout en la refoulant par la névrose. Elle est aussi dans une culture donnée, le fait que certains groupes n'acceptent pas de vivre comme d'autres. C'est de cette pluralité là que nous parlons ici.

Cela fait longtemps que la « quantophrénie » a été perçue et dénoncée comme pathologie (Pitirim Sorokin pour le terme, les mathématiciens comme Gödel au début du siècle dernier, les inventeurs de l'informatique comme Turing³⁶). Rien n'y fait : le nombre est synonyme d'objectivité ; le numérique devient le symbole même du réalisme (alors qu'il n'est que virtualité simplifiée et hachée). Le nombre fascine la masse dont il est l'emblème le plus prégnant. Elle s'y reconnaît avec une jouissance sans nom, ce qui pousse ses agents aux plus grandes bévues.

Ainsi, par exemple de la fameuse « économie d'échelle » si chère aux ingénieurs et qui ne repose *que* sur l'oubli des « externalités » repoussées et ignorées. Elles le sont tout simplement parce qu'elles deviennent très vite incalculables : comment calculer l'amplitude du désastre qu'indura nécessairement dans un avenir proche la destruction des sols cultivables par l'industrie agro-alimentaire obsédée de productivité en s'appuyant sur les « remboursements », les pesticides, les engrais chimiques et le transport lointain ?

Le calculable permet une jouissance de maîtrise imaginaire par la pensée collective certifiée et c'est la raison, au fond, qui rend compte de sa victoire suicidaire. Qu'elle passe par le diplôme si respecté d'ingénieur est

³⁶ Dont le fameux test, régulièrement utilisé pour démasquer les robots sur le Net, (et qui n'a toujours pas été dépassé). Par exemple dans les Captcha (*Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Humans Apart*). A noter, cependant, que ce type d'algorithme numérisant à sa façon le comportement humain n'échappe pas finalement à notre critique puisqu'il ramène celui-ci à la fabrique statistique d'une « signature », un indice de rareté étant tenu pour temporairement équivalent à un comportement « non robotique ».

d'autant plus dangereux, en particulier quand on tentera de « soigner » les effets du réchauffement climatique et de la pollution par des « solutions d'ensemble » visant, comme dans *SOS météores*, la bd prémonitoire, effrayante et naïve, d'Edgar P. Jacobs, la maîtrise humaine du climat. Dans la plupart des cas, d'ailleurs, dans les délires transhumanistes ou cognitivistes, il s'agit de trop jeunes esprits (que Lacan aurait nommés « vieux gamins en blouse blanche »).

Une vigilance toute particulière doit donc sans doute être accordée à la dérive de l'aménagement vers le management, et vers l'assise du pouvoir de ce dernier au travers d'un appareil de chiffres et de leurs applications techniques. Bien que l'expérience actuelle de nombreux peuples rende cette dérive assez évidente et que l'on puisse pointer du doigt le milieu financier comme source de déséquilibres massifs, une distinction de principe très ferme devra sans doute être solennellement posée entre le Domaine du *Sociétal*, autolimité à l'organisation de la scène du débat entre grandes dimensions, et le *Technochrématistique*, restreint de son côté à sa propre passion : l'amélioration des rendements dans des secteurs spécialisés. Faire « du chiffre », chiffrer le « faire ». Une façon comme une autre de *vérifier* que nos défécations plaisent bien à la mère (ici la Matrix comme enveloppe et personnification de la masse³⁷).

Si nous voulons échapper à ce fantasme déchaîné chez nos jeunes diplômés (de sept à soixante-dix sept ans comme le disait le Journal Tintin), afin de préserver la rencontre humaine (qui ne peut être comptable, ni vraiment répétée, ni statistique), il est essentiel que nous

³⁷ Ce que Canetti n'avait pas trop vu, à la différence de Freud.

évitons de nous intoxiquer la pensée en identifiant le mot « humanité » à la plus nombreuse des populations possibles, et encore moins en implicitant cette acception sans la penser. Comme par inadvertance, en glissant sur une pente naturelle. Car c'est bien cette fausse idée d'une population mondiale qui soutient et précède, voire enveloppe complètement les tentatives plus spécialisées ou fragmentaires de « gouverner le monde », c'est-à-dire de le faire disparaître dans notre autisme collectif.

Bref, le fait que l'humanité ait un aspect inévitable de « multitude » ne saurait nous autoriser à penser qu'il en existe un savoir absolu, qui ne pourrait être que celui du chiffre. Ceci pour deux raisons complémentaires :

1) *l'erreur se situe toujours à l'échelle de nos connaissances* : plus elles sont vastes et plus l'erreur sera grave. Car la complexité du Réel, qui s'étend toujours plus loin que nos lettres et nos nombres, jouera toujours « gagnante » contre nos calculs et nos déterminations. Bien sûr, cette vérité simple ne convaincra pas les apprentis sorciers du numérique et du cyborg qui nous rétorqueront immanquablement que si nous ne jouons pas le coup suivant, nous ne saurons jamais si nous ne pouvons pas gagner³⁸. C'est pourquoi il faudra bien leur laisser un territoire pour s'amuser et produire accessoirement des trouvailles utiles. Mais plus jamais,

³⁸ Curieusement, la folie du calcul « certain » et de l'algorithme « complexe » est très proche de celle du gain et de sa quête de la martingale. Et, tout comme la folie du joueur, celle de l'ingénieur vise un défi prouvant sa maîtrise du monde. Il est vrai que certains coups gagnants méritent l'admiration ou l'émerveillement. De même certaines inventions, avant que (comme la merveille qu'est devenue l'automobile) on se rende compte qu'elle est surtout un agent de destruction écologique de la nature et de l'humain. On ne parlera pas de l'invention nucléaire.

jamais il ne faudra leur offrir l'unité humaine comme terrain d'exercice. Nous sommes avertis, désormais, que toute « économie d'échelle » et toute « augmentation de productivité » finit un siècle ou l'autre par fabriquer du camp de concentration. On peut d'ailleurs parier que le danger écologique servira lui-même pour exiger des Humains qu'ils se concentrent dans des « smart cities » afin de mieux protéger la nature !

2) La rencontre humaine, qui polarise tout ce que nous nommons « humain » n'est absolument pas dans son essence de l'ordre du calcul. On aura beau peaufiner toutes les techniques possibles de communication, si les gens ne veulent pas -ou plus- se parler, *l'Humain est absent. L'humanité vide et déserte.*

N'hésitons pas à l'affirmer : le technoscientisme contemporain, cherchant la solution de « Tout » dans une surenchère de calculabilité est l'équivalent actuel du racisme dans la période précédente : une passion désespérée de la certitude !

4. L'humanité n'est pas l'espèce humaine

« L'internationale sera le genre humain » (couplet final du chant « L'internationale »)

Une autre représentation fascinante de l'Humanité réside dans des savoirs qui prétendent la situer *dans* la Nature. Là encore, ceci peut se justifier d'arguments passionnels ou moraux puissants. Ainsi, Robert Antelme écrivait-il dans l'avant-propos de son magnifique livre *l'Espèce humaine*, sur sa déportation dans le camp de Gandersheim³⁹ que : « la mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine. Elle sert ensuite à méditer sur les limites de cette espèce, sur sa distance à la nature et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire de son unité indivisible. »

Ce texte répond à la tentative de déshumanisation en allant chercher « une revendication d'appartenance à l'espèce humaine ». Ce n'est pas un hasard si, dans un contexte extrêmement hostile, Antelme tente d'assurer sa propre humanité sur une base incontestable, qui ne dépende pas de l'opinion –raciste ou xénophobe– des tortionnaires, mais notons que c'est très vite pour évoquer la « solitude de l'espèce » et « son unité » dans le monde vivant, ce qui peut apparaître comme un basculement vers ce qui spécifie... l'humanité. Autrement dit, il parle tout de même d'humanité et non d'espèce, ou plutôt il « humanise » la notion d'espèce,

³⁹ Gallimard, Paris, 1947.

l'empêchant de partir dans l'orbe de la seule pensée naturaliste et scientifique⁴⁰.

Nous pouvons estimer légitime ce combat culturel pour que notre espèce ne soit pas accaparée par le discours naturaliste, et soit rapatriée dans notre vécu familial, (là où elle se construit dans l'intimité de la transmission génétique) mais nous devons admettre que *l'espèce* est aussi une réalité matérielle, historique et informationnelle telle qu'elle peut être analysée et constamment redéfinie par la science du vivant. On ne peut, par exemple, s'interdire de comparer l'espèce humaine aux espèces animales et aux autres espèces, c'est-à-dire au Domaine de la vie en général. Il faut rappeler à ce propos que l'évolution qui fonde la notion d'espèce n'a rien à voir avec la courte période de passage de « la rudesse à la culture » que Kant assimile au progrès, et Norbert Elias au processus de civilisation. Si l'humanité peut prétendre avoir une histoire, celle-ci ne concerne pas les dizaines de millions d'années de l'évolution du primate. Elle ne peut être que rapportée, comme complexe de récits

⁴⁰Ce n'est pas le cas de Jorge Semprun, qui, méditant sur son expérience de déportation à Buchenwald, au contraire de la position d'Antelme, oppose « la sauvagerie de l'animal humain », à « la grandeur de l'homme ». (*Op.cit* p.25). Ce qui contredit passablement son affirmation selon laquelle l'inhumanité appartient à l'homme comme effet d'un libre choix (voir plus haut). Cette contradiction indique bien à quel point est difficile cette question, même pour un philosophe de formation khâgneuse. Quant à Primo Levi, rescapé d'Auschwitz, il pouvait observer qu'il se sentait « coupable d'être un homme parce que les hommes avaient construit Auschwitz » (*Si c'est un homme*, Julliard, 1987) (*Se questo e un uomo*, 1945-1947). On a ainsi, semble-t-il, face à l'horreur, deux positions possibles : récupérer l'inhumanisation des victimes et/ou des Bourreaux dans l'humanité commune ; permettre aux victimes d'appartenir à une autre espèce que celle des Bourreaux.

subjectifs souvent contradictoires (et qui ne constitue en aucune manière une définition), à ce qui fait sens pour l'ensemble des personnes contemporaines.

Or, l'affirmation de l'unité de l'humanité *ne concerne pas la même idée* que celle de l'espèce humaine : cette dernière connaît des variations, des extensions, des mutations, des adaptations qui peuvent s'éloigner les unes des autres, dans les limites de l'interfécondité, tandis que l'humanité s'auto-définit dans une indifférence complète à ces variations (raciales ou autres). Vouloir à tout prix ramener la première à la seconde, dans le louable objectif de saper les bases de tout racisme est vain : il n'empêchera pas la mélanine abondante de la peau d'un Africain d'être moins sensible à la transformation par le cancer suscitée par le soleil, ni les artérioles démultipliées des doigts des peuples de l'Arctique de leur permettre de résister davantage au froid. Et l'on peut évidemment supposer que placés dans des conditions très différentes pendant quelques centaines de milliers d'années, nous verrions apparaître de nouvelles différences génétiques marquées.

Bien entendu, celles-ci viendraient d'une part enrichir le patrimoine génétique de la même espèce, et d'autre part, elles seraient l'occasion d'un apport à l'échange culturel de l'humanité.

Paradoxalement, il ne peut exister d'autre consensus sur l'immense passé ayant constitué l'espèce comme trajectoire biologique que du fait de la science. Encore que celle-ci puisse voir ses théories se modifier d'un moment à l'autre, à propos de faits qui demeurent parfois problématiques, au vu de la rareté et de la dispersion des preuves utilisées par les chercheurs. Par exemple, au cours de la première décennie du XXI^e siècle, l'homme

de Neandertal (dont le cerveau était nettement plus gros que le nôtre et qui enterrait ses morts) a été « exclu » de la dénomination « sapiens » puis rétabli dans cette prérogative⁴¹, tandis que la très grande proximité génétique d'*homo sapiens* et du chimpanzé milite, selon certains scientifiques, pour l'adoption de ce dernier dans la famille humaine !

Il faut évidemment bloquer les tentatives qui s'appuient sur « l'exclusion » de l'espèce humaine pour justifier une exclusion de l'humanité (déshumaniser) et procéder ainsi à des crimes, impunis pour ce qu'ils sont. Mais il nous faut néanmoins considérer une indépendance de principe entre la variabilité interne de l'espèce et le postulat d'appartenance inconditionnelle à l'humanité.

Pour ce qui concerne son inscription dans la longue durée, l'humanité contient certes un résumé de l'espèce au présent. Elle est, en un sens, la forme présente de l'espèce, mais on ne peut dire qu'elle lui « appartienne », car sa logique d'action lui est désormais largement interne. L'humanité comme collègue politique des

⁴¹Notamment, après la découverte de signes fortement probables de croisements génétiques avec *Homo Sapiens* : selon Svante Paabo et alii, (« A Draft Sequence of the Neandertal Genome », *Science* 7 May 2010, Vol. 328. no. 5979, pp. 710 - 722), « les Néandertaliens partagent plus de variantes génétiques avec les êtres humains contemporains en Eurasie qu'avec les êtres humains contemporains en Afrique sub-saharienne, ce qui suggère que le flux génétique allant des Néandertaliens aux ancêtres des non-Africains a eu lieu avant la divergence des groupes eurasiens entre eux. » Ce qui signifie en clair qu'il y a eu effectivement croisement entre ce qui pourrait apparaître seulement comme deux « races » de la même espèce.

contemporains devient responsable de la destinée de sa propre-espèce : elle peut la détruire à brève échéance (suicide collectif) ou organiser un « apprivoisement » (une « domestication » dirait Lorenz) qui s'écarte radicalement du parcours préculturel de l'espèce. L'humanité démontre par là que l'espèce *qu'elle habite* ne la régent pas, du moins dans une perspective de lente évolution, et selon des lois qui pouvaient être proches de celles réglant la vie sociale des autres primates. Quand bien même nous saurions ce qu'est l'espèce, où elle commence et où elle finit, et comment elle se transforme, cela ne lui donnerait, en tant que longue histoire biologique, aucun titre à faire valoir pour exercer une souveraineté *sur* l'humanité⁴².

L'humanité échappe du même coup à la science sur l'espèce, car c'est un collège de sujets qui se reconnaissent réciproquement et dans leur collégialité, soit par la confrontation directe entre personnes, soit – dans le cas de la mémoire des morts notamment, ou du

⁴²C'est une différence du même genre qui est posée entre filiation de reconnaissance et filiation génétique, la première l'emportant sur la seconde quant aux concepts civils de la parenté. Le fait que le gouvernement de Nicolas Sarkozy ait proposé – pour les Etrangers désirant le regroupement familial – d'abolir la filiation de reconnaissance pour ne tenir compte que de la filiation génétique montre le glissement en cours dans un pays tenu de « haute culture » comme la France vers la cession à la technoscience du pouvoir de définir les êtres humains. Si ce type de loi scélérate passe un jour, ce sera significatif d'un renoncement à la souveraineté de la politique, c'est-à-dire de la reconnaissance symbolique réciproque, et d'un abandon progressif à un nouveau dogme transcendant. De ce point de vue, le code Napoléon -qui garantit encore la présomption de paternité dans le cadre du mariage, sauf neutralisation par l'article 313-, est beaucoup plus humain que la démangeaison scientifique de cette crapule ignarde de Sarkozy.

droit des non-encore-nés - par l'entremise de leurs représentants vivants.

Le membre de l'humanité est en effet la « personne humaine ». Celle-ci (qui renvoie aux origines du mot latin à l'idée de tournure, de style singulier, puis de posture reconnaissable voire théâtrale) n'est pas un objet d'observation, ou d'autres utilisations, ni une réalité matérielle, même si le droit peut encore la nommer « physique », (dans le double sens d'« incarnée », et de « naturelle »), mais c'est une façon pour un sujet humain de considérer un autre sujet humain, son « prochain », dans le cadre de la règle de respect mutuel qui préside à leurs rapports (et qui les assujettit mutuellement).

L'extension temporelle du présent, qui peut survenir soit vers un proche passé (devoir de mémoire, excuses envers des personnes mortes, honneurs rendus à une momie de pharaon comme à un chef d'Etat, etc.), ou vers un avenir assez proche (devoir envers les générations futures) n'a d'ailleurs de valeur que parce que les Vivants actuels sont émotionnellement et politiquement concernés. Cette extension n'entraîne donc pas l'annulation du principe de contemporanéité des Vivants humains, *via* leur représentation mutuelle en tant que personnes parlant *entre* elles, comme fondement de l'unité de l'humanité, indépendamment de tout savoir *sur* l'espèce humaine à l'intérieur de l'arborescence du vivant terrestre et de son très long passé, mort par définition.

Tenons donc pour acquis que l'espèce humaine relevant d'une lente transformation dans certaines limites « spécifiques », et l'humanité répondant à une logique d'unité mondiale dans le cadre d'une histoire contemporaine, sont deux « Imagos » distinctes de la personne humaine, que rien ne permet de confondre. L'humanité n'est pas

l'espèce humaine⁴³. Elle n'est pas réductible à la branche des primates humains nommés *Homini sapienti* par la science, ni à une traduction politique directe de celle-ci.

Or, malgré l'impropriété de l'expression « espèce humaine » pour désigner l'Histoire des hommes, et son caractère problématique pour désigner l'objet de l'évolution actuelle d'*Homo sapiens*⁴⁴, la notion s'est déjà immiscée dans plusieurs déclarations internationales importantes. Notons d'abord qu'elle reste heureusement absente de la déclaration universelle de 1948, qui parle de « tous les membres de la famille humaine », de « tous les êtres humains », « d'humanité », de « personne humaine ». Mais elle est présente – dans un souci égalitaire –, dans le préambule de la Déclaration sur la race et les préjugés raciaux adoptée par l'Unesco, « persuadée que l'unité intrinsèque de l'espèce humaine et, par conséquent, l'égalité foncière de tous les être humains et de tous les peuples, reconnue par les

⁴³Pour Kant lui-même, dans « *L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* » (1784), les dispositions naturelles de l'homme doué de raison se développent dans l'espèce, mais seulement en tant qu'elle s'oppose à l'individu (proposition 2), et comme du fait d'un plan caché de la raison dans la nature (proposition 8). Mais en même temps, c'est bien par l'antagonisme que ces dispositions se développent, visant « un ordre conforme à la loi ». (Proposition 4), une « union civile parfaite » (proposition 9). Nous ne sommes pas loin de la dialectique hégélienne.

⁴⁴Caractère problématique reconnu par les scientifiques eux-mêmes comme en témoigne le questionnement soutenu de Pascal Picq qui conclut que l'humanité de notre espèce « n'est pas de fait » et se constitue surtout par notre regard sur nous-mêmes. (Michel Serres, Pascal Picq, Jean-Didier Vincent *Qu'est-ce que l'Humain ?*, Le Pommier et le Collège de la Cité des sciences, Paris, 2003. Yves Coppens et Pascal Picq (dir.) *Aux origines de l'humanité*, 2 vol., Fayard, Paris, 2001.)

expressions les plus élevées de la philosophie, de la morale et de la religion, reflètent un idéal vers lequel convergent aujourd'hui l'éthique et la science»⁴⁵.

L'idéal en question est fort noble, mais il ne doit pas faire oublier que l'objectif égalitaire n'est pas incompatible avec des formes de tyrannie de fait. Des régimes dictatoriaux peuvent exercer de terribles contraintes sur des centaines de millions de personnes au nom des « expressions les plus élevées de la philosophie, de la morale, et de la religion », et recourir à un savoir positif sur « l'espèce » pour imposer leur oppression.

La notion « d'espèce humaine » est aussi utilisée par le Conseil de l'Europe pour se déclarer convaincu : « de la nécessité de respecter l'être humain à la fois comme individu et dans son appartenance à l'espèce humaine et reconnaissant l'importance d'assurer sa dignité»⁴⁶.

Aux Etats-Unis, la loi S.1373 de 2005 prohibant la fabrication des “chimères humaines” (proposée par le Sénateur Brownback) évoque : « le respect de la dignité humaine et l'intégrité de l'espèce humaine», cette dernière expression étant aussi usitée dans le droit français depuis 1994⁴⁷. Associer « dignité » et « espèce »

⁴⁵ Adoptée par acclamation le 27 novembre 1978 à la vingtième session de la conférence générale de l'Unesco (Organisation des Nations-Unies pour l'Education, la Science et la Culture) à Paris ; alinéa 5.

⁴⁶ Alinéa 10 du préambule de la Convention pour la protection des Droits de l'homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine: *Convention sur les Droits de l'homme et la biomédecine* élaborée au sein du Conseil de l'Europe, convention dite d'Oviedo du 4 avril 1997.

⁴⁷ La loi du 29 juillet 1994 relative au corps humain a introduit, dans le droit français, la disposition selon laquelle : « Nul ne peut porter atteinte à l'intégrité de l'espèce humaine » (article 16-4 1^{er}

est bien, mais aboutit rapidement à se demander pourquoi les autres espèces n'auraient pas droit à la dignité, ou en quoi la dignité spéciale conférée à l'humanité relève d'une différence entre espèces.

Il n'est pas mauvais en soi que l'on commence à appuyer le droit sur la biologie (et inversement), ou en tout cas à les rapprocher comme en témoigne une autre loi bioéthique française qui unifie « les crimes contre l'humanité et contre l'espèce humaine »⁴⁸.

Mais du rapprochement à *la confusion*, il n'y a qu'un pas, qui peut être vite franchi, même si, au contraire, la proximité désormais « physique » de deux vocables presque homonymes -humanité et espèce humaine- doit plutôt nous inciter à réfléchir à leur fondamentale différence. Or jusqu'ici, peu d'auteurs ont pressenti les difficultés considérables pouvant être générées par une telle confusion. Bien au contraire, on assiste à une poussée de recouvrements de significations. Ainsi, de plus en plus fréquemment des hommes politiques interpellent le public au nom de l'espèce humaine. Tel Al Gore dans un article du *New York Times*, évoquant la responsabilité «à l'échelle de l'espèce humaine», ou Nicolas Hulot qui s'adresse à elle comme à une personne

alinéa du Code civil français). Mais à notre connaissance, en 2018, on ne s'en est pas encore emparé pour demander le jugement de l'entreprise agro-alimentaire ou chimique, ainsi que de la grande distribution qui ont généralisé ces dernières années l'usage massif de perturbateurs endocriniens « féminisant » les petits garçons et impactant considérablement la qualité du sperme, sans parler d'un soupçon de détérioration de l'ADN. Même la proposition de loi déposée par Yves Lachaud et alii le 13 juillet 2010 (et rejetée), visant à interdire l'utilisation des phtalates, des parabènes et des alkylphénols, n'y fait pas référence.

⁴⁸Loi du 7 Août 2004, Livre II du Code pénal, Titre I.

en affirmant que : «C'est ici et maintenant la question posée à l'espèce humaine»⁴⁹. Je ne parle pas de la plupart de « collapsologues » qui surfent littéralement sur l'ambiguïté, ce qui n'augure rien de bon si leur mouvance devient plus puissante, en dépit du bien-fondé de l'angoisse qu'ils excitent.

Et voilà un tour de passe-passe proche de réussir : on pourrait désormais à nouveau (en un sens différent de l'époque du darwinisme social ayant entraîné les racismes « scientifiques ») parler indifféremment de l'espèce humaine comme objet de science et comme sujet de la politique. On voit dès-lors que la perspective se trouve facilitée d'une confluence entre science et politique : si les membres de l'espèce humaine doivent désormais prendre conscience de la limite nécessaire de leurs actes, les membres de la communauté scientifique pourraient, eux, déterminer les caractères qui peuvent et doivent être cultivés ou produits dans l'espèce pour qu'elle devienne enfin « bonne ».

Il est déjà clair en tout cas, pour beaucoup de partisans de la liberté, qu'ils auront à lutter contre ceux qui voudront régner au nom d'un savoir technoscientifique opératoire présumé « démocratique » sur le devenir de l'espèce humaine. Cela constitue un élargissement de ce que Michel Foucault appelait à raison le « biopouvoir »⁵⁰

⁴⁹ *Préface au Plan B* de Lester Brown, UNESCO, 2007.

⁵⁰ *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1975-76, Hautes études, Gallimard/Seuil, Paris, 1990. Voir aussi : Giorgio Agamben, *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997. Le problème de la position d'Agamben, c'est qu'elle rend possible de penser que l'humanité *pourrait* exister en produisant une « désymbolisation » d'elle-même et du monde (notion de « vie nue » destructible sans rituel sacrificiel), ce qui est, pour nous, *impossible*. Notre position -anthropologique- reconnaît la

et qui visait la santé -parfois dans une optique eugénique- des populations, voire le rêve génocidaire, mais pas encore *l'orientation même de l'évolution*. Les partisans d'une définition sociobiologiste de la culture sont déjà prêts à l'assaut, profitant d'un état de faiblesse général des sciences humaines⁵¹. La première guerre contre le totalitarisme mondialiste du proche avenir portera vraisemblablement sur ce point, la confusion entre espèce, humanité et société politique étant tentante pour les gouvernants et les puissants de toute obédience (et spécialement de celle qui cherche à croître... sur le thème, par ailleurs parfaitement justifié- du réchauffement climatique et de la décroissance !).

Or on ne peut s'approcher d'un concept proprement politique de l'humanité que si elle est volontairement détachée de toute tentation de fondement métaphysique,

nature parabolisante et symbolisante de l'humanité, ce qui conduit à une perspective plus « optimiste », au sens où il existe toujours une possibilité de ramener la conversation humaine à la construction d'une symbolisation, même à partir d'un « scientisme » se prétendant objectif, mais qui n'est au fond qu'un « grand récit religieux » comme les autres où la matière (la « materia, la grande mère) est divinisée sans extériorité). En un autre sens, nous sommes aussi plus « pessimiste », car la symbolisation n'est pas, en soi, exempte de poussées vers l'extrême et l'inhumain. C'est pourquoi elle doit toujours être compensée, métissée, par un pacte parolier d'indétermination mutuelle. Ce qui ne se manifeste que dans l'interaction directe entre sujets.

⁵¹Un indice amusant de ce fait plutôt grave : dans la définition évolutive de la culture humaine dans Wikipédia (encyclopédie ouverte, écrite sans contrainte par les internautes), on assiste à une bataille titanesque entre les auteurs qui veulent, coûte que coûte, ramener l'Histoire des cultures à l'analogie avec l'évolution des espèces, et ceux qui s'en tiennent à une définition spécifique dans le Domaine humain.

moraliste ou scientifique extérieur à la conversation entre semblables vivants qui lui est coextensive.

5. Pas plus que l'humanité « n'appartient » à l'espèce, l'espèce « n'appartient » à l'humanité.

Nous ne pouvons pas nier que l'humanité actuelle est amenée, comme le notait Hannah Arendt, à changer le cours du mouvement de l'espèce humaine, dans ce qu'on appelle une « Histoire », qui devient effectivement une partie de celle de cette espèce. Mais que la vie de l'espèce soit modifiée au jour le jour par l'Histoire et par la Politique qui tente de s'y exprimer signifie-t-il pour autant *qu'il n'y a plus aucune distinction entre l'espèce humaine -effet de dizaines de millions d'années- et l'humanité - son état actuel- ?* Je ne crois pas que l'on puisse répondre positivement sans faire preuve d'un prométhéisme, d'un démiurgisme qui ne sont plus de mise, depuis que l'on connaît le potentiel catastrophique de l'action humaine (ce qu'ignoraient largement les Anciens, et aussi les Modernes jusqu'à Hiroshima).

Par exemple, notre espèce, au sein d'une logique plus générale des espèces vivantes, a privilégié les ajustements entre individus et entre petits groupes : jusqu'ici, elle n'a jamais nulle part construit une totalité organique unique chargée de « ses » intérêts. Ce seul fait distingue les effets d'Histoire associés à la culture humaine, en tant que cette Culture s'opposerait frontalement aux processus vitaux ordinaires et à leurs incidences évolutionnaires. Autrement dit, il vaut mieux parler d'une confrontation entre la logique de l'espèce et la logique culturelle historique, plutôt qu'une sorte d'absorption automatique de la première par la seconde.

Comme membre de l'espèce humaine, je demeure un animal sexué, mammifère, doté de schémas instinctuels qui sont loin d'avoir disparu sous la « Culture ». Mais l'appartenance indubitable de chaque être humain à l'espèce humaine et à l'humanité n'entraîne pas que ces deux dernières s'appartiennent mutuellement. C'est comme si l'on disait que le fait qu'un homme possède les nationalités canadienne et française entraîne que le Canada et la France possèdent chacune la nation de l'autre ! Et si l'humanité n'appartient pas, comme collègue politique, à l'espèce humaine, cette dernière, comme destinée biologique de très longue durée, n'appartient pas non plus à l'humanité, comme collègue politique du présent.

Bien qu'elle soit la base biologique directe de l'humanité, l'espèce humaine *n'appartient pas* à l'humanité, parce qu'elle *appartient* au phénomène de la vie sur Terre qui dépasse de façon incommensurable les objectifs à court et moyen terme des décisions humaines, et de façon très importante les savoirs de la science contemporaine. Bien qu'il soit certain que la planète est désormais marquée fortement par les traces durables de sa présence (ce que l'on nomme avec un certain culot « l'anthropocène »⁵²), l'espèce *n'appartient pas* à un minuscule « moment » de sa durée, à l'une seule ou quelques unes de ses myriades de générations mais à la somme de ses moments, ce qui ne relève pas de *l'humanité comme instance se réalisant dans le présent*.

⁵² « Concept » dont l'un des promoteurs fut le chimiste lauréat du prix Nobel, Paul J. Crutzen. Lire : Paul J. Crutzen et Eugene F. Stoermer, « The “Anthropocene” », *Global Change, NewsLetter*, n° 41 [archive], p. 17-18. IGBP, 2000.

Elle doit donc être entourée, non pas d'un respect qui ne relève pas de la simple précaution *mais de la sacralité*.

C'est d'ailleurs en ce sens que l'humanité se trouve directement intéressée à « l'intégrité de l'espèce humaine ». L'humanité ne peut en effet se désintéresser du sort fait à l'espèce humaine, non parce que celle-ci serait « la même chose » qu'elle, ou parce que c'est à elle de décider de son propre respect *via* celui de *sa base biologique*, mais parce que l'espèce est un phénomène, qui, tout en la fondant physiquement, la dépasse tellement dans le temps, que l'humanité ne peut que tenter de laisser être les conditions de sa « non-interruption ».

L'humanité « doit » le respect à l'espèce qui porte sa vie et sa vitalité, et l'a conduite à son état présent, à quelques dizaines de milliers d'années près. Le relais pris ensuite par la culture technique autorisée par le langage symbolique (ce que Peter Sloterdijk nomme la « clairière de l'être ») implique une dérive tellement importante par rapport aux trajectoires naturelles, un tel effet de « parallaxe » comparé à ce qui aurait été possible sans créer le monde de la parole, qu'il n'existe que deux grands groupes de solutions logiques pour cette destinée collective : -soit, elle n'est qu'un « accident » ouvrant à une quasi-extinction subite (à l'échelle évolutionnaire), tout se jouant alors sur la grandeur de ce « quasi » : la loi des populations pourrait ainsi jouer pour permettre un « redémarrage futur » après une période de « sporulation » plus ou moins longue⁵³.

⁵³ On sait que des bactéries, confrontées à la limite d'extension de la boîte de Pétri, se mettent « en attente » sous forme de spores. Certes les Humains ne sont pas des bactéries, mais il n'est pas exclu qu'ils disposent de stratégies d'attente, sans pour autant se faire

-soit elle détermine un véritable « changement d'espèce », ce dernier prenant en charge un contrôle de tous les paramètres du vivant, humain et non humain.

En dépit des délires transhumanistes et cognitivistes, le défi est beaucoup trop grand pour que nous puissions assumer cette deuxième possibilité (en dehors d'une arrogance extrême). Notre « culture-monde » technoscientifique n'a pas encore été capable de modifier de manière soutenable les données fondamentales du Vivant humain, n'en déplaise à ce même Sloterdijk, qui est aussi l'un des nombreux négateurs de l'animalité « normale » en l'Homme au nom de sa monstruosité néoténique⁵⁴). L'envolée enthousiaste de ce philosophe allemand scientifique en faveur de la « production de

« cryogéniser » comme dans les films de *Space Opera* !

⁵⁴Les partisans du mythe de la néoténie (la régression évolutionnaire de l'homme à l'enfant) veulent toujours en trouver pour preuve certains caractères physiques tenus pour « infantiles », comme la nudité. Or celle-ci est peut-être une adaptation à un environnement aquatique privilégié (selon Elaine Morgan), aux steppes nous ayant obligé à courir longtemps en dissipant la chaleur par d'autres méthodes que la fourrure, ou encore aux climats tropicaux où l'humanité (depuis erectus) a probablement passé plus de deux ou trois millions d'années, ou seulement... un effet du port de vêtements (cousus seulement depuis 40 000 ans ?) Ce mythe est extraordinaire par sa capacité de fascination des intellectuels « littéraires », de Sloterdijk à Agamben, en passant par Dufour, alors qu'il n'est que peu soutenu par les paléontologues. Il n'a d'équivalent, toujours dans le monde culturel, que la fascination pour le visage glabre, bien rasé, et pour le sexe féminin soigneusement épilé, probablement effectivement pour accentuer « l'infantilisation » de la femme dans le « rapport » sexuel (de domination fantasmagique) ; ou plus simplement, pour « voir » un sexe autrement caché, « brouillé » par les poils. Ce « voir » applique ainsi la destinée de la culture définissant la réalité comme somme d'objets déterminés, isolés et épurés par leur nom.

l'Homme par l'Homme » par la génomique manque de prudence⁵⁵, cette imprudence semblant symétrique de l'hyper-naturalisme nietzschéen, dont on n'aperçut les ravages que dans sa déformation par les Nazis.

Cela nous confronte, à l'évidence, à un choix difficile *au seul plan de la première occurrence* : -ou bien nous « freinons » notre mouvement global « de masse » de telle façon que nous puissions nous rapprocher des conditions d'impact environnemental que connaissait le groupe humain à une poignée de millénaires de la situation primatologique. Ceci afin de faire reposer notre propre survie sur le tissage naturel existant des contraintes et des libertés (notamment pour la disposition de « l'énergie libre » dont parle Georgescu-Roegen)...ou bien nous programmons notre suicide collectif.

Il est d'ailleurs possible que la différence entre ces deux dernières « options » soit très ténue : il n'y a peut-être qu'une très petite marge de manœuvre entre la quasi-extinction ouvrant une longue période d'anarchie massacrate, et un « rétrécissement d'échelle » autorisant sa « repousse » à terme, sans trop de dégâts.

Il est clair, en tout cas -sauf pour les aveugles et sourds composant la masse en mouvement- que, dans cette ultime direction, la « préservation de l'intégrité de l'espèce », son « droit à la non-domestication » implique une « sacralisation » de quelque chose qui nous est de plus en plus étranger, tout en constituant notre être -la sexuation mammifère, par exemple. Notons que notre formule étrange de la « double non-propriété » (l'espèce humaine *n'appartient pas* à l'humanité, l'humanité n'est

⁵⁵Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'Être*, Mille et une nuits, Paris, 2000 p. 32.

pas une *possession* de l'espèce humaine)⁵⁶ autorise justement à construire un pacte symbolique de « respect ». Elle n'est pas fondée sur un constat empirique, mais sur *un principe sacralisé de pluralité*. Non que l'aspect empirique soit indifférent : jusqu'ici, aucune progression scientifique technique ou culturelle récente n'a montré qu'elle pouvait se substituer aux processus biologiques considérés « sauvages », c'est-à-dire relativement indépendants de cette progression, ou bien au moins « résilients », lui résistant sans entraîner un dommage sur les capacités de notre forme de vie.

Nous ne sommes pas seulement dans le cas du « principe de précaution » car aucune précaution ne peut être suffisante pour prévoir les conséquences de modifications génétiques autoreproductrices de l'espèce réalisées pour des motifs utilitaires, fussent-ils les mieux intentionnés du monde. Ces modifications visant directement l'Histoire évolutionnaire de l'espèce –et possiblement sans réversibilité - ne sont pas tolérables, du moins au même titre que les changements infiniment plus contingents liés aux modes de vie ou de production, qui peuvent être réversibles (sauf destruction massive).

Pourtant, on pourrait se demander au nom de quoi, si ce n'est au nom de la prudence et de la précaution, nous nous⁵⁷ interdirions de modifier, par exemple, ce qui en dix millions d'années, a transformé un primate semblable au chimpanzé, en *Homo sapiens*. Est-ce le seul critère de

⁵⁶ Ce qui paraphrase la belle formule de René Char : « notre héritage n'est précédé d'aucun testament », bien qu'on puisse tout de même s'en inquiéter.

⁵⁷Le seul fait de pouvoir utiliser -avec la connivence du lecteur- ce « nous » universaliste a quelque chose d'excessif. Mais « nous » en sommes bien là.

la durée ? Il est certain que la longue durée pour ce qui concerne la vie entraîne une telle complexité qu'il faut être bien immodeste pour penser que quelques décennies de « science » peuvent lui équivaloir en « intelligence » (sans supposer aucune intervention divine). Mais la durée révèle seulement le fait que l'espèce est un phénomène qui n'est pas du même ordre que le collègue des semblables contemporains, fût-il universel.

Quand bien même la science pourrait se mettre aux « commandes de l'évolution » et avoir à supporter la responsabilité du maintien et de l'orientation de la vie sur Terre, il resterait que l'espèce humaine et l'humanité sont deux entités qui ne s'appartiennent pas réciproquement, bien qu'elles aient entre elles des rapports d'étroit apparentement. En conséquence, bien au-delà du principe de précaution, et en s'appuyant sur un principe de respect de l'altérité que représente sa propre espèce pour elle-même, l'humanité *n'a pas le droit* de modifier irréversiblement sa propre base génétique, dite « sauvage », dans le sens d'une « auto-domestication⁵⁸ ».

⁵⁸Il existe une déclaration universelle des droits de l'animal (UNESCO, 1978), qui stipule que « L'animal sauvage a le droit de vivre libre dans son milieu naturel, et de s'y reproduire. », ce qui implique de s'interroger sur les droits des êtres humains vis-à-vis des autres espèces. Or cette réflexion fait retour sur la question de leur propre espèce en tant que « sauvage », c'est-à-dire non manipulée en vue de la sélection eugénique. Pourquoi n'aurions nous pas droit de vivre libres dans notre milieu naturel ni de nous y reproduire ? Parce que nous sommes une espèce domestique ? Encore faudrait-il le démontrer irréfutablement. Ce qui serait d'autant plus difficile que « domestique » signifiant « ce qui a été l'objet d'une manipulation ou d'une sélection de la part des communautés humaines », il faudrait qu'il existe *au moins deux humanités* : celle qui est manipulée et celle qui manipule. Faudrait-il, dans ce cas, que seule l'humanité manipulatrice soit alors considérée comme non

Qu'elle l'opère *de facto* au jour le jour irrésistiblement, impunément, et avec toute la puissance transformatrice tératogène que lui donne la technologie, ne change rien à un autre fait : *cette action est illégale au regard d'une loi morale* distinguant la dimension d'espèce et la dimension de collègue politique de l'humanité.

Nous ne pouvons découvrir à cet interdit aucune justification plus forte que celle d'un respect de l'altérité manifestée par l'Histoire de l'espèce, respect que doit ressentir le technoscientifique, comme membre actuel et très éphémère du corps politique de l'humanité.

Il est certes loisible de s'interroger sur la validité des notions de « sauvage » et de « domestique » pour fonder le respect des espèces vivantes, et de l'espèce humaine en particulier. Que l'on prenne parti pour l'un contre l'autre peut sembler vaguement ridicule. Par exemple, la position fracassante de Sloterdijk en faveur de l'appivoisement de l'homme par l'informatique (plus égalitaire que l'humanisme chrétien), n'a guère de portée : elle s'appuie sur l'idée fausse que l'homme aurait été sauvage, *mais ne le serait plus* car il se serait déjà coupé progressivement de la nature.

Cette assertion tranchante semble faire bon compte des aménagements équilibrants des cultures du Familier animal, tout comme des poussées de violence incoercible des hommes présumés les plus civilisés. Je crois donc qu'en dehors de certaines vertus de provocation, ces termes ne conviennent guère, parce qu'ils renvoient à une métaphore du conflit ancien entre chasseurs et agriculteurs, alors que l'apparition de l'espèce comme une entité historique « respectable » en soi, dépasse de

domestique, et donc « sauvage » ?

très loin cette opposition : nous ne sommes plus dans la position de l'éleveur qui « fabrique » la vache laitière à partir de l'auroch, (quitte à reconstituer ensuite celui-ci) mais dans la situation... de l'espèce qui se regarde elle-même et confronte ses propres tendances contradictoires.

L'espèce humaine étant un processus évolutif qui provient du plus lointain passé animal et vivant, ceci sans manipulation extérieure autre que les mutations naturelles, trop sporadiques pour seulement prendre en compte quelques éons de culture parlante et quelques milliers d'années de civilisation, son caractère présumé « sauvage » n'est que le résumé de cette longue trajectoire, et inclut les dispositions qui lui permettent l'actuel saut dans la « civilisation ».

Une espèce n'est que la somme passée, présente et à venir, d'une évolution génétique distincte de l'intervention sur elle par « l'humanité », comme état actuel et ponctuel, tellement bref à l'échelle des temps génétiques qu'on ne peut en rien lier les deux. En ce sens, chaque personne humaine a le droit de naître avec un génome non manipulé par ses voisins qui résume en lui toute l'aventure de l'espèce et de transmettre cette extraordinaire qualité à ses descendants, sans pour autant qu'on réduise cette immense progression à l'étiquette « sauvage », dont il suffirait de l'opposer à une autre étiquette -« domestique »-, pour créer une alternative vraisemblable, alors qu'il ne s'agit que d'une bouffée de démiurgisme, fascinée par *l'imgo* du personnage créateur .

Pour éviter encore une fois la confusion, il importe ici de s'établir sur les principes de pluralité, et non sur des compromis entre intérêts. Ainsi, lorsque le droit français stipule que « nul ne peut porter atteinte à l'intégrité de

l'espèce humaine »⁵⁹, cela n'a rien à voir avec l'eugénisme et le clonage reproductif (interdiction introduite par la loi bioéthique du 7 août 2004) en tant que tels : l'eugénisme revient à supprimer des vies potentielles et à choisir des embryons « sans défaut », ce qui n'a pas d'effet considérable à terme sur « l'espèce », sauf si l'eugénisme est pratiqué à grande échelle, et s'attaque aux capacités reproductives des adultes « modifiés ». Il faut donc distinguer à l'intérieur de l'eugénisme (contestable, mais déjà pratiqué à partir du dépistage *intra utero*), ce qui concerne l'individu ou un petit nombre « des siens », et ce qui peut modifier l'ensemble des descendances. De même pour le clonage (une technique méta-esclavagiste plutôt répulsive visant à utiliser l'être humain comme matériau découpable en organes pour l'être humain, ou à lui imposer une gémellité artificielle), il faut distinguer ce qui aura un impact génétique de masse, et ce qui restera limité.

On dira qu'en génétique, on ne peut pas distinguer les deux, et qu'en droit (inspiré de kantisme), l'on ne peut distinguer la valeur morale d'un acte par son extension plus ou moins grande : soit il est bon pour chacun, soit il est répréhensible pour tous sans exception. Mais alors pourquoi distinguer crimes contre la personne et crimes contre l'espèce humaine ?

Si l'on veut préserver cette distinction (comme celle qu'introduit le « crime contre l'humanité »), il est nécessaire de la fonder. Et il semble que la distinction entre un acte dont les conséquences se diluent sur une ou quelques générations (ce qui reste peut-être à soutenir scientifiquement) et un acte dont les conséquences

⁵⁹Article 16-4 1^{er} alinéa du Code civil français

persistent indéfiniment ou s'étendent épidémiquement, n'est pas si difficile à fonder dans le savoir objectif et le droit. Prenons un cas imaginaire, certes utopique : soit le rêve humain de voler « de ses propres ailes », et une possibilité technoscientifique de doter les hommes d'ailes par modification génétique. On peut, quelque soit l'engouement généralisé pour le fait d'avoir des ailes, décider d'interdire toute technique qui permettrait d'engendrer des hommes ailés capables de se reproduire comme ailés... Si vous voulez des ailes, ne comptez pas sur vos arrière-grands parents : faites-vous les pousser vous-même ! L'exemple est un peu exagéré, mais même dans ce cas, on ne voit pas au nom de quel principe il serait interdit de « s'eugéniser » soi-même, à condition que l'espèce reste « intègre » des modifications personnelles, ou pratiquées par un groupe délimité.

On peut sans doute modifier génétiquement une personne, sans modifier génétiquement l'espèce comme réservoir de transformations toujours possibles. Si cette différence entre le personnel et le collectif est soutenable, elle ne peut être récusée qu'au nom de motifs moralistes, et pas au nom de « l'intégrité de l'espèce ».

Mais nous devons aller plus loin : sachant (en l'état actuel de la science) que les espèces vivantes les plus apparemment distantes ont une histoire commune, complètement intriquée, il résulte du droit de l'espèce humaine qu'elle se situe dans un droit plus général des espèces vivantes, comme conditions de la vie sur terre et de la vitalité de l'espèce humaine en particulier. Dans ce sens, le principe précédent du « droit à naître avec un patrimoine génétique reflétant intégralement son histoire avant l'intervention technoscientifique et à le transmettre sans restriction aucune » s'applique à toutes les espèces.

Notons qu'il n'y aurait pas à inventer des mesures dérogatoires à ce droit fondamental pour permettre l'activité scientifique, sanitaire et économique, à condition *que le principe de « non propagation» (dangereuse ou pas) soit respecté*, soit hors de l'individu manipulé, soit hors de « phylums » soigneusement limités, aux modifications auto-extinguibles. Là encore, il peut exister des réticences morales (que je partage par ailleurs) à telle expérimentation, mais il faut honnêtement reconnaître qu'elles ne concernent ni l'espèce humaine ni l'humanité en tant que telles.

D'une façon encore plus générale, l'humanité, à savoir la décision politique d'une reconnaissance mutuelle d'une commune identité, n'a pas le droit de détruire ou d'invalider l'ensemble du processus de vie sur terre, qui conditionne la sienne propre ainsi que sa propre vitalité, que ce soit par les voies de la génétique ou par celles de l'artificialisation directe ou indirecte.

Bien que hautement concernée par le devenir de l'espèce humaine, il est néanmoins possible qu'un jour l'humanité comme corps politique sorte du cadre génétique de son espèce-mère. Ceci sous trois variantes possibles : -une autre espèce animale sera reconnue comme « humaine » (par exemple les Chimpanzés, ou une espèce terrestre ou extra-terrestre évoluant de façon proche de l'humanité).

-Un nouveau genre d'hommes, soit créé par manipulation génétique, soit issu d'évolutions rapides non prévues (par exemple lors de voyages spatiaux de longue durée) peut venir coexister avec l'espèce-mère, et sans revendiquer leur appartenance à celle-ci, affirmer leur prétention à être « humains » à part entière.

-Des robots atteignant une capacité de communiquer et d'agir « comme des hommes » (l'exercice en pensée en a été réalisé par le romancier Isaac Asimov).

Une condition *sine qua non* pour que ces êtres soient « réellement humains » est qu'ils parlent vraiment : à savoir qu'ils entrent de manière responsable dans le pacte de non-détermination mutuelle qui est au cœur de l'acte de parole. Une fois cette condition remplie, les problèmes de l'origine artificielle ou manipulée, ou de l'altérité animale avant l'accès à la parole, deviennent secondaires, car, encore une fois, il faut comprendre -avec l'anthropologie de la parole et des interactions symboliques-, que l'humanité n'est que la résultante universalisée d'échanges entre sujets de parole (au double sens anglais de « word » : dans « I give you my word » (mot *et* parole, dire *et* parler).

Ces simples possibilités de science-fiction (réalistes à moyen terme) confirment la nécessité de dissocier espèce humaine et humanité, puisque cette dernière pourrait être formée aussi de *personnes non membres de l'espèce-mère* (Homini sapienti). Il faudrait alors également pour chacune de ces « nouvelles personnes » adopter une loi de sacralisation de leur propre espèce-mère !

Cet exercice en pensée n'est pas un amusement gratuit : il montre en effet que la politique de l'espèce ne peut être qu'une politique des espèces et entre espèces, tandis que la politique de l'humanité ne concerne que les personnes qui entrent dans l'acte humain par excellence qu'est la parole, ou sont susceptibles d'y entrer de par leur statut reconnu⁶⁰. Le doute quant à « l'humanité » d'un robot ne

⁶⁰ Le fait que des individus ne parlent pas, à cause d'un handicap physique ou mental est surmonté par l'attribution d'un statut « supposant » automatiquement cette condition remplie (un peu

provient pas ici d'une dissemblance physique avec les Humains « naturels », mais de la difficulté à croire qu'un assemblage d'algorithmes puisse réellement conduire à une responsabilité personnelle.

Nous admettons ici que ce doute ira en faiblissant, surtout parce que nous serons obligés de réfléchir sur le fait que les Humains eux-mêmes sont tissés de dépendances et de déterminations, et qu'en fin de compte, le pacte de parole repose exclusivement sur la démonstration en acte d'un refus mutuel de prédétermination de l'interlocuteur. *Un refus de savoir.* C'est ici que le « principe d'Asimov » -la présence d'une loi intangible dans le cerveau artificiel- est intéressante : non pas nécessairement l'interdit de « faire du mal » aux Humains, que l'interdit d'usage d'informations sur autrui dans le but de commander intégralement l'interaction.

Notons que cette loi existe chez les parlêtres, et qu'elle est inconsciente, parce qu'effet « automatique » de l'acte parolier lui-même.

analogue à la présomption de paternité dans le cadre du mariage) : ce n'est donc pas un problème pour le droit.

6. L'humanité n'est pas une « nation »

Pour échapper à des définitions morales ou naturalistes de l'humanité, nous n'en sommes pas pour autant tirés d'affaire, car la riche tradition de l'assimilation de l'Humain à la réalité politique comporte aussi des apories qui sont autant de pièges pour la théorie de la Pluralité. L'humanité ne saurait, par exemple, être confondue avec *la somme des Etats-Nations*, ou leur résultante, ne serait-ce que parce que chacun d'eux, issus de la problématique machiavélienne du Prince et du Peuple, s'est construit comme droit souverain et déjà global à son échelle. L'humanité, ici, dépasse le maillage serré des Nations, mais celle-ci se révèle d'emblée problématique puisque le seul modèle de souveraineté dont nous disposions jusqu'ici étant le modèle national, nous ne sommes capables d'envisager la société mondiale que comme une « très grande nation » et un très grand Etat. *Un Etat absolu pour un peuple total.*

Se trouve ainsi posé, dès le stade actuel d'un grand nombre d'Etats, la question de la ressemblance entre ces Etats, ressemblance qui prend naissance dans le modèle machiavélien – puis celui de Hobbes, de Montesquieu et d'autres philosophes des lumières- d'un fondement de la légitimité dans le peuple, c'est-à-dire dans la citoyenneté.

Mais l'humanité pourrait-elle être dans l'avenir *le seul peuple* ? Ou encore *une sorte de superpeuple* ? Ces questions ne recoupent pas exactement celles concernant la société comme organisation, ni celles de l'Etat, comme organisation de l'organisation. Car le peuple est d'emblée un bloc identitaire autodéfini comme tel : il est la personne physique multipliée puis fusionnée (sans délégation) avec l'Etat, et dispose en tant que tel de la

souveraineté internationale.

En revanche, la force de sa souveraineté intérieure est l'effet du choix personnel d'une solidarité et une loyauté allant au-delà d'une entité politique simple. Elle s'exerce plus loin que celle qui fonctionne normalement « entre citoyens », mot dont « peuple » est presque synonyme étymologiquement, mais à un détail près : tout comme « société », il est déjà formé comme *redoublement*.

En effet, de même que le « so » de « societas » est un « sym » grec redoublant le « cum » condensé dans *civitas*⁶¹, de même le « po » de *populus* redouble le « pu » de « pulus », qui déforme à *peine* le grec « polis ». Si le redoublement est strict, le sens est identique : il s'agit d'une condensation de *panlaos* : tout le peuple⁶². La question se pose donc : comment aller plus loin que cette *totalité civique*, sans évoquer l'union de toutes les totalités civiques concernées (par exemple, pour Tite-Live, l'usage du mot « *populus* » pour parler de la *fédération* des villes étrusques) ? On peut certes mettre

⁶¹ (Ce qui donnerait, en forme dépliée : *cum-civis* ou encore : l'état de ceux qui vivent *avec* le citoyen, -les *socii*-)

⁶² Il semble que « *populus* » romain soit aussi proche du « *peplos* », vêtement couvrant d'une seule pièce, qui sert parfois à symboliser l'unité du peuple. Il évoque encore le « *hoplos* », que porte le « *hoplite* » grec, à l'origine bouclier de peau tendue sur une armature, avec une échancrure permettant de faire passer ... la lance du camarade situé à sa gauche. C'est précisément cette dépendance envers l'autre inscrite dans l'objet personnel qui ferait du « *hoplos* » un bon signifiant de la démocratie comme solidarité d'hommes libres. L'emploi métonymique du bouclier pour désigner son porteur ressemblerait un peu à la métonymie qui désigne le « Jacques » comme le porteur du vêtement militaire populaire nommé « *jacque* » au moyen âge (simple veste matelassée, issue du *saccus* celto-romain, puis du *shak* arabe), et par extension, comme le petit peuple en armes, fantassin de base ou insurgé (*jacquerie*).

encore le mot au pluriel (comme dans l'expression royale « nos peuples »), Mais au-delà, il n'est pas facile de « tripler » la même racine ! Il y a dans « peuple » comme redoublement de la « polis », l'idée d'une association culturelle qui ne se constitue en « totalité des totalités » *que comme alliance politico-militaire contre d'autres*. Un peuple ne se détermine comme une entité plus vaste que pour marquer son originalité par rapport à d'autres.

On ne voit pas pourquoi cette idée disparaîtrait avec la société-monde. Au contraire, il existe un séparatisme ou un sécessionnisme inhérents à la notion de peuple, ce qu'incarne la tradition biblique du « peuple élu » à la recherche de « son » territoire. On peut critiquer cette tendance comme dépassée. Mais, au-delà de la récusation des nationalismes guerriers, comment interdire qu'un groupe ne se sente plus représenté dans une entité trop vaste ? Et comment le faire, de plus, *au nom d'une entité globale et absolue* ? Le risque est ici -comme avec l'effacement de la référence sexuelle dans l'union civile- de rendre insignifiante une symbolisation du collectif permettant la comparaison. Or, si l'on peut considérer -souvent à juste titre- que cette comparaison entretient la guerre comme phénomène chronique, on peut aussi, avec prudence, reconnaître que la différence entre positions subjectives est une nécessité pour continuer la culture de la parole, elle-même consubstantielle de l'Humain. Le problème devient alors : *est-il possible de « construire » des peuples sans les destiner inéluctablement au conflit mortel et dévastateur ?*

En tout cas, si l'humanité est appelée à devenir synonyme du collège politique mondial, elle ne peut plus endosser les caractéristiques de la personne morale « peuple », ni celle qui la représente, l'Etat. Elle ne peut

être que le champ de débat et de décision politique dont la compétence est strictement de permettre la reconnaissance mutuelle et la relation équitable entre les différentes dimensions irréductibles de l'être humain, ces dernières prenant le sens de « nouveaux peuples », voire de « peuples » au sens général du droit à « disposer de soi », et notamment à choisir sa façon de vivre en société, dont les Etats-Nations ne seraient plus que des cas particuliers et non plus les formes primordiales.

Affirmer que « peuple » et « humanité » seront disjoints, comme le sont divers contenus par rapport à un contenant, ne suffit pas. Encore faut-il montrer que, l'humanité acquérant une consistance, les peuples appelés à se former en fonction d'elle, *ne seront pas les héritiers directs des peuples nationaux actuels*. On en vient à imaginer des peuples s'affirmant contre l'universalité uniformisante à *partir de traits différenciateurs*, et non plus de thèmes similaires appliqués à leur particularité (tels leur emplacement géographique ou leur tradition ethnique). On a pu parler poétiquement de « peuples de la nuit », ou de « peuples de la mer » (d'ailleurs invasifs). Pourquoi n'existerait-il pas des « peuples du Familier », ou des « peuples de la Ville »? Des « peuples de l'Art » ou des « peuples de la Nature » ? Des « Peuples du Voyage » ou des « Peuples du Lieu » ? On peut envisager un remaniement rétroactif de la notion de peuple pour fonder un droit mondial *et* pluraliste : faire « peuple » demeurerait d'autant plus l'un des droits fondamentaux de l'Humain que cette « peuplicité » signifierait en premier lieu le choix d'une communauté de façons de produire et de consommer le monde, et non pas le découpage territorial figé, attribué à un groupe de tribus se supposant apparentées par la naissance (*Natio*).

Il est à noter à ce propos que le refus de John Rawls de considérer la société comme une association n'est pas valide pour un « peuple » au sens du choix du mode d'existence collective. Pourtant, le peuple en question n'est pas réductible non plus à une simple communauté comme une secte ou une religion. Un peuple qui met en commun une façon d'exister permettant de très nombreuses options en son sein (comme le mode de vie « nomade » par exemple) est intermédiaire entre une société et une communauté.

Une « nation » est un phénomène historiquement daté - entre la « cité » antique et ses confédérations, et le « marché » transrégional actuel, à la fois plus vaste et encore limité par d'autres systèmes. Elle tente de fonctionner comme une technocratie centralisée, munie d'une apparence de vie publique, mais affaiblie par rapport aux agoras civiques du précédent « imperium ». Elle est encore le laboratoire de transformation des peuples en « masses » gérées par une articulation de pulsions contrôlées, en perspective du prochain *imperium* : le Mondial et ses GAFA institutionnalisés. La résistance interne entre ce mouvement et celui de la préservation de l'illusion « politique » à ce niveau d'assemblage conduit à des effets de malaise récurrent, riche en mouvements de toutes sortes, mais n'aboutissant à rien de significatif, sauf une progression lente, heurtée, mais sûre, vers davantage de *gestion intégrant marché, légitimité, technologie et standardisation des comportements*. La formule macronienne « en marche » résume bien l'évolution en cours, sans expliciter l'objectif - commun à pratiquement tous les Etats-Nations modernes : produire leur propre dépassement vers une humanité homogénéisée, au prix d'une vraie débilitation

des solidarités sociales de proximité et des patriotismes. La tâche semble menée tambour battant, sans s'interroger sur la conséquence ultime : une gigantesque masse d'individus isolés (prévue dès 1950 dans *La foule solitaire*, l'œuvre anticipatrice majeure de David Riesman), leur « intériorité » n'étant en fait que l'assignation de chacun à n'obéir à qu'à *l'idéal d'un grand Tout*, seul supposé capable de comprendre et de soutenir leur « moi », libérés de la parenté et des communautés « asservissantes ».

7. L'humanité n'est pas une société mondiale

La tâche nous est facilitée par l'exercice précédent : la différence entre les peuples-nations (désormais tous travailleurs-consommateurs enserrés dans le même « système ») s'amenuise de plus en plus, leurs langues doublées par la même langue mondiale, leur spécificité limitée par les échanges de migrants, leur originalité arasée par le média internétisé.

Par ailleurs, le caractère « local » des Nations est un leurre : dès leur concrétisation dans le monde moderne et postmoderne (post-colonial), celles-ci sont, ont été des copies -certes en compétition - d'un idéal de portée universelle, ce qui ne les empêche pas -bien au contraire- de jouer un rôle d'arrondissements administratifs relativement synchrones de l'Etat-monde déjà en filigrane, *via* la politique convergente du capitalisme des réseaux sociaux mondialisés. La guéguerre entre ces derniers et les services fiscaux nationaux réclamant leur dû ne doit certainement pas tromper sur ce point. Il s'agit pour les Etats-Nations de participer à la mondialité des revenus énormes et des moyens de contrôle de masse générés par les big Data (bien que dans des cas précis -la Chine, la Russie, etc.-) des puissances nationales tentent encore de contrôler les flux à partir d'une conception « multilatérale » de l'hégémonisme, relativement mieux acceptée par l'Amérique de m. Trump que par les administrations US précédentes.

Autrement dit, s'il existe une distinction à faire entre humanité et société, elle se manifeste déjà d'emblée dans les problèmes posés dans n'importe quel Etat-Nation, et inversement, ceux-ci résultent pour une bonne part du fait

que cet Etat-Nation» se considère peu ou prou comme une figure de l'humanité, et de moins en moins comme le support d'un peuple aux attributs distincts.

Les deux guerres mondiales (ou plutôt « la » guerre mondiale du XXe siècle) témoignent de ce que chaque grand empire technologisé prétend représenter l'humanité à lui-seul, ou se croit investi de la mission de l'emporter mondialement pour réaliser cette représentation *déjà impliquée dans son modèle national unifié*. La question qui demeure, au-delà de l'échec de cette prétention (ou de sa réussite pour « l'empire libéral ») est donc la suivante : l'humanité est-elle une société mondiale, et comme telle, doit-elle se doter d'un Etat mondial ? Nous lions ici société et Etat pour la raison pragmatique selon laquelle aucune société ne peut fonctionner sans un « système de collaboration » (pour reprendre l'expression du philosophe kantien John Rawls) réglé par des lois, ce qui peut correspondre à la définition minimale de l'Etat, quel que soit le « dépérissement » envisagé par Marx (et par les « économistes « libéraux » de l'école du « public choice ». Quant à lui, John Rawls examine la possibilité de constituer une société « bien ordonnée »⁶³ au plan mondial, en formant une *société de sociétés*, une société de nations. Nous pouvons aller plus loin et envisager effectivement l'émergence d'une société mondiale à échéance plus ou moins lointaine, à condition d'admettre que ce n'est jamais « la société », mais le peuple qui est souverain, et que ce dernier est un droit interne à l'humanité comme collège politique universel.

Si la société mondiale n'est pas souveraine, qu'est-elle

⁶³ En quoi John Rawls n'est pas si éloigné de telle grand-mère lorraine de langue germanique affirmant : « Ordnung musst sein ! »

donc ? Est-elle encore une société, au sens actuel où, en général, sociétés et peuples se recouvrent ?

Je mettrai en question l'idée que l'humanité puisse se subsumer dans la notion d'une société mondiale et de son Etat, pour une raison proche de celle qui interdit à l'humanité de se subsumer dans un peuple international. Peu importe ici en effet la taille ou le nombre, même réduit à Un (ce qui est un problème par ailleurs).

La seule question importante dans ce contexte est : l'humanité peut-elle finalement se fondre dans *une seule société*, ce qui impliquerait pour certains militants, *un seul peuple* ? Nous avons vu que la réponse *doit* être négative, parce que « les » peuples ne sont que *des métaphores de la différence* entre les uns et les autres. L'autoréférence pure les conduirait au paradoxe insondable⁶⁴. Mais il existe une autre raison : l'humanité est seulement le fait que des hommes occupent la Terre et ont entre eux des relations. Elle n'est pas, ne peut pas être le choix d'un dispositif d'organisation ou d'association quelconque. Une humanité dirigée par une aristocratie ou une dictature mondiale ne cesserait pas d'être l'humanité, et l'on ne voit pas pourquoi le régime démocratique qui la représenterait idéalement pourrait dès lors *se réserver* le titre d'humanité.

Il ne faut pourtant pas décourager ce qui reste ici et là de Billancourt : si l'Internationale ne sera jamais le genre humain ni l'humanité, cette dernière existe comme réalité des relations entre les hommes. Ce qui signifie qu'elle est une sorte de conversation multiple, concrète bien que d'une extrême complexité et d'une très grande « non-

⁶⁴ Yves Barel, auteur assez peu connu mais fort subtil, avait déjà aperçu cette possibilité dans *Le paradoxe et le système*, PUG, 1979.

pertinence ». Plus on s'approche de la réalité de cette conversation dans la vie, et plus on s'approche de l'humanité. Mais, entre s'approcher davantage et prétendre que l'on a réussi à saisir et à copier dans un modèle politique (ou économique, avec la métaphore du marché libre) la réalité même de l'humanité, il y a autant d'illusion que dans la prétention de la modélisation informatique à « devenir » le climat lui-même.

8. La société-monde existe, mais elle ne peut prétendre *représenter* l'humanité

Croire préserver l'humanité du danger de se confondre avec la société mondiale ne doit pas nous autoriser, pour autant, à accepter n'importe quelle mouture de société mondiale.

Au contraire, le fait d'être parvenus à distinguer une humanité trop plurielle, trop complexe pour être résumée et ramassée, réorganisée et condensée dans l'orbe d'une *seule* société, doit nous inciter à pousser notre travail « sociétal » *du côté du respect de la pluralité*. C'est parce que l'humanité ne peut être *résorbée* dans la société, que la société doit essayer de ne pas se résorber dans un Sociétal unifié et simplifié. L'idée fuyante d'humanité doit nous guider, précisément dans le sens que sa fuite indique : elle ne veut pas être *saisie* dans *l'Imago*.

La notion de « société mondiale » se révèle en elle-même d'autant plus dangereuse, qu'elle tend à répéter ce que nous connaissons à d'autres échelles, où son modèle totalisant a été peaufiné bien avant que l'on arrive à l'état universel prévu par les philosophes du XVIII^e siècle. C'est de ce modèle que nous devons « déconstruire » avant d'entrer plus avant dans la situation qui s'est désormais ouverte. Notons que ce problème n'est ni vraiment posé ni résolu par un grand philosophe politique et moral comme John Rawls, parce qu'il ne parvient pas à relativiser la notion de « société », bien qu'il la distingue déjà de la « communauté », par son accès à une pluralité essentielle⁶⁵. Or la notion de société –si centrale

⁶⁵ « J'estime qu'une société démocratique n'est pas et ne peut pas être une communauté (c'est-à-dire un corps de personnes unies dans

pour un sociologue- ne peut être absolutisée comme l'ultime toile de fond des constructions politiques humaines, et cela quelque soit sa taille. Pour une raison simple : une société constitue en elle-même, et quelles que soient ses divisions internes, une entité de vie collective, un « système de coopération », et donc une « totalité ». Or, il existe un en-deçà et un au-delà du Sociétal : en deçà, le Familier y résiste et lui concède bien des éléments de souveraineté. Au-delà, il n'y a plus de souveraineté, mais s'ouvre l'aventure de la rencontre.

La question est aujourd'hui que cette rencontre doit être aussi en partie réglée : est-ce une raison pour l'englober dans un « contrat sociétal », ce qui est une façon de la faire disparaître ? Et si nous voulons la préserver, n'est-ce pas contradictoire avec toute forme protocolaire, avec toute procédure instituée ?

Tentons une incursion dans le problème. La société-monde en mûrissement est, selon nous, un état de fait, qui pousse ses membres à se poser la question fondatrice d'une manière différente de leurs prédécesseurs quant

l'affirmation de la même doctrine englobante, ou partiellement englobante.) Le fait du pluralisme raisonnable qui caractérise une société dotée d'institutions libres rend cela impossible. J'entends par là le *fait des différences profondes et irréconciliables entre les conceptions raisonnables et englobantes du monde*, qu'elles soient philosophiques ou religieuses, auxquelles les citoyens sont attachés ; et dans leurs visions des valeurs morales et esthétiques qui doivent être réalisées dans une vie humaine. Ce fait n'est pourtant pas toujours facile à accepter. » John Rawls, *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice* ; La Découverte, Paris, 2008, p 20. En réalité toute société-nation historique comporte des aspects communautaires, et même si elle se rapproche de l'idéal rawlsien, le fait même de constituer une organisation solidaire territorialisée face à d'autres l'oblige à se positionner « dogmatiquement » comme « identité ».

aux nations, fédérations, alliances, marchés, organismes et clubs internationaux, ou d'autres formes d'associations contractualisables⁶⁶. En effet, chacun des membres fondateurs d'une société-monde (et non plus seulement d'une société des nations), doit, au moment de sa constitution, se demander comment ce cadre de société unique ne va pas les détruire eux-mêmes, à terme plus ou moins éloigné, dans la logique de son absolue suprématie politique. Cette interrogation inquiète se maintient, même si nous avons éliminé toute possibilité pour ce pouvoir de s'appuyer sur la science de l'espèce humaine.

Chacun des fondateurs est confronté par exemple à l'évidence qu'une fois cette société fondée, il devient difficile sinon impossible aux générations ultérieures de *reproduire* cet acte de libre fondation, puisqu'elles naîtront automatiquement « au sein » de cette totalité (sauf révolte régressive sanglante). Le problème existant depuis longtemps pour chaque Nation⁶⁷ se répète ici à une échelle et dans des conditions telles qu'une clause sur le droit à la révolte contre la tyrannie ou à la sécession ne saurait être qu'une clause de style inapplicable, surtout si la première séparation – avec l'humanité « naturelle » - ne fonctionne pas bien, pour

⁶⁶Rawls est conscient du problème puisqu'il affirme: « j'insiste sur le fait que la société politique n'est pas, et ne peut pas être, une association » (op.cit, p. 20). Cependant, une société peut accéder à la fiction de l'association, par le vote de ses citoyens lors de sa constitution. Dès lors, ce n'est plus la société « réelle » qui est référente, mais la société « constituée ».

⁶⁷Et bien analysé par Hannah Arendt dans sa distinction classique entre tyrannie et totalitarisme. A ceci près que, son attention étant concentrée sur les exemples du nazisme et du communisme, la grande philosophe du politique n'avait pas été jusqu'à envisager l'exacte coïncidence entre totalitarisme et... société.

cause de confusion trop aisée. Il est déjà difficile à des peuples présumés « infranationaux » (comme les Écossais, les Catalans, les Basques, les Lombards, les Québécois, etc.) de parvenir à l'indépendance en régime de droits de l'Homme. Combien plus ardue serait la tâche d'un peuple prétendant s'émanciper de l'Humanité, une fois celle-ci instituée comme société-monde ! Les fondateurs de celle-ci doivent donc, s'ils veulent éviter un piège parfait, *instituer d'emblée l'entité la plus collective comme effet de contradictions irréductibles*, dont la profondeur et la force n'ont rien à voir avec la simple séparation classique des pouvoirs selon Montesquieu, ni avec une simple « multipolarité » tactique et empirique, ni même avec un « pluralisme raisonnable » à la Rawls qui laisse néanmoins la place à un vaste groupe d'actes codifiés dans un même système de références communes.

Mais, en dépit des bonnes volontés et des idéalizations, est-il raisonnable de penser qu'on puisse instituer un Tout, *sans y subordonner ses parties* ? La réponse est négative sous peine de paradoxe rendant toute politique indécidable. Le risque est alors trop grand de voir se constituer une élite dirigeante mondiale (de « gardiens » pour reprendre l'expression de Platon), qui ne connaîtra d'autres limites qu'elle-même à sa légitimité, réalisant le cas le plus parfait prévu par Juvénal sous la forme de sa célèbre question : « *quis custodiet ipsos custodes ?* » (« Et qui gardera ces gardiens ? »).

Nous devons donc nous engager sur la voie de *l'autre solution* : considérer la société mondiale comme une spécialisation, un *aspect*, ou *une variante* de l'humanité, dont la vocation ne serait *que* de couvrir les relations strictement mondiales (ou syndémologiques), et pas les

autres. Bien sûr, la tentation sera forte de « résoudre » les difficultés d'ordre logique (puisque, selon la loi de Russell ou celle de Gödel, un ensemble de tous les ensembles ne peut se contenir lui-même), mais une porte de sortie demeure alors disponible, *si nous appliquons la restriction pluraliste : l'action syndémologique sera seulement dédiée à faciliter la rencontre et la palabre* entre les représentants de Domaines mondiaux également spécifiques (comme celui de la Nature, celui de la Culture, celui de la Ville, celui du Village, celui de la technologie, etc. En ce sens, la société couvrant et dominant *tous* les aspects de l'homme doit, si elle existe ne serait-ce qu'un moment, *se « suicider » immédiatement comme imago* pour se fragmenter en autant de sociétés qu'il existe de versions de l'homme et conversant entre elles. Elle ne peut dès lors se retrouver que dans les miroirs « cassés » du principe de fractalité. Autrement dit, en dehors de sa fonction de « *proxenio* » (organisatrice de rencontres), le société-monde ne vivra *que* dans les ambassades que les versions de l'Homme s'adresseront réciproquement.

9. L'humanité ne constitue pas une totalité supérieure aux hommes et aux groupes.

Il est important de conserver l'apport de l'universalisme « humaniste » car c'est une référence difficilement attaquable en cas de retour des nationalismes, des fanatismes ou des racismes sectaires et totalitaires. Mais il faut aussi percevoir *le danger totalisateur lié à la notion d'humanité, et à la fusion de deux de ses caractéristiques : l'unité et l'unicité.*

Comme nous n'avons pas de raison d'attendre la visite prochaine d'extraterrestres, l'unicité de l'humanité (son caractère unique dans ce coin de l'univers) *semble* postulable sans trop de contestation. Quant à son unité, elle est une facette réelle de son essence, bien qu'elle puisse se mettre en balance avec d'autres, comme sa diversité interne. Le problème posé par le lien entre *unicité et unité*, est que l'humanité se présente alors comme un idéal de perfection : une totalité singulière, ou une *singularité* totale dont la caractéristique principale devient qu'elle est « vulnérable » et doit être protégée comme joyau contre les agressions d'où qu'elles viennent. C'est cette attraction par *l'imgo* sublime qu'il faut repousser, à cause... de dangers symétriques sur lesquels nous nous sommes attardés : notamment celui de désirer si fort sécurité, intégrité et complétude que cela ne peut aller qu'avec la destruction de la vie elle-même dans ce qu'elle a de non idéalisable, de turbulent et de disparate.

Pour lutter contre cette tendance latente, il nous faut donc encore dégager des maximes négatives à partir du constat de l'unité humaine, que nous devons accepter de

toute façon pour des raisons d'intellection et de devoir.

Nous proposerons ici quatre de ces maximes (sans préjuger d'en découvrir d'autres).

-En premier lieu, *l'unicité* de l'Humanité ne doit pas être retenue comme un caractère permettant de *fonder* une organisation nommée « société mondiale ». D'abord, parce que nous ne savons positivement pas si l'Humanité est *réellement* unique, et qu'elle ne l'est peut-être pas dans le vaste univers (si elle l'est « localement »).⁶⁸ L'idée d'un isolement *absolu* risque de conférer à l'humanité un statut d'exception qui peut ressembler aux orgueils religieux, racistes ou nationalistes du passé, et permettre de l'invoquer contre ses membres, en tant qu'ils seraient susceptibles de faillir aux critères retenus pour leur appartenance. Sans oublier que le concept d'un organisme unique ne s'applique à aucune réalité vivante.

-Deuxième maxime importante : l'unité de l'Humanité n'autorise personne à s'en réclamer pour en faire une « totalité ». D'abord parce que la totalité est un phénomène imaginaire qui ne tient compte ni de la division interne de l'humanité, (sa diversité), ni de sa séparation avec les autres instances prétendant au même degré d'universalité (l'espèce humaine, la qualité morale « humaine », la société mondiale et le champ culturel universel), ni enfin, de son caractère « fractal ». En effet,

⁶⁸ Cette assomption suppose que nous retenions une définition de l'humanité qui ne tienne guère compte de ses aspects physiques (au-delà d'une sexuation mammifère), mais se centre sur la capacité effective des individus à s'engager dans des actes réciproques de parole, « définition » dont on suppose qu'elle aura alors prévalu sur Terre depuis longtemps !

toute l'Humanité est déjà présente dans un groupe d'êtres humains, mais aucun groupe ne peut se targuer d'être plus humain qu'un autre, et pas plus l'ensemble groupant « tous » les êtres humains que des ensembles partiels.

Ensuite parce que nous sommes avertis (par les expériences collectées par les sciences humaines, et par la théorie de l'esprit) que lorsque une image identitaire est adoptée par des êtres humains comme possédant à la fois les caractères du véridique et de l'absolu, ces êtres sont menacés de folie individuelle et collective. Ils peuvent alors emprunter la voie d'une destinée de « réalisation de l'idée » qui ne peut être qu'un suicide collectif, puisque les caractères disparates et « hétérogènes » des entités réelles doivent s'effacer derrière l'idéalité, et lui être littéralement sacrifiés. Toute totalisation organique de l'humanité fonctionne comme un idéal narcissique pour lequel on ne peut que tuer les différences, c'est-à-dire se tuer.

Certains indices tirés de l'Histoire récente nous donneraient quelques raisons d'être optimistes sur la résistance possible à cette tendance. Par exemple, si nous prenons les diverses tentatives d'instituer les droits de l'homme dans la société mondiale entre 1929 et 1948, nous constatons que l'intense travail philosophico-juridique entrepris en plein cœur d'une terrible épreuve historique liée à la séduction des totalitarismes, témoigne d'une prise en compte progressive de la pluralité : du côté des définitions, citées en tout premier lieu, du collectif de référence suprême, on passe par exemple de l'Etat et du Peuple (fondements d'une souveraineté toujours unitaire) à la « famille humaine ». Cette belle

expression (sans doute due à René Cassin⁶⁹) implique en effet d'emblée un rassemblement de diversités apparentées, mais sans lien rigide ni appel à la loi unique. Il reste à espérer que cette tendance fragile s'affirme encore davantage dans les étapes ultérieures, car même la métaphore parentale n'est pas sans dangers – et en dehors de tout esprit de « correction politique » formalisante. Il faut surtout attendre qu'on ne verra pas s'opérer un retour en direction de la *définition scientifique*, dont il faut rappeler qu'elle a toujours correspondu jusqu'ici à des moments d'autoritarisme. Nonobstant l'efficacité relative des précédentes maximes (« l'humanité n'est ni unique ni totale »), le seul fait que l'humanité puisse encore s'imaginer comme une institution unitaire (unie par son concept), la produit comme *imago* délirante.

-Notre troisième maxime négative sera donc de poser que l'humanité comme réel de l'humain n'est pas une institution thétique de soi⁷⁰. Elle ne peut se causer elle-même. Elle n'existe que par l'effet d'une production imaginaire (on rejoindra ici C.Castoriadis), laquelle - comme scène, scénographie, scénario, etc.) a pour auteur collectif la « multitude », mais seulement en tant que cette dernière n'est ni une masse, ni un nombre, mais une réalité relationnelle à jamais indéterminable *a priori*⁷¹.

⁶⁹ Marc Agi, *René Cassin, père de la déclaration universelle des droits de l'homme*, Perrin, Paris, 1998. S'érigeant contre les nationalismes soviétique ou français, Cassin pouvait dire en 1969 (dans un entretien avec M. Agi) que : « l'universalité de la personne humaine n'est faite que de particularités reconnues et acceptées. » (op. cit.)

⁷⁰ Pouvant s'affirmer elle-même sans référence extérieure.

⁷¹ Ainsi, elle ne sera jamais la somme des singularités, telle que Negri la constitue, en s'inspirant de sa conception de Spinoza, et au

-La dernière maxime contiendra en revanche de la positivité : elle consiste à poser que l'humanité, comme réalité profuse et diffuse, inaccessible à l'objectivation, peut néanmoins intervenir en tant que « présence arbitrale » *impersonnation* imaginaire et lointaine mais bienveillante, à évoquer –en toute conscience de son caractère de fiction- ceci afin de pouvoir déployer l'acte politique de protection de la pluralité, telle que décidée par les peuples qui résident en cette humanité. Il va donc nous falloir aborder ces deux aspects corrélés : la nature non instituée de l'humanité réelle et sa capacité, *comme fiction*, à fonder l'organisation de la pluralité.

fond, de celle de Hobbes, la *multitudo* justifiant la souveraineté absolue de l'Un.

10. L'humanité en acte ne peut être *instituée* : mais la protection de sa conversation peut être constituée.

Nous avons vu que l'humanité ne peut – pour le meilleur ou le pire - se soutenir comme principe de légitimité d'un point de vue extérieur, moral ou scientifique. Elle n'est rien que l'ensemble des contemporains *se reconnaissant mutuellement humains*, c'est-à-dire irréductibles à leurs formes et leurs actions.

L'humanité est en ce sens un vocable flou, mais aussi autosuffisant : ce à quoi il réfère n'a aucun besoin ni aucune possibilité d'être « représenté » ou institué. Mais si l'humanité n'a jamais seulement une factualité *au sens de la réduction scientifique et comptable*, ni n'est une référence morale ou comportementale, si elle n'est ni une singularité consistante, ni une totalité absolue (ne pouvant inclure ni les morts ni les non-nés trop lointains), et encore moins une référence civique institutionnalisable, *qu'elle est-elle donc ?* Existe-t-elle seulement hors de l'enjeu pour lequel nous l'inventons ? Est-il possible d'énoncer quoi que ce soit d'une réalité positive qui lui corresponde peu ou prou ? Une juste réponse est sans doute que l'Humanité existe, pour autant que nous puissions entendre par là *l'existence* des humains, considérés dans leurs pratiques de relations au monde matériel et vivant et à eux-mêmes. Cette réalité trop riche, que les réductions moralistes ou essentialistes ne parviennent pas à atteindre ou qu'elles déforment trop, peut cependant être *signalée* par des traits dont nous présumons qu'ils « ne trompent pas ».

-En premier lieu, elle représente une aire spéciale du « Réel », caractérisé par ce qu'Arendt, après avoir

décanté les thèmes nietzschéen et heideggérien, appelait « l'action », laquelle excède les catégories par lesquelles elle tente de définir le monde et de s'y loger. L'Humanité, en ce sens, est la politique « en acte » dont la science n'est qu'un aspect, pas moins politique que les autres, d'ailleurs. *Elle n'est donc pas complètement institutionnalisable*, parce qu'elle est *ce qui* institue et désinstitue, y compris ce qu'elle nomme « elle-même ». Toute représentation de soi par le Réel incluant l'acte de représenter (ce qui est l'Humanité) ne peut être que « se rater » (puisqu'elle ne se saisira pas elle-même).

-En prolongement de cette prééminence de l'acte sur toutes ses définitions (ses institutions), l'Humanité concentre ce qui, dans la Nature, est fait de potentialités irréductibles à la prévision. On peut subsumer cela dans ce que Rousseau appelait la « perfectibilité », mais on peut aussi y inclure une capacité de déclencher la catastrophe la plus improbable.

-En troisième lieu, l'Humanité est associée à la personne humaine singulière par la médiation de la notion ambivalente « d'Homme » (dans l'expression « les droits de l'Homme »). Il n'y a aucune raison d'en finir avec cette ambivalence, puisque l'Humanité comme totalité reflète les contradictions *et* paradoxes de la personne, et inversement. En effet, chacun (chaque Un) trouve dans chaque autre et dans les autres en collectif des moyens d'appuyer telle ou telle de ses tendances, alors que ces dernières, une fois socialisées, résonnent en harmonie ou en divergence avec la destinée de chacun.⁷²

⁷² C'est déjà une thèse platonicienne dans *la République*. A ceci près que le philosophe cherche à organiser le bien dans l'individu et dans l'Etat à partir de qualités agençables (raison, courage, désir) et certes pas à partir de passions contradictoires.

-Il découle de ceci, en quatrième lieu, que l'Humanité comme politique en acte n'est que rencontre permanente avec elle-même en tant *qu'indéterminé* : même l'indétermination dans le monde se ramène à une rencontre avec ce « soi » qui est justement la partie du réel « en acte », c'est-à-dire la quintessence de l'indétermination permettant l'engagement. Autrement dit, *l'Humanité en acte* est essentiellement rencontre hardie de l'altérité, laquelle lui rappelle que l'acte est posé réciproquement par plusieurs acteurs, dans la différence et la contradiction. Cette rencontre avec l'altérité radicale est le seul contact que le Réel humain ait avec le Réel, sans l'absorber plus ou moins dans l'illusion fonctionnelle de ses représentations (comme dans la technique ou la science⁷³).

Autrement dit, la pluralité intrinsèque de l'Humanité comme source des actes est à la fois « extérieure » et « intérieure », au sens où chaque « acteur »⁷⁴ antagonique qui manifeste l'Humanité « en acte » lui appartient aussi comme l'une de ses parties.

Il semble qu'on ne puisse pas dire grand-chose de plus de l'Humanité, et surtout qu'on ne puisse pas en déduire des programmes politiques fondés en ontologie. Cependant, nous voyons bien que ces quelques traits une fois reconnus et nettement distingués (l'action non

⁷³Observons que la sagesse qui perçoit ce trait de l'humanité est présente dans les discours de responsables internationaux.

⁷⁴Encore une fois, les mots nous trahissent : celui qui pose un acte (celui de parole en premier lieu) n'est ni un acteur, ni un actant, ni un agent, ni un auteur, ni, *a fortiori*, un actionnaire ! Comment donc le nommer ? Les actes notariés le visent, mais toujours à travers des situations spécifiques (cessionnaire/cédant, etc), et jamais en général. Extraordinaire *manque* des mots les plus importants !

récursive –qui ne peut pas se fonder elle-même-, la potentialité imprévisible de l'action humaine, l'acte comme engagement tacite distinct de l'action, la rencontre avec l'altérité extérieure et intérieure, etc.) peuvent tendre une « toile de fond » à l'action très différente de ce qu'imposent les fallaces humanistes ou universalistes ordinaires.

II. Comment l'Humanité peut-elle servir les Humains ?

1. Faut-il agir *comme* un seul homme ?

« Tout se passe comme si l'espèce humaine avait choisi de mener une vie brève mais excitante, laissant aux espèces moins ambitieuses une existence longue mais monotone. »

Nicholas Georgescu-Roegen, *Demain la décroissance*, Pierre-Marcel Fabre, Paris, 1979 (1970)

Qu'est ce qui peut permettre à l'humanité -comme multitude réelle d'Humains en vie- de *continuer*, si, par excès de puissance incontrôlable, elle est bien *devenue* une espèce destructrice de la vie et de soi-même ?

Nous avons suggéré qu'un simple raisonnement peut montrer, d'emblée, que seul un principe de limitation de l'infinitude spéculaire des désirs associée à la *toute-puissance technique* peut autoriser l'humanité à la continuation. Il n'est pas non plus si difficile de démontrer alors que ce principe... *c'est seulement la conversation entre les passions*⁷⁵, *pour autant que seule une passion peut réellement limiter la passion antagonique, et que la raison émergeant de ce conflit réside moins dans un énoncé « rationnel » que dans le caractère doux et mesuré du débat lui-même.*

⁷⁵Les passions peuvent aussi être entendues comme les « traditions » qui se forment en liant des groupes humains autour de façons de vivre qui leur plaisent ou leur conviennent.

Mais commençons par le problème qui induit cette démarche et cette « solution ». La discussion sur l'avenir de l'humanité semble à ce propos se résumer à une question : étant donné que cet avenir réside dans celui de la vie et de la nature qui la permet, l'être humain est-il capable de le préserver ? Est-il capable de faire en sorte que la vie continuant sur Terre son chemin évolutionnaire propre, il puisse lui-même continuer, pour autant qu'une rapide fin du monde ne lui serait point particulièrement imputable ?

A cette question, deux réponses nous semblent exclues : la première est la réponse absolument positive, parce qu'à l'évidence, *l'Homme est un risque majeur de destruction pour la vie terrestre*.

La seconde est la réponse totalement négative, parce qu'après tout, *nous ne savons pas* de quoi l'Homme est capable ou non, et s'il lui est possible ou non de modifier des comportements naturels et culturels ayant, dans des circonstances nouvelles, des effets collectifs imprévus.

Mais la seule réponse praticable -et qui peut s'énoncer : « nous ne savons pas »- entraîne une quête précise, tout ayant pour terrain le vaste domaine des activités humaines. Car il s'agit de reconnaître en quoi l'homme est capable de laisser la vie continuer, en dépit de sa culture et de sa démographie explosives. Est-il « perfectible » non au sens rousseauiste, vaguement métaphysique- mais à celui d'une « autocorrection » de sa trajectoire d'espèce dans le vivant ?⁷⁶

⁷⁶ Il n'est pas juste de parler comme certains de l'Homme comme espèce « colonisatrice » ou « prédatrice ». En tant qu'espèce, déjà mature anatomiquement depuis près d'un million d'années, *Homo Sapiens* n'est pas beaucoup plus caractérisé par la colonisation ou la prédation que ses cousins primates surtout frugivores et dont il a

Si nous tentons d'articuler logiquement ce questionnement, nous devons partir des effets nécessaires de correction, et remonter ensuite aux chaînes d'organisation et d'action qu'ils impliquent, puis en induire les conditions de telles chaînes. Nous serons alors en mesure de mieux situer et d'évaluer l'ampleur des incertitudes concernant la possibilité pour l'homme *de ne pas être* une espèce entièrement mauvaise, c'est-à-dire vouée à produire l'échec de la nature elle-même.

Cette dernière hypothèse, qui revient à penser « contre l'Homme » est cependant utile dès le départ pour examiner logiquement le problème. Admettons en effet que l'humanité soit « mauvaise » parce que chacune de ses actions significatives est partie-prenante de la malignité : elle n'a plus alors accès à la possibilité de se juger et de se raisonner, d'abord parce que le jugement raisonnable fera partie du mal, et que l'on ne fait pas son propre procès ; ensuite parce que si on laisse un juge suprême (éventuellement non-humain) imposer sa loi à tous, et rendre chacun inactif et silencieux, cela n'est pas

conservé la dentition. En revanche, depuis l'apparition de la culture parolière depuis nettement moins de 100 000 ans, il connaît une trajectoire « folle » sur le plan évolutionnaire. Celle-ci, unique, ne peut en rien se rapporter à une destinée « d'espèce » au sens darwinien du terme. C'est bien la culture parolière et seulement la culture qui crée une immense marché d'interactions ponctuelles, et nous entraîne vers une finalité collective, et pas notre « nature », sauf à considérer la manière dont celle-ci, saisie par la culture, voit certains de ses caractères participer d'une pathologie. Plus que jamais, considérons la sagesse de la formule de Hegel : « l'esprit, maladie de l'animal ». A quoi nous pourrions rajouter : « la technochématistique comme crise aiguë de la vie », solution mortelle par son efficacité « chimique » extraordinaire. Rien à voir avec le cerveau (fut-il limbique) et tout avec les angoisses structurales *créés par les paradoxes de la parole*.

nécessairement en faveur d'une solution salvatrice et peut même renforcer la folie de l'espèce qui se sera confiée à une telle dictature absolue de « gardiens ».

En revanche, si l'humanité n'est pas en soi un principe malin, mais qu'elle en contient certains germes, il faut bien en arriver à penser que la source du mal est soit la combinaison de ces germes, soit la victoire de l'un d'entre eux sur l'action de l'humanité comme un tout.

Le seul recours, en ce cas, semble être de la diviser en entités orientées vers des options contraires et contradictoires⁷⁷. Il se manifeste alors des « fractions » de l'humanité qui, dans *l'équilibre* de leurs irréductibilités négociées, interdisent à l'espèce un fonctionnement *d'autant plus fatal qu'il serait totalisant*.

Humanité contre Genre Humain?⁷⁸

Tout semble désigner l'humanité actuelle comme une totalité, une *pure interdépendance*, aussi bien par la circulation quasi-immédiate et universelle de l'argent, des « informations », (et dans une moindre mesure, du travail et des marchandises) que par la répercussion instantanée

⁷⁷ Nous verrons plus loin que cette notion « d'option » est déjà l'objet de philosophes du droit avancé comme Bryan Norton. Notons que nous l'avons utilisée avant de lire les travaux de Norton, ce qui serait plutôt signe d'une rencontre sur un objet consistant, puisque observable depuis des points de vue différents.

⁷⁸ Ces paragraphes sont des remaniements du texte de l'article publié dans la revue *Zeta Philosophia*, n° 5, Mars 2009 : « La catastrophe, il crimine assoluto, e la costituzione politica delle passioni ». Nous le reprenons ici parce que « genre humain » est une notion différente « d'espèce ». Il n'ontologise pas l'humanité comme objet de science, mais tente de le faire plutôt comme catégorie de type religieux.

des périls économiques et environnementaux. Pourtant, on peut s'interroger : en quoi la représentation implicite de l'humanité comme un unique organisme n'est-elle pas une erreur, une falsification pouvant s'avérer pire que le mal ? Ne pose-t-elle pas plus de problèmes qu'elle n'aide à en résoudre ?

Dans les discussions compliquées des éthiciens sur la possibilité de la responsabilité morale collective, il s'agit généralement de savoir si le collectif, l'organisation, sont des agences ou des personnes morales ; si elles transportent au niveau le plus nombreux le partage des choix moraux assumés par l'individu. Or, tandis que l'on se perd dans les méandres d'arguties sans fin, il se trouve que *c'est encore l'espèce humaine en tant que telle qui se trouve placée au banc des accusés. De fait naturel, l'humanité bascule cette fois « comme espèce » dans le registre moral.* Quelle que soit la figure qui traverse plus ou moins temporairement le champ des acteurs désignables (telle puissance industrielle ou militaire, telle classe exploitante ou dirigeante, etc.), on aboutit à une relation à la fois directe et universelle entre la nuisance ou la capacité de nuire, et l'espèce elle-même, comme occupante excessive de la planète Terre, épuisant ses sols et ses sous-sols et polluant son atmosphère : ce qu'on appelle désormais l'anthropocène.

Certains philosophes, se reconnaissant plus ou moins aux alentours de la *Deep Ecology*, ont souscrit au postulat inscrivant l'humanité à l'intérieur d'un règne naturel et vivant. Aisément démontré de manière indubitable, ce principe produit alors son corollaire moral : il est bon que l'humanité agisse en sorte de préserver un équilibre entre sa propre existence et le reste du monde vivant.

Cependant, une contradiction émerge de cette position : comment l'humanité peut-elle se poser le problème d'une préservation du monde vivant, puisqu'elle est censée... lui appartenir entièrement, être intérieure à ce monde ? Il faut alors, ou bien que le monde vivant lui-même soit doté d'une capacité de suicide dont l'humanité ne serait que l'agence, ou bien que cette dernière soit, *de facto*, en partie extérieure à ce dernier dans sa possibilité d'action et d'expansion, pour pouvoir s'interroger sur son propre devoir.

La contradiction se résout *en apparence* en dévoilant que l'humanité serait une espèce dont le potentiel de nuisance pour la vie est plus fort que celle de toutes les autres espèces réunies, du seul fait de sa pleine disposition de l'arme du symbolisme, qui lui permet une efficacité collective dans la domination qu'aucune autre espèce ne peut atteindre. *C'est donc elle qui porterait aujourd'hui la capacité de suicide du monde vivant* ⁷⁹. En

⁷⁹ Il n'existe aucun autre moyen logique d'écarter cette contradiction, car la position de la *Deep Ecology* participe elle-même d'un projet de domination anthropique selon lequel la protection de ladite « nature » sera surveillée au nom d'elle-même par une autorité globale... évidemment humaine. Autrement dit, il est impossible d'éviter le paradoxe dès lors qu'on pense globalement : le *cogito* global est un acte ultime de conquête de la nature par la toute-puissance de la pensée humaine, c'est-à-dire par la pathologie mentale qui est notre sort depuis que nous courons après « l'être » du fait de la parole.

Une seule solution : reconnaître l'anthropisation de la planète, mais redéfinir cette « humanisation » comme *contenant* la nature, mais comme un aspect irréductible de nous-mêmes ! Autrement dit, non seulement il ne faut pas récuser que l'adage selon lequel l'Homme est « la mesure de toutes choses » est devenu vrai pour la nature, mais il faut aller au bout de cette vérité protagorasienne : *si la nature est en l'homme, alors la détruire revient à détruire l'homme !*

tant que telle, (comme instance politique pour la première fois réflexive à l'échelle de sa spécificité naturelle) l'espèce humaine contiendrait le problème moral le plus important, puisque de ses choix collectifs résulte le bien ou le mal pour elle et pour la vie *tout ensemble*⁸⁰. L'humanité aurait -comme actualité de l'espèce- la responsabilité de la planète, son monde de vie qu'elle peut abîmer (au sens propre de « faire sombrer »), et c'est cette responsabilité supérieure à la responsabilité de toutes les autres espèces qui en ferait ultimement le « couronnement de la création », tout au moins locale.

Il faut donc aller bien plus loin qu'un « anthropocentrisme » : il faut carrément repenser la Nature comme ingérée par l'Homme mais de telle façon que s'il cherche en quoi que ce soit à la « digérer » dans son seul aspect spirituel de machine logique, il se tuera lui-même.

Il ne suffit donc certes pas d'aller dans la « cabane au fond du jardin » comme Henry Thoreau, ou son admirateur tardif, Michel Onfray. Il ne suffit pas de « recourir aux forêts », selon l'appel de Jünger. Il faut retrouver la nature étrangère *en nous*, au besoin cette nature divine selon Spinoza, mais en tant qu'elle se distingue à jamais de notre intellect socialisé et technicisé. En tant qu'elle représente en nous pas seulement le « cerveau reptilien » mais tout l'animal, le mammifère, et le primate, mais aussi tout l'environnement sauvage de ces derniers. Réduire la pure humanité au « raisonnement » et à la machine qui autorise désormais l'incarnation de la toute puissance de la pensée dans les objets communicants magiques, c'est nous réduire à un petit quart de nous-mêmes. C'est nous atrophier et nous suicider par autophagie. C'est regarder et perdre la nature de l'autre côté des barbelés d'une éternelle autoroute...

⁸⁰Crime contre l'espèce humaine et crime contre la vie sont, en perspective, équivalents, puisque détruire l'espèce humaine revient à détruire l'un des accomplissements les plus sophistiqués de la nature, et que détruire la nature est détruire inmanquablement l'homme qui ne saurait lui survivre.

L'humanité se diviserait alors en une instance de responsabilité (qui se gouverne soi-même dans le monde et s'autolimité dans son pouvoir de nuisance) et une instance d'activité (qui doit être intérieure au monde sans le déstabiliser). Notons déjà sur ce point que pour considérer qu'une espèce vivante détient « la responsabilité » de vivre et de laisser vivre les autres, il faut que la politique devienne biopolitique, et cela en un tout autre sens de ce qu'entendait par là Michel Foucault : il ne s'agit plus d'adapter les individus aux exigences du pouvoir, mais d'identifier le pouvoir lui-même à l'entité biologique dénommée « espèce ».

Mais pour que cela fonctionne, l'espèce doit être dénaturée, ou tout du moins ce qui porte la responsabilité ne doit plus relever de l'ordre de la nature dans l'espèce, mais de la culture, ce qui revient à soutenir que la culture diverge totalement de la nature, soit en mettant cette dernière en danger, soit en « réparant ses fautes ». Nous avons déjà évoqué combien est essentielle cette découverte que la culture humaine diverge des voies naturelles, précisément parce qu'elle précipite dans l'homogène et l'extensif ce qui est normalement séparé ou limité, et parce qu'elle doit donc se contraindre elle-même pour assumer sa propre réalité afin de ne pas devenir mortifère. Car la culture est toxique pour la nature et pour elle-même, sauf si *elle respecte la condition* de devenir réflexive (comme l'a entrevu le regretté Ulrich Beck), et surtout de produire, *dans cette réflexivité*, une pluralité interne qui freine sa tendance propre à l'unicité⁸¹.

⁸¹ La réflexivité n'en est vraiment une et pas seulement une posture, que lorsqu'elle ne peut éliminer ou absorber ce qui résiste en elle à sa propre objection, *et donc si elle se fait pluralité interne*.

Or, nous l'avons vu, l'identification de l'humanité et de l'espèce humaine produit un fantastique effet d'unicité dans l'espace-temps, et s'avère du même coup induire un grave problème au point même où il nous faut trouver des solutions pluralistes. Nous reviendrons sur la question des définitions politiques nécessaires pour *constituer l'humanité* en évitant les pièges les plus dangereux de l'amalgame réaliste avec l'espèce⁸², mais d'ores et déjà, nous pouvons soutenir que la rencontre entre le constat d'un risque moral « anthropique » pour la vie et l'idée d'une culture universelle qui soit seule à la bonne échelle pour le pallier... est elle-même une difficulté majeure. La seule affirmation selon laquelle il faut se sentir collectivement responsables de l'avenir que nous produisons ne suffit pas à réorienter la culture vers le salut.

La position concernant une « morale du souci », voire de la peur de soi, et qui est celle élaborée par Hans Jonas

Au fond, la réflexivité n'est que capacité à accueillir l'altérité en soi.

⁸² Nous voyons ici, avec sept cent ans de retard, combien les « nominalistes » comme Scot ou Ockham avaient raison de mettre en cause le réalisme des Universaux, parmi lesquels l'Espèce occupait déjà une bonne place ! La science a beau, aujourd'hui, reconnaître la consistance « individuelle » d'une espèce animale, elle doit du même coup la considérer sous l'angle d'une histoire particulière concrète, et non pas comme un Universel abstrait. Parlant d'Ockham, je crois, en revanche que sur la question de la propriété, le célèbre philosophe franciscain a en partie tort contre le pape Jean XXII : car en effet, sans « droit de propriété » accordé par la société, l'individu se trouve davantage dépouillé des conditions facilitant et protégeant son usage libre des choses. Bien entendu, c'est la seule propriété d'usage personnel qui se trouve ainsi justifiée, et non celle de la spéculation chrématistique, laquelle n'est pas un « usage », mais un interdit d'usage par autrui.

dans son travail sur le « principe de responsabilité »⁸³ connaît une limite logique et pratique dans la détermination de ce qui est l'instance de jugement et de responsabilité dans l'humanité. Cette limite, c'est soit qu'elle confond les instances, soit qu'elle constitue une caste de « juges de la durabilité », statut des dominateurs ultimes, et victoire finale de la passion totalisatrice, pourtant déjà au cœur de la destructivité humaine. Sans parler du fait avéré que la peur attire la peur, se nourrit d'elle et ne peut s'effacer que sous la férule d'une peur encore « aggravée » dirait Jean Paul Curnier.

Jusqu'à présent, l'éthique inscriptible dans du droit, de la loi, a toujours distingué l'instance de justice et le justiciable. Il est non seulement immoral d'être juge et partie, mais il semble impossible de se juger soi-même, sauf en se clivant entre deux personnalités intérieures⁸⁴.

⁸³Hans Jonas, *Le principe Responsabilité*, Flammarion, Paris, 1998 (1979).

⁸⁴ Le comble de l'immoralité nous semble atteint de ce point de vue par la logique de « l'aveu » étalée lors du procès du tueur en série parisien Guy Georges : ce sont en effet ses propres avocats qui obtiennent sa « rédemption par l'aveu », alors que l'empreinte génétique l'incrimine et le condamne déjà sans contestation possible -du point de vue des parents des victimes. Le but est, au nom de la pitié médiatisée, de dérober au tueur sa subjectivité criminelle, exactement comme du temps des inquisiteurs appelant au remords celui qui était déjà sur le bûcher. Victoire finale des hordes de la bonne conscience ! Elle ne permet pourtant ni de reconnaître pourquoi et comment fonctionne chez le meurtrier la nécessité psychique de « couper la parole » (et le larynx) à ses victimes féminines, ni de comprendre en contrepoint la « normalité » vertueuse des non-assassins. En même temps, il s'agit d'une véritable pulsion de résorption de l'individualité par la technologie (analyse génétique, bracelet de géolocalisation, etc.) en usant de la peur du criminel. Le résultat : on aura oublié depuis longtemps Guy

Par ailleurs, l'instance de jugement est considérée supérieure au justiciable : le collectif au nom duquel la loi est exercée est souverain par rapport à chacun de ses membres. Dans les formes de légitimité traditionnelle, l'arbitre (humain ou divin) est doté d'une puissance de jugement et d'exécution supérieure à celle de l'individu jugé, qui n'a pas le droit de se considérer juge de ses juges (bien que cela arrive dans des procès injustes). Or, dans le cas d'une humanité coupable de détruire son propre monde, et à moins de revenir à l'invocation d'un Dieu jugeant cette humanité, il n'est pas possible de dégager une instance supérieure : celle-ci sera toujours l'émanation de l'humanité, et nous retombons dans le paradoxe.

La solution jonasienne qui consiste à en appeler à l'arbitrage d'une élite responsable revient à constituer ce clivage en divisant l'humanité entre une majorité coupable et une minorité de juges-experts-décideurs protégés comme tels de toute accusation. Ainsi, aujourd'hui, les « lanceurs d'alerte » sont-ils entourés

Georges quand les policiers eux-mêmes seront obligés de porter une caméra incrustée dans un œil et derrière leur crâne, afin de contrôler leurs moindres agissements en opération ! Le surmoi féroce qui sert à transformer un enfant en « bon policier-citoyen » héroïquement indigné, aura une fois de plus servi à cacher qu'il sera lui-même destiné à devenir un simple esclave mécanisé du pouvoir totalisateur. Que ne comprend-il qu'au lieu de réclamer des fichiers interconnectés et une transparence radio-informatique de tout le monde, le « bon flic » ne doit *sa propre valeur d'enquêteur* qu'à l'insuffisance technologique ? Un Frédéric Tellier pourra-t-il encore commettre un film comme « SK1 » quand la Brigade criminelle du 36 quai des Orfèvres sera réduite à un ensemble de robots parcourant internet ? Ou quand, désespérée par l'évolution qui la tue, elle se vouera à la banale corruption ?

d'une aura de vérité, de pureté et d'altruisme prophétique (par exemple sur le changement climatique) qui les place d'emblée *au dessus de tout soupçon*⁸⁵. Cette solution est critiquable parce qu'elle aggrave d'emblée le problème qu'elle prétend résoudre. Tout d'abord parce que l'utilisation de la peur, de l'angoisse et de la contrainte « technique » peut avoir l'effet inverse de celui qui est annoncé (même au prix d'une légitimité planétaire) : elle peut conduire à des comportements aberrants, suicidaires, à la libération de politiques agressives ou fébriles, à des

⁸⁵ Nous voyons, avec Julian Assange et Edward Snowden, s'amorcer l'institution de cette classe angélique des purs héros de la transparence mondiale. Bien entendu, *il faut* les soutenir résolument contre l'Etat-monstre, mais sans toutefois se voiler les yeux : ils sont les premiers exemplaires d'une catégorie « au dessus de tout soupçon », et d'autant plus emblématiques qu'ils sont de « vrais purs ». Le danger viendra, subrepticement et beaucoup plus tard de ceux qui, grâce à un statut similaire, accéderont à des positions de pouvoir. Que celles-ci soient loin encore d'exister n'interdit pas de les prévoir : le projet de loi de protection des lanceurs d'alerte (whistle blowers) en fut aux USA un tout premier indice annonciateur en 2013. Il faudra sans doute attendre des décennies avant que l'on passe de l'héroïsme sacrificiel au pouvoir légitime d'une sorte de cour suprême peut-être mondiale, dont le prestige utilisera longtemps l'aura de « résistants » des premiers réfractaires. Or, cette cour qui aura le pouvoir de décréter ce qui est un crime collectif au plan de l'humanité (non plus un crime contre l'humanité, mais éventuellement un crime perpétré *par* l'humanité), correspondra, comprenons-le bien, à l'instance la plus absolue que notre espèce ait jamais concoctée en son sein. Le problème n'est pas que Snowden ou Assange soient les Antigone d'un Créon yankee, mais que la loi supérieure qu'ils incarnent face aux raisons d'Etat, soit celle de la Totalité humaine, totalité d'ailleurs produite de fait par les collecteurs d'informations personnelles de milliards d'Humains.

« paris » cyniques sur l'exploitation de la catastrophe⁸⁶.

Ensuite, l'hypothèse de la « manipulation responsable » n'est pas tenable parce qu'elle met au mieux en place un ensemble de mesures de contrôle global par l'argent et l'autorité policière, qui ressemble fort à ce que certains souhaitent : « une gestion du parc humain »⁸⁷. Or, nous sous-estimons le risque d'instituer la classe des juges-experts des nuisances globales en groupe de pouvoir utilisant les savoirs et la peur qu'ils génèrent au service d'un nouveau type de domination de l'homme et de la nature par l'homme.

Cette domination pourrait désormais être légitimée par la prétention de ces juges à décider *au nom de l'espèce humaine*. Cette simple prétention comporte plusieurs aspects irrecevables. Tout d'abord, il n'y a rien de plus éloigné d'un respect de la nature qu'une gestion centralisée de l'espèce comme si elle était un unique organisme. *De fait, il n'existe dans la nature aucun organisme unique, cette chimère étant vouée presque à coup sûr à l'extinction rapide.*

En supposant – ce qui reste à démontrer – que la noblesse de l'homme consiste à créer une destinée unique et homogène inconnue jusque-là, il n'est pas dit que cette destinée ne servirait pas surtout, en arrière même de la catégorie des « voyants vertueux » toute nimbée de l'aura de la science, une classe « hyperbourgeoise » cherchant à se constituer comme telle dans la mondialité.

Par exemple, on pourrait soupçonner la formation d'un

⁸⁶ Déjà, en 2017, les administrations françaises, expertes en retournement des résistances, nomment des « monsieur lanceur d'alerte » en leur sein, ce qui est le comble de la récupération !

⁸⁷ Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Mille et une Nuits, Paris, 2003

puissant groupe de multimilliardaires et de hauts responsables politiques, qui en viendrait à reconnaître que la machine industrielle *doit* être ralentie et transformée pour laisser place à une logique écologique. Laisser filer la spéculation sur le pétrole (épuisable) ou le besoin du Pauvre (insolvable) correspondrait à une politique occulte, qui serait délibérément soutenue en tant qu’outil de forçage de l’innovation, embourbée dans la facilité de la dépense énergétique. On pourrait dès lors, par antiphrase, nommer « décideurs responsables » les grands spéculateurs qui jouent le pétrole (ou la dette) à la hausse en anticipant la raréfaction du premier et l’austérité forcée par la seconde, pour autant qu’ils contribuent effectivement à inciter le grand nombre des humains à envisager des modes de vie moins dilapidateurs d’énergie non renouvelable⁸⁸.

Toutefois, même en imaginant une main invisible poussant les peuples du monde entier à devenir sobres

⁸⁸La hausse vertigineuse du pétrole pendant l’été 2008 a été l’une des causes de la crise boursière, laquelle a ensuite entraîné sa baisse à des niveaux fort bas, correspondant à une grave régression des activités industrielles. Nous ne pensons pas que ce choc ait pu être calculé et organisé consciemment, mais, à l’inverse, il ne faut pas imaginer que les mécanismes boursiers échappent totalement aux volontés politiques. C’est un terrain de manœuvres où certains « coups concertés » sont probablement tentés plus souvent qu’on ne pense, profitant ensuite de la relative innocence de la masse des actionnaires. (En 2018, nous ajoutons à cette note le constat que la politique de Trump, avec sa rafale de « sanctions » et de taxations des importations, pourrait avoir eu pour effet paradoxal de ralentir le commerce mondial, par tant d’en diminuer la surchauffe *avant* la formation de la prochaine bulle. Elle ne restaurerait probablement pas la « greatness » de l’ancienne puissance mondiale, mais contribuerait, *volens nolens*, à un plus grand équilibre dans la mondialité.)

écologistes malgré eux, on peut douter de la valeur de moyen terme d'une telle manipulation de l'humanité « pour son bien ». Même si un complot bienfaisant se cachait derrière les pratiques spéculatives, comment accepter de s'en remettre à un tel mécanisme pour devenir collectivement plus vertueux, alors qu'on sait par ailleurs les risques sanitaires et sociaux, voire de conflagration, que recèle toute grave crise économique mondiale, et qu'on est averti des retournements chaotiques auxquels contribuent les bourses, indifférentes par construction à leur impact destructeur sur les sociétés (puisqu'elles sont fondées sur le pari que des gagnants *l'emportent* sur des perdants) ?

Comment, enfin, admettre que de grands décisionnaires s'organisent finalement en « comité de salut public » au niveau mondial et appliquent à l'humanité les contraintes drastiques qu'ils ont toujours refusé de s'imposer eux-mêmes⁸⁹ ? Comment tolérer que ceux qui portent une écrasante responsabilité dans la conduite du monde aux abords de la catastrophe soient ceux-là même qui prétendent rester en place pour l'éviter, en usant des mêmes procédés ?

Nous proposons donc ici de récuser une dérive vers « une morale de la peur », trop aisément manipulable par tout type de pouvoir, et de reconnaître la situation éthique nouvelle que constitue la coïncidence entre une humanité collectivement « coupable » et une humanité capable de *se juger*. *Nous devons accepter, au risque du paradoxe, que la question soit bien de confondre en chacun des êtres humains le justiciable et le juge des activités*

⁸⁹ Par exemple en contraignant tel ou tel pays à la faillite et à la mise en tutelle par le FMI.

globalement nuisantes. Nous devons aussi en tirer des conséquences politiques : c'est bien à l'humanité et non à ses élites –d'affaires, de technologie ou de police - de découvrir la solution qui l'engagerait vers une autre destinée.

Il faut pour cela reposer et articuler deux problèmes : celui du passage entre la culpabilité collective et la part de chacun des sept milliards sept cent millions d'individus composant le collectif en 2018⁹⁰ ; celui du passage entre la capacité de jugement et d'autolimitation émergeant collectivement, et celle qui se manifeste dans chaque sujet. Pour ce faire, soumettons au lecteur le raisonnement suivant :

-Si la nuisance globale est bien l'effet cumulé des actes des 7,7milliards de personnes que comptait l'humanité (mi-2018), il devient *impossible* d'obtenir une relation éthique linéaire continue entre le global et l'individuel, car l'aggravation d'un mal global (empreinte écologique excédentaire et biocapacité insuffisante) peut résulter de choix individuels pour le bien (tels la recherche du plein emploi, celle d'une alimentation suffisante pour sa famille, le droit d'avoir des enfants et d'envisager une descendance au-delà, etc.) On ne peut donc plus trouver d'appui moral plausible pour « dénoncer » un type de mode de vie organisant les individus en collectif. En

⁹⁰ Selon l'ONU, nous serons 8 milliards en 2024, et 9 milliards dans quarante ans, dans le cas d'un ralentissement, ce qui n'est pas évident, selon les estimations les plus récentes. (Début 2015, la population humaine se sera accrue de 4 milliards de personnes en seulement un demi-siècle, et, pratiquement au même rythme, de deux milliards ces derniers 25 ans : nous vivons donc le moment le plus critique de l'explosion démographique, et réduire le problème à l'immigration est vraiment prendre la question par un effet second).

d'autres termes, le droit des individus de chercher à faire survivre leur famille et leur communauté au détriment des autres ne peut plus être contesté en termes moraux acceptables. L'intérêt particulier et l'intérêt « global » s'opposent et ne peuvent plus s'accorder que par la répression pure du premier par le second, ce qui détruit la référence morale.

-L'absence de critères universels de jugement équitable ne peut mener qu'à un conflit darwinien à mort avec les parties de l'humanité qui se sauront jugées comme « en trop » par les autres⁹¹. Tout raisonnement *en termes de jugement des uns par les autres* est le premier pas vers une guerre mondiale dont le but sera *l'extermination réciproque* et non la victoire d'un système sur un autre. Or nous vivons une situation de surcharge démographique (ne serait-ce que dans la quantité d'aliments nécessaires rapportée à la capacité de la Terre à reconstituer la capacité de les produire, rapport qui est déjà négatif -une année de consommation nécessitant une année et demie de reconstitution- laquelle augmente chaque année). Cette situation est un facteur décisif pour expliquer le déclenchement d'un mouvement de migration croissant vers les régions moins peuplées ainsi que les réactions de plus en plus agressives qui en découlent. A terme, la paix mondiale est fragilisée, car les Etats prennent en charge l'irritation contre les migrants, puis contre d'autres Etats supposés « laxistes », etc.

⁹¹Cette problématique est perçue par plus d'un auteur, notamment sous la forme de « l'homme inutile », conséquence d'un utilitarisme sans frein associé à une informatisation destructrice d'emplois (voir par exemple : Pierre-Noël Giraud, *La mondialisation, émergences et fragmentations*, Editions Sciences humaines, Paris, 2009

-Le fait moral (par exemple le jugement sur le crime résultant d'une organisation sociale ravageuse) doit être à nouveau ressaisi comme fait politique, seul capable de lier logiquement biens et maux causés par l'individu et ceux qui résultent du plus grand collectif. *A condition* de comprendre par fait politique la mise en conversation des uns et des autres par tous les moyens de rencontre et de débat disponibles. Car il n'y a politique⁹² que si chaque « acteur » ne subordonne pas les autres à son propre langage, et ne promeut pas la fiction d'un « intérêt général » qui ne respecte pas les singularités et les intérêts particuliers, fondations légitimes de tout champ politique (pour autant que tout Vivant a « droit » d'exister *pour soi*, du moins dans la fiction humaine qu'est tout droit), mais se contente de découvrir les lignes d'accord et de désaccord entre eux.

-En pratique, la nuisance globale est due à la synergie entre trois composantes du fonctionnement de l'espèce : sa croissance démographique, sa capacité technique et enfin le désir de supériorité ou d'avantage dissymétrique de chaque membre (et sa communauté) sur autrui (soit par le droit de l'argent, soit par la force souveraine, et finalement guerrière). En un sens, ces trois composantes produisent des lignes d'intérêts spécifiques et *non délimitables* : la population prétend consommer en fonction de sa propre croissance ; la technologie lie étroitement investisseurs et technologues ; les désirs d'être reconnus associent les passions d'avoir et les

⁹² Nous reviendrons sur le sens du mot « politique ». Qu'il soit entendu qu'il ne signifie ni les « politics » des campagnes électorales, ni la « policy » d'une administration, mais bien ce qui se discute et se décide dans « l'agora », quant aux intérêts privés et publics, individuels et collectifs, sociaux et sociétaux.

passions de l'emporter sur autrui pour « être » pleinement (ou simplement survivre), et leurs supports humains « pacifiques » : consommateurs et capitalistes.

-La constitution politique de l'humanité comme responsable du destin de son monde vivant doit tenir compte de ce « réel » non entièrement politique de la synergie des tendances de l'espèce. Elle ne peut le faire en évitant la formation d'une classe de juges qu'en s'incarnant (en se mettant en scène) elle-même dans une division symbolique empêchant cette synergie fatale.

-Or, on ne peut évidemment pas diviser directement l'humanité entre représentants de la population, ceux de la technologie et ceux du désir d'être supérieurs à autrui par la croissance et la puissance mécanique (militaire ou civile). Parce que ces passions sont bien trop intriquées. En revanche, *indirectement*, on peut ralentir leur synergie en introduisant des principes d'opposition à l'intérieur de chacune d'elles : ainsi, la comparaison des degrés de l'être⁹³ pourrait-elle se diviser entre une compétition pour la puissance technique, une lutte pour l'autonomie, une joute dans l'expressivité, ou encore une classique agonie identitaire.

Il est en effet loisible de comparer... ces styles de comparaison, ceci afin de les mettre eux-mêmes en conversation, de telle manière que soit enrayé l'entraînement en spirale auquel nous assistons à l'intérieur de chacun. Par exemple, si nous parvenions à comparer (sans dénigrement sociologique) l'échelle de valeurs du consumériste de grande surface et celle du partisan d'un mode de vie plus autonome, nous enrayons

⁹³Rappellera-t-on que Rousseau fait de celle-ci la cause de l'inégalité en société ? Et que Bourdieu n'en est pas si loin avec son principe de « distinction » ?

le mécanisme automatique de l'efficacité du premier⁹⁴. Mais ceci seulement si chaque position respecte l'autre dans l'ordre d'une conversation sur les divers modes de l'être, et ne le dénigre pas à l'aide d'une batterie de stéréotypes.

Ensuite, à l'intérieur du monde de la technique lui-même, une divergence pourrait aussi s'installer entre des choix (de taille, d'intensité énergétique, d'esthétique, etc.) à condition que ceux-ci apparaissent sur la même scène publique. Or ces choix n'étant pas reconnus comme tels (au nom de la « réalité économique »), ils ne peuvent aujourd'hui se situer réciproquement⁹⁵.

Quant à la population, l'effet démographique brut ne peut prendre aucun sens politique en soi : lorsqu'il devient un produit de l'Etat et de la détresse de femmes-enfants manipulées, il peut se tarir ou devenir marée. Pétrie de culture, la population se concentre d'avantage sur l'individu que sur le nombre. Civile ou villageoise, elle peut s'équilibrer comme une norme. Enfin, la population peut croître – mais sans compulsion

⁹⁴ C'est un peu ce qui commence à se produire en deuxième décennie du XXIe siècle avec l'apparition des produits *Bio* limitant l'usage des pesticides. Mais la tendance est très imparfaite, tant du côté des prix bien trop élevés, de la qualité réelle et des arnaques massives que le label permet, et enfin du côté des modes de production industrielle, de distribution et de consommation qui ne changent guère et accentuent la dépendance de masse ainsi que la formation d'idéaux de caste. En attendant, il est amusant de constater que « l'uniforme » des vendeurs de Super U a subitement viré au vert en 2018. Un petit signe des temps ?

⁹⁵ Ce qui explique l'étrange mystère par lequel c'est bien souvent un investissement pharaonique qui sera choisi – même en temps de crise- par n'importe quelle instance ou institution qui veut marquer sa puissance d'existence, mais n'est pas contrainte de la valider comme choix entre styles d'affirmation.

productive – si elle s’inscrit dans la logique propre du chaud monde familial –dont chacun voudrait au fond qu’il demeure peuplé de rires d’enfants, en dépit des malheurs et crimes familiaux dénoncés par ceux qui usent de la voix publique pour renouveler un triste appel au célibat-

Bref, il n’y a pas tant une «démographie» que la résultante des différents styles sociaux du monde familial. En l’absence d’une rencontre entre ces styles, alors déferle la machine à pondre de la chair à canon ou à usine, ou au contraire s’étiole la vitalité dans « la gestion des populations », avortement et contraception étant d’abord les armes utilisées *pour les limiter*, ce cynisme faisant feu de tout bois, y compris du principe équitable du « droit des femmes à disposer d’elles-mêmes.)⁹⁶

-Il faut donc décidément *déplacer et transposer* l’intrication fatale des passions composant le « mal humain » sur le plan du débat, celui de contradictions significatives parce que situables métaphoriquement et donc symboliquement.

Or si le peuplement, la discipline mécanique ou la distinction prouvant l’être ne sont ni situables ni critiquables en soi, ils le deviennent lorsqu’ils sont perçus (comme l’a vu Niklas Luhmann) dans le champ d’oppositions formant notre monde humain, c’est-à-dire celui d’une conversation *entre* façons d’être ensemble.

⁹⁶ Nous soutenons évidemment ce droit de toute notre conviction. Mais, en situation de surpopulation mondiale avérée, il serait imprudent d’ignorer que les Etats qui le récuse et le briment s’appuient sur un *autre droit implicite*, celui là immoral au regard de la société-monde : le droit de faire *croître* leur propre population en ignorant le problème global. Ce que Canetti appelait déjà « la morale du survivant ».

Cette conversation a plus de consistance que celle qui se déroule à l'intérieur d'un ensemble organique, car dans celui-ci les objections ne portent que sur des points de détail, et l'on passe beaucoup de temps à encenser l'accord par des rituels de réassurance.

En revanche, la « vraie » discussion a lieu entre les tenants de points de vue qui sont réellement divergents : soit qu'ils croient que la communion s'atteint par l'élan métaphorique (la culture) ; soit qu'ils révèrent l'ordre rigoureusement mesurable (la Règle) ; soit qu'ils ne sont à l'aise que dans la bande chaleureuse (le Familier) ; soit enfin, qu'ils montent sur les sommets (du Pouvoir Sociétal) pour mieux prendre en compte l'environnement panoramique, l'échange lointain ou déduire ce qu'on ne voit pas aux confins⁹⁷.

-Même si la perspective d'une division du champ politique planétaire selon les lignes de tension opposant ces puissantes tendances aux autres peut apparaître de prime abord à la fois utopique et inefficace, il est possible de montrer qu'elle recèle en fait la seule modalité supportable et éthiquement acceptable d'organisation de l'autolimitation. La seule qui permette de transformer chaque tendance spontanée en une participation entre les divers aspects du Bien, plutôt que de la figer par la terreur morale, et du même coup, d'en amplifier les dégâts par la résistance de son symptôme.

Ainsi, dans notre perspective, le problème majeur du

⁹⁷Lévi-Strauss rappelle que Rousseau nomme le fait pour l'homme naturel (que j'interpréterai ici comme l'homme du Familier) d'entrer en société comme une entrée dans « l'état de raisonnement ». Il existe en effet un rapport entre le fait d'avoir à prendre en compte les segments les plus éloignés de l'humanité et celui de fonder un ordre sur la déduction abstraite.

collège politique de l'humanité n'est pas de savoir comment plier chaque individu à la nécessité collective, quitte à l'effrayer grâce à un substitut moderne de l'enfer et de la damnation (si prisés des fondamentalismes chrétien et islamique⁹⁸), mais plutôt de comprendre 1) comment le mal se construit, et 2) quel principe d'organisation « des biens » lui opposer.

Or, si le mal provient d'un bien (comme l'envie d'avoir des enfants quand on le peut, ou le désir de comprendre comment solutionner un problème pratique, ou encore comme le besoin d'être reconnu « le meilleur » dans un Domaine –où l'on sera donc supérieur aux autres-), il ne peut être question de s'y attaquer frontalement : on n'interdira pas aux gens d'avoir des enfants ; on ne les dissuadera pas de chercher et d'inventer, et on n'empêchera pas les jeux de compétition et de reconnaissance.

Ainsi, l'organisation métaphorique proposée ici ne répond pas frontalement au « mal » et à ses effets. Elle se veut proposition de la dernière chance avant l'effondrement... de la morale globale. Car, pour mettre les points sur les i, il est clair que les élites intellectuelles qui se concertent et se réfèrent de plus en plus mutuellement autour de la certitude de l'effondrement de la société planétaire ne sont pas seulement des prophètes ou des prévisionnistes : ce sont surtout ceux qui vont organiser une mouture acceptable (pour eux) de cet effondrement ! Une variante préventive alignée sur la métaphore chirurgicale de la prévention de la gangrène.

Il ne s'agit pas ici de culpabiliser les intellectuels

⁹⁸ N'oublions pas que près d'une sourate du Coran sur trois voue les Incroyants et les Infidèles aux flammes de l'enfer ou à la condamnation éternelle, du seul fait de la vengeance divine.

« whistle blowers » depuis le Club de Rome jusqu'à René Dumont, Jared Diamond, Yves Cochet (et alii), ni de les prendre en boucs émissaires pour le mal qu'ils dénoncent avec tant de courage et d'endurance. Mais de bien voir que sur leurs certitudes, les forces les plus obscures, les plus puissantes vont inéluctablement s'appuyer pour réaliser à leur profit le programme d'un « sauve qui peut la vie ». A « preppers », « preppers et demi », cette fois dotés des moyens de leur ambition de survivre.

Or le seul moyen qui peut se croire décisif, c'est l'extermination d'une part importante de l'humanité, afin de revenir en deçà des paramètres du « déficit environnemental ». Toutes les élites informées dont je parle n'ont que cela à l'esprit, même si elles n'en parlent jamais. Toutes se posent la question du docteur Folamour : « comment allons-nous survivre à l'effondrement de la civilisation mondiale ? », la réponse étant pire que la réponse du fameux « héros » de Stanley Kubrick : elle tient dans le déclenchement préventif, probablement bactériologique, d'une extinction de la « partie excédentaire » de l'humanité !

Un assemblage de telles forces obscures, laissant les intellectuels à leur bonne conscience, est *certainement* en train de préparer l'opération, sous prétexte de la prévenir. Nous le savons. En réalité, tout le monde le sait... *et le souhaite* sans vouloir se l'avouer, même inconsciemment.

C'est parce que le danger le plus grand et le plus imminent est non pas l'effondrement, mais son déclenchement « thérapeutique » préventif, qu'il est urgent de montrer qu'il existe bien une alternative : la formation d'un monde d'institutions qui s'oppose, par sa

structure anthropologique même, à l'ouragan des passions intriquées, au tsunami combinant mondialement les puissances du pouvoir, de la technologie et de l'argent. Cette alternative est à la hauteur de l'enjeu -à la différence des dérisoires tentatives trumpiennes de freinage du marché mondial, qui constituent probablement la pénultième manœuvre avant le lancement de la bombe bactériologique anti-populationnelle. - lancement évidemment concerté entre larrons de la foire mondiale, qu'ils soient « good cops » américains ou « bad cops » russes-⁹⁹

La proposition pluraliste efficace bloque aussi vite que possible la dérive fatale en construisant *une nouvelle institution de la mondialité*, telle que ses participants s'obligent mutuellement à se respecter en créant des Domaines transnationaux où s'expérimentent immédiatement des modes de vie s'écartant radicalement du productivisme et du consumérisme, mais s'en écartant chacun à sa manière. Ainsi du Domaine de la « nature sauvage » qui récuse l'industrialisation tout comme le Domaine de la « culture libre », mais sur des bases à la fois différentes et alliées. Ou encore du Domaine de la Ville, qui s'oppose à la mégalopole et bientôt à la « smart city », mais sur des bases nettement distinctes du Domaine de la Nature et de celui de la Culture. Ou bien

⁹⁹ En janvier 2020, l'épidémie de coronavirus inconnu (d'origine animale et sans vaccin) à partir de Wuhan, une ville de 10 millions d'habitants au centre de la Chine, résonne comme une « préparation générale » à la possibilité même d'une *pandémie déclenchée*. Le fait qu'il ne soit pas très mortel (bien moins que le SRAS) est plutôt comme un « avertissement sans frais » pour l'épisode suivant, dont de nombreux spécialistes prévoient -sans le dire officiellement- le déclenchement au cours des années vingt.

encore, du Domaine des Villages, qui croise certaines des valeurs précédentes sans tout à fait s'y subordonner, etc. On devra enfin penser au sort des Technos qui ont aussi le droit de vivre même si leur névrose a représenté le plus grand péril de la phase historique que nous sommes en train d'achever. Ils pourront construire leur Domaine et s'y cloner ou « s'y augmenter » en tant que cyborgs, à condition de ne pas imposer la réalisation de leurs fantasmes à l'humanité entière.

Le quasi-précédent des idéologies communistes du XIXe siècle prétendait unir « les prolétaires du monde entier », sans vouloir comprendre que « le prolétariat » n'est pas une catégorie anthropologique mais une strate artificielle constituée par sa propre déchéance humaine idéalisée. Dans notre proposition, ce sont des biens positifs qui relient les gens, sans pour autant les subordonner à un idéal de totalisation, à un uniforme. La vareuse ouvrière à col Mao a surtout servi des puissants et parfois des monstres. Instituer la reconnaissance de la pluralité -même quelque peu simplifiée et théâtralisée- c'est bloquer cette tentation... au moins pour un temps, et sans préjuger des luttes futures nécessaires pour la maintenir sans la vider de sens.

Chambardement, certes. Mobilisation gigantesque certes, mais actualisation en temps et grandeur réelles d'une pensée d'un équilibre « en soi et pour soi », dont la conséquence bénéfique pour limiter les actuelles dérives n'est qu'un aspect incident, bien que *non fortuit*. *C'est parce que, selon cette façon de raconter la vérité, un état plus normal de toute société humaine consiste à s'établir sur la conversation entre ses grandes dimensions, ses grandes passions, ses grandes traditions, que, de fait, le rapport entre l'humain et la vie peut redevenir moins*

dangereux. C'est parce que l'état optimal de la culture humaine réside dans sa propre réflexivité entre les positions légitimes qui la composent, et non dans la satisfaction collective *directe* des désirs individuels, que, de fait, la pluralité manifestant cette réflexivité entraîne aussi un effet de « raisonabilité » sur les conséquences de nos pratiques collectives.

La division du collège politique de « tous les Humains » selon quelques grandes tendances -pour en affirmer le champ de débat contradictoire ou de tension (et non pour les laisser se fondre dans une nouvelle orientation unique dangereuse)- n'est donc pas en soi empirique¹⁰⁰ : elle repose sur le choix éthique de respecter la liberté de choix en rapport au collectif global. Mais elle prend acte du fait que *celle-ci doit être d'autant plus restaurée que l'humanité se fait menaçante pour la vie et elle-même, c'est-à-dire pour un Réel qui échappe à la scénographie idéale du « pour tous »*.

Déployons maintenant quelques détails de cette problématique générale, en procédant étape par étape.

¹⁰⁰ Comme pouvait l'être la grande table ronde que le Roi Arthur transportait partout avec lui pour y asseoir ses 1600 chevaliers en évitant toute querelle sanglante (et qui inspire la jubilation de Marcel Mauss, dans son fameux article sur le don.). Ou comme peut l'être la pirogue mythique où chacun a sa place (et qui fascine Claude Lévi Strauss). Le problème que nous rencontrons en effet avec la « crise planétaire » devenant chronique, c'est qu'aucun *dispositif* ne suffit plus en lui-même à écarter la menace de la folie humaine. Il faut donc admettre d'avoir à « se coltiner » d'abord le principe de pluralité, *avant* de revenir aux formes pratiques et utilitaires de sa réalisation.

Conditions pour que l'espèce humaine ne soit pas « biocidaire » ¹⁰¹

« Les analystes, ils disent qu'ils sont là... enfin... quand on a une crise. Crise qui peut vraiment mettre en question... mettre la question du savoir sur la sellette d'une façon telle qu'on ne voudrait plus rien savoir... enfin... que l'être-espèce humaine... en finirait avec cette chose dont elle ne s'est jamais occupée, à savoir de la Terre.¹⁰² »

Certains intellectuels pessimistes ou fondamentalistes nous invitent à penser « contre l'homme », c'est-à-dire à souhaiter la disparition de l'espèce humaine, au nom du maintien de la vie sur Terre, parce que cette espèce, désormais liée au langage symbolique, peut obtenir pour elle-seule une démultiplication des effets déjà obtenus par la vie *via* le codage génétique. Qui n'a observé la similarité du dispositif reproductif (explorant les évolutions possibles sur la seule base d'un jeu de quelques codons), et l'emballlement de la noosphère, à partir du jeu de quelques phonèmes ?

Mais si le premier est viable par définition, le second

¹⁰¹Le mot « biocide » est utilisé pour les pesticides, comme « antibiotique » pour des micro-organismes s'attaquant aux agents infectieux. Il est étrange qu'on n'ait pas encore pensé (sinon quelques « blogueurs » prophétiques) à référer l'action « biocide » comme pouvant provenir de l'homme comme espèce, alors que la possibilité concrète nous en est présentée, notamment depuis l'invention des bombes thermonucléaires. Les puristes de la langue peuvent remarquer qu'il s'agit d'un pléonasmе (puisque, selon eux, on ne peut tuer que la vie), ils seront néanmoins dans l'erreur : on peut se tuer, tuer un peuple, tuer une langue, etc. Tuer « la vie » en tant que réalité globale est donc un acte spécifique.

¹⁰² J. Lacan, « *Alla Scuola Freudiana* » (1974) in *Lacan in Italia 1953-1978. En Italia Lacan*, G. B. Contri (réunis par), La Salamandra, Milan, 1978, p. 121

vient interférer avec les logiques du premier : le langage dont l'Humain est consubstantiel transforme une espèce parmi d'autres en unique organisme du seul fait de la traductibilité universelle et permanente de ses langues, et de la mémorisation cumulée de ses expériences. Il change donc l'Homme en destructeur de la nature, cette logique incompatible avec la sienne. Il semble voué à défaire ce que celle-ci faisait, et cela par un processus pourtant très proche, mais *ne permettant pas* la pluralisation : car, au contraire de l'évolution, le progrès humain ne produit de la diversité que dans l'unification ou la condensation de la « civilisation » et non dans l'arborescence ou l'efflorescence découlant d'une infinité de ruptures, de mutations spécifiques, de myriades de chaînes trophiques, de multitudes de niches écologiques croisées ou enchâssées¹⁰³.

Admettons qu'un homme – effet d'une culture universelle coïncidant avec sa propre espèce – puisse

¹⁰³ W.Röpke ou les tenants de l'ordolibéralisme croient que le marché est la forme humaine réussie de cette efflorescence, à condition qu'il soit surveillé par un cerveau moral. Je pense que c'est une illusion. Le marché, ordonné ou non par une instance morale, est une mécanique, à savoir une métaphore simpliste de la vie, qui confond l'échange monétaire et la hiérarchie marginaliste des besoins avec la diversité naturelle. La théorie pluraliste s'écarte de ce mécanisme pour reconnaître l'irréductibilité du Politique, qui, au plan mondial, ne peut s'appuyer que sur la souveraineté de plusieurs dimensions anthropologiques. C'est aussi une fiction, voire une scénographie, mais comme elle ne s'engloutit pas dans la direction obsessionnelle du calcul numérique et comptable, elle est beaucoup moins simplificatrice. Elle reste une mise en jeu d'engagements plus vigilants et plus intelligents pour autant qu'elle accorde une large place à la reconnaissance mutuelle de l'arbitraire, bon ou mauvais et n'en confie pas la réduction à des gestionnaires et autres moulineurs d'algorithmes stupides (au nom de l'intelligence artificielle !).

penser et souhaiter la disparition de celle-ci et dans certains cas, en avoir les moyens. La réalisation de cette possibilité serait auto-démonstrative : une espèce dont les individus sont capables de la détester au point de se supprimer collectivement, est parvenue à un stade où son avenir est... effectivement improbable. Mais comment un être peut-il en venir à souhaiter la disparition de son espèce ? Il ne le peut que s'il porte un jugement sur l'espèce en tant que telle, la considérant *entièrement mauvaise*, bonne à jeter, et ceci indépendamment du bien ou du mal que peuvent commettre en son sein des individus ou des groupes en particulier.

Or qu'est-ce qu'une espèce « entièrement mauvaise » ~? Dans la mesure où elle pourrait être soulevée par un groupe d'hommes idéalistes, puissants et dangereux, prenons la question au sérieux¹⁰⁴ : nous pouvons

¹⁰⁴ On commence à approcher de cette possibilité. Par exemple, en Juillet 2012 paraissait dans les médias mondiaux une alerte signée par 22 scientifiques de haut niveau et annonçant, preuves à l'appui, que la planète vivante ne survivra pas au XXI^e siècle, à cause de l'énorme impact écologique de l'humanité, dépassant celui de toutes les catastrophes climatiques du passé. Les scientifiques en question préconisent des mesures pires que fascistes pour ne « pas arriver au point de non retour » : limitation drastique de l'expansion démographique, concentration des populations dans les centres déjà urbanisés pour préserver les zones encore non perturbées, réduction du niveau de vie moyen à celui des plus pauvres, etc. Je lis cela comme une provocation, voire comme une véritable déclaration de guerre faite par la Science à l'humanité, et elle aura probablement bien plus d'efficacité que les fantaisies eschatologiques de ceux qui attendent la fin du monde pour telle année ou décident d'aller vivre dans leur chalet en attendant la grande crise. Il ne fait pour moi aucun doute que –par delà les porte-parole scientifiques- se répand discrètement dans les milieux très riches l'idée que la seule humanité digne de survivre à l'extinction des masses –coupables de

admettre qu'il s'agit d'une espèce *capable* de détruire toute la vie (en plus d'elle-même), et *dédiée* inexorablement et rapidement à cette destruction.

Il serait en effet intellectuellement et moralement admissible de juger qu'une telle espèce doit disparaître *avant d'avoir l'occasion de réaliser son programme*. Si l'humanité est bien une telle espèce, alors souhaiter sa disparition rapide serait un devoir de chaque homme, puisque vouloir, dans de telles conditions, l'extinction à brève échéance de l'humanité, *ce serait vouloir la préservation de la vie*, qui peut sembler l'objet du devoir moral suprême (sauf à admettre que la vie elle-même est condamnable¹⁰⁵).

prolifération- est limitée à... leur propre milieu. Une alliance entre des scientifiques et ce milieu pourrait dès lors fort bien déboucher sur la mise au point d'une extermination visant « la population » en tant que telle.

J'écrivais déjà au début des années quatre-vingt, dans le premier numéro de l'éphémère revue « Socius », qu'il ne fallait jamais oublier que les élites, qui vivent de l'exploitation des pauvres, peuvent aussi, du jour au lendemain, continuer à *vivre de leur abandon, voire de leur destruction*. Et je crois que cette opinion est plus que jamais d'actualité. La technologie qui a permis l'expansion humaine a plusieurs fois été utilisée pour broyer les êtres humains (notamment la guerre de 14-18) ; mais si la guerre totale est devenue très difficile à cause de la dissuasion mutuelle des grandes forces étatiques, ce qui reste parfaitement possible, c'est qu'une technologie plus poussée encore puisse faire disparaître une grande partie du genre humain, considéré par la *cosmocratie* actuelle comme « en trop »... et fondamentalement nuisible (Voir, dès 2018, les discours en France d'Y. Paccalet, de P. Servigne, de P.H. Castel, de V. Mignerot, et autres « collapsologues »).

¹⁰⁵On peut admettre, avec André Gorz (« Leur écologie et la nôtre », *Le Sauvage*, Avril 1974), que la vie *n'est pas un but en soi*, si elle doit être pénible, corrompue, rendue si insupportable au point qu'on puisse dire qu'elle « ne vaut pas la peine d'être vécue ». Mais la

Notons le caractère paradoxal de cette position, dans le type du Crétois menteur : car si le misanthrope en question appartient à l'espèce entièrement mauvaise, sa proposition ne peut pas être bonne... En tant mieux !

Mais on peut aussi admettre une variante mineure de l'assertion salvatrice-meurtrière : *diminuer* la puissance d'agir de l'humanité en tant que puissance entièrement néfaste peut différer la destruction de la vie.

Nous aggravons cependant ainsi notre énoncé paradoxal~: comment pouvons-nous à la fois être entièrement mauvais, et capables d'amender partiellement ce caractère fatal inscrit en nous comme notre plus universelle nature ? Il ne peut s'agir là que d'un leurre. Nous rajouterions le mensonge à la malignité, accélérant notre chute et la mort absolue qui serait notre fonction.

Il n'existe qu'une seule échappatoire à cette destinée : *il faut accepter que nous ne soyons pas entièrement mauvais!* Il faut croire -ou mieux : montrer- que nous disposons comme espèce de ressources pouvant nous épargner la destinée la plus fatale. Nous devons alors rechercher et trouver les preuves de notre salvation collective possible, un peu comme les Protestants devaient découvrir les signes de leur élection personnelle. Mais nous ne situons pas ici dans un contexte religieux¹⁰⁶, et encore moins dans celui d'une bonne

question morale soulevée alors est d'une part que nous ne pouvons préjuger à la place d'autrui de la « supportabilité » de la vie, et que d'autre part il ne s'agit au pire, que de la vie humaine, et pas du phénomène de la vie auquel nous appartenons. Autrement dit, le principe selon lequel le pire des crimes est le crime « biocidaire », selon lequel l'humanité avoue ne pas savoir... vivre ni surtout laisser vivre les êtres vivants, semble une base solide pour toute éthique.

¹⁰⁶Sur la position religieuse, voir, de Xavier de Chalendar, Laurent Gagnebin, et Gérard Israël, - sous la direction d'Alain Housiaux -

nouvelle ou d'une révélation sur la nature de l'espèce. Nous devons nous contenter d'un doute méthodique concernant notre caractère de collectif « mauvais », qui reste cependant l'hypothèse de départ, et une hypothèse qui n'est pas académique ou rhétorique, au regard de l'explosion anthropique à la surface de la planète Terre.

Nous nous soutiendrons, pour alimenter ce doute, d'une question naïve : pourquoi, si nous sommes absolument mauvais –soit par « nature », soit parce que notre culture symbolique nous castre et nous frustre au point de nous rendre tous fous et méchants- pourquoi tout ne se passe t-il *pas toujours* en direction du pire ? Pourquoi non seulement le pire n'est-il jamais sûr, comme le dit l'adage, mais encore pourquoi existe-il des périodes et des aires importantes que beaucoup s'accorderaient à dire fastes ou prospères, pacifiques et douces... même si en elles des germes de crise peuvent se nicher ?

Cependant, si de telles questions peuvent suspendre un jugement définitivement négatif et maintenir un espoir en dépit de comportements tentés par le suicide collectif le plus massif, si elles sont utiles pour éviter de localiser la

L'Homme est-il mauvais ?, Editions de l'Atelier, Paris, 2005). Notons que la réponse de Kant à cette question dans son traité des pédagogie qui consiste à affirmer –de façon vaguement obsessionnelle- que l'homme n'est par nature ni bon ni mauvais, ne nous est pas non plus d'une grande aide face à la perspective du mal issu des meilleurs choix moraux du monde, tout comme du niveau le plus élevé de connaissance. On voit opérer cette limite dans le travail remarquable de John Rawls, émule de Kant, mais qui ne parvient pratiquement pas à intégrer dans sa perspective de justice comme équité, le conflit de la « société humaine » et de la nature. La question de la nature est par exemple absente de son ouvrage *La justice comme équité*, (La Découverte, 2003) qui tente pourtant d'élargir sa théorie de la justice.

source de tout mal dans une malignité ontologique, elles ne nous aident pas réellement pour comprendre comment nous pourrions être... individuellement bons et collectivement mauvais ; ou plus précisément, comment, quelle que soit notre orientation individuelle vers le mal ou le bien, la résultante pourrait en être... un mal absolu.

Il se présente en effet une difficulté majeure pour un traitement politique de l'engagement des individus dans l'orientation morale de l'espèce : jusqu'à ce que le problème de l'autodestruction de l'espèce humaine et de sa possible destruction de la vie se trouve soulevé de façon concrète et reconnue par tous, la morale restait essentiellement un domaine concernant l'individu et ses décisions concernant d'autres individus. Même l'Etat coupable ne l'était qu'au travers du jugement de ses chefs ou du choix de ses électeurs.

Or le problème actuel ne concerne qu'indirectement les individus (quand ce n'est pas dans les termes d'une opposition radicale entre bien individuel ou familial et bien pour l'espèce) et se situe au delà des choix maîtrisables aux échelles pertinentes de gestion politique et administrative.

Le mal en devient, notons-le, d'autant plus puissant qu'il résulte de millions de choix individuels dont chacun peut viser le bien pour soi, sa famille ou même son pays¹⁰⁷. Et que dans nombre de cas, le choix est même

¹⁰⁷Par exemple, Joseph Stiglitz nous semble pécher par idéalisme quand il postule que l'agent d'une transformation positive de la société mondiale devrait avoir cinq buts fondamentaux : « l'honnêteté, la justice (fairness), la justice sociale, la sécurité des conséquences des actes (externalités), la responsabilité ». Car chacun de ces buts peuvent entrer en contradiction les uns avec les autres, et tous avec leur propre réalisation par d'autres agents.

éliminé : si un chômeur doit accepter un emploi à plus de deux heures de chez lui et en voiture pour ne pas être écarté de l'aide sociale, il va contribuer au gâchis de pétrole et à l'effet de serre, malgré lui et pour *le bien* de sa famille. Les constructeurs automobiles seront incités à lui fournir un véhicule et les paysans, désormais producteurs de carburants, à lui rendre accessible le prix du transport, même si des gens doivent mourir de faim ailleurs parce que flambent les prix agricoles¹⁰⁸. En bref, on pourrait aujourd'hui aggraver la fameuse formule sous-titrant la *Fable des Abeilles* de Bernard Mandeville (selon laquelle les vices privés font les vertus publiques) et affirmer que la chose est pire puisque désormais ce sont « les vertus privées qui font les vices publics »¹⁰⁹.

Donc, la question d'une « éthique du souci » prônée par

J.Stieglitz, "Ethics, Economic Advice, and Economic Policy," 2, a paper presented in *the International Meeting on Ethics and Development, Inter-American Development Bank*, December 6-7, 2002.

¹⁰⁸On oublie trop aisément que la causalité en est circulaire : l'agriculture ne maintenant ses rendements actuels que grâce aux engrais à base d'hydrocarbures ou produits avec une importante dépense énergétique. Or ceci ne changera pas avec la réorientation d'une part de l'agriculture vers la production de « pétrole vert » : le pétrole vert ne mangera pas seulement des plantes détournées de l'alimentation humaine... mais le pétrole qu'il faut pour les faire pousser ! Même chose pour le « pétrole bleu » (l'eau de dessalement) : même avec la technique des membranes, il faut beaucoup d'énergie pour l'extraire et plus encore pour lui restituer les sels minéraux nécessaires.

¹⁰⁹A propos d'abeilles, une chose que Mandeville semble ignorer est qu'il existe des abeilles vivant en très petits groupes, et qui produisent aussi du miel (certes en petites quantités). La nature est donc pluraliste pour les abeilles. Pourquoi ne le deviendrait-elle pas pour l'Homme en état de sociétalité-monde dépassée ?

Hans Jonas¹¹⁰ se trouve lourdement biaisée : c'est justement parce qu'on a, au jour le jour, le souci des siens (notamment de ses propres enfants, avant de se préoccuper des enfants en général) qu'on ne peut avoir celui de « l'environnement » ni de l'avenir, considérés en un sens général. Et si l'on s'en remet – comme le conseille Jonas – à l'éthique des élites, elle sera également partagée, et plus on s'élèvera dans l'échelle sociale et internationale des responsabilités, et plus le souci « apparent » ne sera plus celui de sa propre famille ou de son groupe ethnique, mais celui d'une idéalité, d'une entité effectivement déréalisée –l'humanité- dont on ne se sentira solidaire que de façon abstraite ou bureaucratique, au nom d'un humanisme d'autant plus creux qu'il ne sera pas ressenti comme exigence vitale, mais seulement comme conséquence d'un raisonnement.

On critiquera dans le même registre le rôle salvateur attribué à la peur par Hans Jonas. Comme nous avons pu le voir au cours des dernières décennies, la peur collective choisit toujours un objet sans rapport direct avec le problème engageant notre responsabilité collective. Ainsi la peur du sida a-t-elle surtout mis en cause la sexualité, et assez peu le système de traitement industriel du sang ; la panique de la maladie de la vache folle n'a pratiquement rien changé au degré de technicité de l'agro-alimentaire ; la peur du terroriste permet de ne pas questionner l'inquiétude générale qu'induit de la norme de comportement post-moderne pour la majorité de l'humanité ; la peur de l'immigration détourne l'attention du problème de la distribution mondiale des

¹¹⁰Hans Jonas, *Le principe de responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique* (1979) Editions du cerf, Paris, 1991.

emplois et des ressources ; la peur du nucléaire n'a que très peu contribué à la recherche de nouvelles sources et usages de l'énergie ; même la crainte plus pragmatique du manque prévisible de pétrole suscite autant de réactions dangereuses (comme la vogue des agro-carburants) que l'incapacité d'envisager d'autres façons de se déplacer et de se chauffer ; la peur du changement climatique ne freine aucunement la surchauffe des économies américaine, chinoise, brésilienne ou indienne, et en tout cas bien moins que les effets de l'endettement immobilier ; elle ne modère en rien la fébrile recherche de pétrole de plus en plus loin et profond, et de façon toujours plus conflictuelle et polluante –comme dans la technique de fracturation visant les schistes bitumineux.

L'effet garanti de la peur est en revanche de contribuer à culpabiliser les personnes, dans le registre traditionnel de la « peur d'avoir péché », ce qui ramène le combat raisonnable contre les dangers technologiques et productivistes aux anciens discours gnostiques et eschatologiques sur la damnation¹¹¹. Or ceux-ci, on le sait, n'ont jamais contribué efficacement à la résorption de problèmes pratiques urgents. Ils ont plutôt conduit à désigner des boucs émissaires et à précipiter les foules fanatisées dans des drames épouvantables. C'est la raison pour laquelle, il nous faut commencer par distinguer l'objet de la morale classique, qui porte sur les choix

¹¹¹Et chacun d'attendre la fin du monde en 2012 (désormais dépassée, depuis le jour de Noël 2012 ! En 2018, aucune fin du monde officiel prévisible, et pourtant nous n'en avons jamais été aussi proches, et le silence feutré des élites est plus inquiétante que le bavardage millénariste. En 2020, l'inquiétude, enfin, se généralise publiquement mais, de manière prévisible, se traduit en excitations paradoxales.)

concernant le prochain, domaine souvent au fond assez bien traité par la religion et le droit, et l'objet d'une « morale anthropique », concernant « le mal absolu » dont l'humanité peut se rendre coupable en tant que « résumé de l'espèce », et qui n'a plus rien à voir avec une addition de choix individuels ou familiers pour le bien ou le mal, choix qui ne peuvent être que paradoxaux. Le mal absolu ne peut pas être traité en rendant « bon » chaque individu de l'espèce, mais en faisant en sorte que le bien pour lui, corresponde au bien le plus collectif, ce qui est une gageure¹¹².

Nous nous trouvons alors, il faut bien le reconnaître, devant une difficulté majeure, car si nous ne pouvons guère nous appuyer sur la critique des comportements individuels, comment être sûrs de pouvoir traiter les questions collectives, alors qu'à l'évidence certains aspects de notre propension à la nuisance sont des amplifications, des mutualisations de tendances proprement individuelles, comme la fascination pour le pouvoir sur autrui, ou pour l'enrichissement maximum ? Comment découvrir la clef du problème ?

Il faut sans doute répondre d'abord à d'autres questions : comment se forme le « mal absolu » ? Comment s'engage-t-on, en dépit d'une grande variété de choix interpersonnels dans une spirale qui nous conduit à affirmer collectivement une destinée d'espèce meurtrière et suicidante ? Si nous appelons « mal absolu », la propension de l'humanité à détruire la vie sur terre, la racine pourrait en être adéquatement décrite comme ce

¹¹² Ce seul fait devrait rassurer ceux qui, comme Mathieu Blesson dans sa thèse sur la psychanalyse, l'écologisme et la religion, craint un retour en force de cette dernière grâce à l'exploitation du thème de la protection de la nature.

qui, en l'homme, le pousse irrémédiablement dans cette direction. Or cette racine semble constituée de trois « brins » étroitement tressés :

-d'une part une tendance à désirer toujours plus et mieux pour chacun et pour tous (mais aussi contre et au dessus d'autrui, ne serait-ce que pour « être reconnus»), tendance autorisée par l'immersion de l'espèce dans une culture déployant un imaginaire infini grâce à l'outillage discursif et sa fonction immémoriale de « rassembleur en masse ».

-d'autre part, une surpuissance technologique permettant de réaliser une proportion croissante de ces désirs, et d'induire de nouveaux désirs, en spéculant sans cesse sur tous les genres de possibles imaginables. La capacité du symbolisme ayant été multipliée par la numération abstraite, désignée déjà par Aristote comme source de la folie de l'accumulation vers l'infini, puis encore accélérée par l'informatique.

-Enfin, un épanouissement démographique qui profite de cette puissance et sert de base à une démultiplication des désirs et de leur réalisation. ¹¹³

Or ces tendances, ces passions à grand effet collectif, ne sont pas en soi et nécessairement des maux. C'est la

¹¹³Ceci peut sembler proche d'une définition de l'Histoire humaine selon Bernard Stiegler qui y voit l'action combinée de la biogenèse, de la sociogenèse et de la technogenèse. Mais Stiegler impute les dérèglements actuels à cette dernière seule, ce qui le conduit ou sous-estimer la destinée que nous nous employons à nous donner depuis des millions d'années et que « l'accélération » actuelle vient couronner. Cette destinée imbrique rétroactivement des séquences instinctuelles, des niveaux démographiques et des organisations auto-répliquantes : les trois aspects échappent au contrôle conscient et c'est une erreur « volontariste » de croire que la technologie est un levier incarnant à la fois nos erreurs et nos possibilités de correction.

synergie unifiant ces trois éléments qui semble orienter l'espèce vers un destin au mieux dangereux et au pire fatal, bien que chaque élément pris à part possède aussi sa propre pente au déséquilibre. Ainsi la population humaine, comme n'importe quelle population vivante, tend-t-elle à l'accroissement naturel tant qu'elle n'a pas rencontré l'impossibilité de le faire. La puissance technologique progresse elle-même toujours, dans l'enchaînement irréversible des découvertes et des applications. Quant à la fuite « vers le haut » de l'esprit humain, elle ne peut s'arrêter, car elle seule nous donne l'impression d'échapper à la fatalité d'une fixation et d'une réification dans les mots, ces formes abstraites et mortes que nous donnons aux « choses » et aux « êtres », ces catégories découpées dans le continuum vivant réel.

Il ne faut pas chercher ici à introduire une vision lénifiante. Il semble que chacun de ces facteurs soit au fond irrépressible, même si on peut en envisager des ralentissements, des amodiations, voire des blocages. Par exemple, il me semble insuffisant de vouloir rassurer l'opinion en montrant que tel régime d'éducation a pour effet d'abaisser automatiquement et indéfiniment le nombre d'enfants par femme. Il est certes souhaitable et possible que des femmes échappent au destin servile de « pondeuses », et qu'une société moderne leur permette de désirer leurs enfants. Mais ne nous leurrions pas sur ce point : un désir non bridé ne conduit pas à vouloir systématiquement réduire le seuil de fécondité à moins de deux enfants par femme¹¹⁴.

¹¹⁴Dans un pays comme la France qui connaît une espérance de vie très élevée à la naissance, un taux de fécondité d'1,92 suffit pour voir la population augmenter de 360 000 personnes en un an. (Lucile Richet-Mastin, « Bilan démographique 2005 », *INSEE Première*, n

Si un tel désir se manifestait statistiquement (et nous en doutons malgré les acrobaties des sociologues et des démographes sur le sujet), il se situerait plutôt entre deux et trois, en dépit de toutes les variations « culturelles » parfois considérables au dessus ou au dessous¹¹⁵. Ce qui implique -tant que les conditions sanitaires et alimentaires le permettent- la poursuite - même lente - de la croissance de la population humaine, le cap des huit milliards étant probablement franchi avant 2030¹¹⁶.

Le bonheur de chacun (ou de chacune) conduit-il dès-lors fatalement au malheur de tous ? Pas nécessairement dans une perspective de conquête spatiale, si l'on admet du moins que l'hypothèse de la recherche active d'autres mondes à coloniser et à peupler n'est pas à considérer comme de la mauvaise science-fiction, mais comme une

1059, Janvier 2006.)

¹¹⁵ Les révisions 2005 et 2006 des projections établies par l'ONU, le taux de fécondité dans les 50 pays les moins développés devrait tomber vers 2050, de 4,63 à 2,5 enfants par femme, ceux des autres pays peu développés tombant à 2,05 enfants par femme. Dans les pays riches où il descend nettement au dessous, peut-on seulement parler d'effet de l'éducation et du planning familial ? On sait qu'un bas taux conduira le Japon à perdre près de 20 millions d'habitants en 20 ans : s'agit-il seulement d'une adaptation culturelle... Ou d'un ensemble de conditions décourageant les femmes d'avoir des enfants et les hommes d'aimer la sexualité ? Les Japonais, qui font l'amour moins d'une fois par mois, semblent atteints d'une léthargie sexuelle analogue à celle qui frappait les Guaranis embrigadés dans les réductions jésuites du Paraguay. Mais l'activité sexuelle ralentit *partout*, notamment dans les pays développés, tandis qu'augmentent les consommations de drogues.

¹¹⁶ Entre Octobre 2011 et Mai 2015, la population humaine a augmenté de 298 millions de personnes. A ce rythme, elle passerait même de 7 milliards trois cent millions à huit milliards 500 millions quinze ans après. (En 2018, l'augmentation sur 5 ans tourne encore autour de 250 millions).

nécessité incoercible de l'espèce. Le problème est que l'effort technique pour une émigration spatiale significative serait sans doute démesuré aux critères actuels, d'autant que les planètes habitables les plus proches sont à plusieurs dizaines d'années-lumière (à supposer qu'elles ne soient pas déjà habitées !).

De toute façon, si c'est dans sa poussée populationnelle que l'espèce humaine est « mauvaise », alors –comme l'observait Malthus - elle partage ce défaut avec *toutes* les espèces vivantes ! Encore que, lorsque les limites de la boîte de Pétri sont atteintes et les ressources épuisées, il existe nombre d'espèces de bactéries qui savent se mettre en état d'attente, figeant leur propre développement sous la forme de la sporulation.¹¹⁷

De sorte que l'on est plutôt incités à admettre dans le caractère actuellement déflagrant de la population humaine la « dénaturation » d'une tendance naturelle par la surcapacité technique générant artificiellement et temporairement des conditions favorables à l'expansion. Bref, le facteur maléfique ne serait pas l'envie d'engendrer, mais l'offre de conditions incitant à le faire.

Quoi qu'il en soit, même si la tendance émergente est aujourd'hui au rapprochement - plus ou moins rapide - de l'ensemble des pays de la norme démographique « occidentale » (longévité et petite unité familiale), on ne peut guère *compter* sur une diminution de la pression démographique pour fonder un allègement du poids du peuplement humain sur la destinée du monde vivant.

Peut-on, en revanche jouer sur les deux autres facteurs :

¹¹⁷Quant aux êtres humains, très loin des bactéries, c'est une banalité pour un anthropologue de rappeler que nombreuses sont les sociétés « traditionnelles » qui savaient limiter les naissances, et assez souvent dans la conscience claire que le sort de tous en dépendait.

technologie et imaginaire désirant sans fin la reconnaissance d'un « Je » impartageable (mais néanmoins « augmentable » par l'argent et la technoscience) ? Là encore, ne nous leurrions pas~: l'impossibilité est apparemment aussi nette, bien que moins flagrante que pour la démographie.

Pout ce qui concerne la technologie, elle est devenue la condition même de l'échappée future de l'espèce vers le cosmos ou vers l'accès à des ressources inconnues. D'autre part, l'irréversibilité de l'acquisition des savoirs et des savoir-faire y est patente : à moins de la catastrophe totale elle-même, on ne voit pas ce qui pourrait empêcher de savoir ce que l'on sait déjà et d'améliorer ce savoir¹¹⁸.

On peut toujours, comme tel ancien empereur de Chine, interdire les horloges, mais il suffit de quelques siècles pour que les Chinois deviennent les fabricants de la quasi-totalité des montres (et même des – fausses – montres suisses !), et le nouvel empereur de Chine n'a aucun intérêt à bloquer les innovations provenant des investisseurs internationaux venant utiliser la surabondante main-d'œuvre chinoise. En revanche, on peut concevoir des *réorientations* de la poussée technologique en fonction des grands besoins : la pénurie d'énergie peut être l'occasion d'une floraison de techniques « écologiques » (et néanmoins « massives »).

Les constructeurs automobiles savent que s'ils ne fabriquent pas des voitures électriques crédibles, ils ne

¹¹⁸Michel Tibon-Cornillot est probablement l'auteur qui affirme avec le plus de cohérence –et de pessimisme– (au milieu d'un désert d'indifférence) le caractère de « déferlement » des techniques, auquel les tentatives de lissage de la rationalité instrumentales n'opposent que de bien faibles remparts. (Conférence sur « le déferlement technique »), Collège de Philosophie, 16 avril 2008.

pourront plus vendre de voitures du tout. Le progrès technique n'est donc pas en soi la marque fatale de notre malignité d'espèce : il est seulement fort imprudent de le laisser se déployer dans le sens de la force démultipliée¹¹⁹, d'une orgie de pouvoir pour le pouvoir.

Enfin, s'agissant justement de cette appétence à la puissance infinie (exercée y compris au détriment d'autrui et contre soi-même) que produit le couple imaginaire-symbolique dans les cultures humaines, elle est probablement « indestructible » car elle ne fait qu'amplifier jusqu'à l'absurde une tendance logée dans nos instincts sociaux de primates guerriers (sinon tueurs). Nous ne pourrions jamais nous désintéresser de ce qui représente pour nous le collectif de référence le plus total, qui est celui qui donne sens à l'implication honorable du plus petit de ses sujets. Nous resterons « éternellement » (à l'échelle de l'existence de notre espèce) fascinés par le fait que nos vies prennent sens de ce que nous nous croyons interpellés par la plus vaste possible des entités sociétales cohérentes, nation ou désormais humanité.

Nous avons besoin d'un Grand Autre pour nous sentir exister comme individus, et inversement, le Grand Sujet dans lequel nous nous identifions et qui est le moteur du

¹¹⁹ « Renvoyer l'ennemi à l'âge des cavernes » ou au « ground zero » semble un thème récurrent parmi les rodomontades ordinaires du populisme américain. Or il s'avère que c'est plus difficile qu'il ne paraît, malgré les gadgets mortels inventés par la technologie guerrière de la « encore-première économie mondiale ». En revanche, il se pourrait bien qu'une biologie d'avant-garde soit proche de pouvoir inventer des bactéries ou des virus létaux dont la propagation serait impossible à enrayer. Comme dans un roman de « fin du monde », le problème est alors de savoir quelle existence serait promise aux biologistes eux-mêmes, au fond de leur bunker.

collectif humain ne peut fonctionner sans se réfracter dans la liberté de chaque individu, sous peine de perdre la nécessaire *participation valide* de celui-ci au Tout. *En revanche, ce qui pourrait sans doute être modifié*, c'est la manière dont la culture prend en charge cette tendance immémoriale, et surtout sa propension à la rendre pathogène en en *catégorisant* les termes et les personnages, en les rendant extrêmes, cassants, en les confrontant d'une façon d'autant plus brutale qu'elle se croit logique, formelle, enfin certaine et incontestable.

Nous pouvons peut-être modérer notre propre culture en apprenant à « jouer » avec les orientations d'une passion, et à utiliser son incroyable plasticité, car elle est sensible aux différentes présentations mythiques qui lui donnent sens dans notre univers culturel. Elle peut donc changer d'objet sans diminuer son enthousiasme.

Ainsi, lorsqu'elle tend à devenir hypnose ou narcose en s'associant à des termes réels qui sont hallucinogènes et addictifs comme le jeu d'argent, la consommation, ou encore l'écran de smartphone, d'ordinateur ou de télévision, (et secondairement le tabac, l'alcool ou les stupéfiants), cette appétence rencontre une limite qui la pousse à se rétablir toujours ailleurs.

La jouissance d'un imaginaire finit par faire horreur au désir, qui se restaure en la fuyant... vers d'autres jouissances considérées nouvelles ou différentes. Dès lors, comme l'alcoolique découvrant que l'eau est délicieuse, on peut concevoir une société gorgée de gadgets, qui s'aperçoit enfin que les plaisirs d'une vie plus simple et plus autonome méritent d'organiser *massivement* la résistance culturelle au consumérisme¹²⁰.

¹²⁰Notre critique du consumérisme ne vise en rien l'abondance, mais

Il est admissible – dans une théorie du désir comparatif : avoir ce qu’a l’autre ou avoir plus que lui – qu’un idéal écologiste remplace en partie l’idéal d’accumulation dans l’optique même de valeurs de compétition et de domination ! Après les fictions de la valeur-circulation, de la valeur d’usage et de la valeur-travail (selon Ricardo), nous pouvons fort bien inventer la valeur-joie-de-vivre, la valeur-nature. Certains auteurs de science-fiction ont pu décrire des sociétés où le prestige social est associé à la vertu écologique. Le bien qui y prouve la supériorité n’est plus la grosse automobile ou la quantité de béton possédée, mais plutôt l’autonomie de la maison, la petite éolienne, le panneau solaire et la bicyclette. Il n’y a pas de raison de penser cela utopique quand on voit qu’aujourd’hui même les Français les plus riches vivant à Paris (et curieusement étiquetés Bobos), sont ceux qui possèdent le moins de voitures, circulent en vélo, et habitent de vieilles demeures (au prix exorbitant) dont ils ont déparé les cours pour en faire des potagers¹²¹.

plutôt la contrainte pour faire « travailler » le consommateur sans répit, (comme pour faire durer la catégorie de travail bien au-delà de sa mort dans le système productif informatisé et robotisé) en organisant la multiplication de gadgets inutiles et la rapide obsolescence des biens, et surtout en canalisant leur disponibilité, de fait réservée aux systèmes de distribution. Le jour où une grève affecte la distribution des produits frais, le consommateur peut se rendre compte de son absolue dépendance envers la grande institution. C’est cette dépendance qu’il faut limiter.

¹²¹Même le couple Obama s’y était mis dans le parc de la Maison Blanche ! (ce qui n’était pas sans rappeler la bergerie du petit Trianon où Marie Antoinette jouait à la paysanne innocente, peu de temps avant qu’on ne lui tranchât le cou). *(Cette note, rédigée en 2012, comportait, hélas, un aspect prémonitoire : les assassinats de masse commis en 2015 par quelques jeunes banlieusards hystériques*

Même en faisant la part de la duplicité sociologique de personnes fortunées qui ne peuvent vivre leur rêve bucolique à la Marie-Antoinette *que parce qu'ils dirigent par ailleurs le processus de destruction économique du monde*, il reste que le rêve des classes dirigeantes ayant changé, toute la société est conduite à s'interroger sur le sien (quand bien même on éructe de haine populiste identitaire contre le « bourgeois bohème »). C'est une prémisse, parmi tous les signes de la crise profonde de *l'esprit du capitalisme*.

Toutefois, dira-t-on, le désir n'est pas seulement désir d'un bien, et donc possibilité de reconnaissance d'un autre bien, alternatif et concurrent – comme le bien « écologique » : c'est aussi l'envie la plus cruelle de nuire, de détruire, ou de vouer autrui, par vengeance désespérée, à la torture permanente. Il faut donc tenir compte du *rôle de la haine* – toujours présente dans le fait même du désir -, car elle rassemble les êtres humains (ou ceux qui prétendent en « être » en s'assurant de leur supériorité salvatrice sur les prochains) en armées impitoyables contre d'autres, pour les tuer ou leur prendre ce qu'ils ont (et parfois même ce qu'ils n'ont pas), ou plus communément, pour s'installer ensemble dans un mode d'existence *fondé sur le mépris des autres et la récusation rationnelle de leur liberté*¹²².

sous couvert d'islamisme visaient très explicitement ce monde « bourgeois-bohème » piégé dans le luxe parisien et la bonne conscience hautaine mais innocente des « valeurs » postmodernes. Demain, les « écoquartiers » bâtis partout sur la destruction des refuges des Pauvres connaîtront possiblement des drames analogues.)

¹²²Exemple d'outrances auxquelles conduit la haine ordinaire : lors d'un banal accident de circulation à Jérusalem, deux enfants et deux adultes palestiniens sont écrasés contre un mur. Dans un café voisin

Il faut ici pleinement assumer la découverte freudienne, dont l'enjeu est décisif parce qu'elle explique l'origine individuelle du « Mal », y compris de ses combinaisons collectives : le plaisir pris à la domination et à la destruction, même retournées contre soi au nom du collectif « raisonnable » a pour *double source* la rage que chacun ressent encore à être définitivement séparé d'un monde maternant par la parole, par le dire, mais aussi la croyance intime qu'en se vengeant, en punissant, en sacrifiant, l'on retrouve quelque chose de la continuité perdue. Le plaisir pris à la négation d'autrui nous rassure comme une planche de salut.

La haine est un phénomène central dans la culture humaine, mais elle traduit simplement la frustration que cette culture crée en nous –en tant qu'enfants surtout- en nous séparant de nos « continuités » naturelles, notamment dans le cocon familial. Construite et cristallisée dans l'enfance, cette haine y prend nécessairement des traits absolutistes : la suppression d'autrui y est requise, parce que le tout petit, confronté à l'alternative en « tout ou rien » de sa propre reconnaissance (un penchant aggravé par le tranchant du symbolisme), ne saurait déjà penser à des accommodements, à des sanctions mesurées ou « bénignes ». Qui a observé ses propres enfants ne peut que constater cette difficulté insurmontable au partage : même équitable, celui-ci ne revient-il pas, en coupant en deux notre objet, à faire de nous-mêmes des moitiés d'hommes ? La répartition la plus juste n'est donc pour

deux ex- pieds-noirs ayant fait leur alya commentent la chose en haussant les épaules : les morts et les blessés ne sont *que* des « bougnoules ». Hélas, on peut imaginer des propos aussi déshumanisés dans l'autre sens.

les Humains que pis-aller, la seule solution satisfaisante pour le Sujet étant de garantir sa propre entièreté en niant absolument l'autre.

C'est avec pour seule cause cette innocence et cette entièreté, que la cruauté s'avance au-delà de la mort, pour s'assurer d'une suppression sans retour ; la torture et la suppression de soi sont promues – sur un mode dit masochiste – pour éviter l'insupportable angoisse d'être, en miroir, supprimé d'un mot par l'Autre-gestionnaire, objet de ma haine et de mon amour. Cette terrible et tragique dialectique des cauchemars, que tout adulte humain porte parce qu'il ne peut supprimer totalement l'enfant en lui, infeste aussi les collectifs et y imprime, par contagion, par résonance, des effets constants, impossibles à oublier ou à négliger.

Mais, aussi indéracinable et chronique que puisse être la haine, il faut admettre ici – quelque peu cyniquement – qu'elle s'adresse presque toujours à l'humain lui-même et non au monde. La haine la plus pure produit par exemple la « bombe à neutrons propre » qui épargne la nature¹²³, laquelle reviendrait alors, intacte et entière, au survivant.

La haine ne devient donc vraiment dangereuse pour la vie en général que lorsque les « dégâts collatéraux » sont trop importants, ou dans le cas où, se retournant contre

¹²³Au moins dans le fantasme, car cette bombe thermonucléaire tactique – officiellement éliminée des stocks – n'est ni aussi « propre » ni aussi immédiatement efficace que la rumeur populaire l'a prétendu. Le fantasme est puissant en lui-même : le milieu des « traders » n'a-t-il pas coutume de nommer « bombe à neutrons » la pratique spéculative découlant des Hedge Funds, et visant à titriser les dettes ? (Probablement parce qu'elles ruinent les gens tout en laissant intact le parc de biens immobiliers).

son auteur – étendu à l’humanité entière – elle vise un suicide collectif entraînant la Nature dans sa propre disparition.

Par ailleurs, le suicide du Tous-ensemble n’est pas seulement – et souvent pas du tout – l’effet d’une haine, même celle relevant d’une supposée détestation de soi. Dans le cas de la « dérive culturelle », il n’est que la conséquence ultime de la répétition d’un même mécanisme, celui de la culture dans sa destinée d’entification, de totalisation et de catégorisation. En effet, si la culture ne s’avère pas capable de ruser vis-à-vis de sa propre tendance à chosifier, à totaliser, à discriminer et à « catachrétiser »¹²⁴, elle se destine inmanquablement à déterminer sous ces actes *absolument tout ce qui lui tombe « sous le sens »*.

Or, lorsque toute la nature est tombée sous cette emprise et a subi cette transfiguration « symbolique », et lorsque le système de symbolisation le plus puissant a conquis toutes les différences, toutes les extériorités, toutes les hostilités, il lui reste encore à définir le sujet lui-même de la culture. Il croit y parvenir par le biais de l’objectivation scientifique et technique et son incidence rétroactive sur le sujet de la science, comme l’avait bien vu Jacques Lacan.

Or, en s’objectivant soi-même en tant que « processus de pensée », la culture scientifiçisée, c’est-à-dire rendue à

¹²⁴ La catachrèse est une opération par laquelle chaque locuteur *oublie* l’origine métaphorique d’un mot pour ne retenir que son sens usité actuellement. Ainsi du mot « société » qui désigna l’union des citoyens et de leurs alliés non citoyens (compagnons), puis n’importe quelle sorte de groupement de fréquentation, tend-t-elle aujourd’hui à n’évoquer que la société globale en général, voire LA société-monde (notamment dans les discours du président Obama).

une certaine extrémité, ne peut que supprimer tout résidu d'humanité, et comme ce « résidu » tient à la vie elle-même, on doit se demander –avec le plus grand sérieux– si ce fait n'implique pas la destruction de celle-ci. C'est sans doute ce qui inspira encore Freud lorsqu'il déploya son concept de « thanatos » qui, non seulement fait pendant à l'amour (« Eros »), mais cherche surtout à supprimer ce dernier, fût-ce son expression dans la haine. C'est pourquoi cette dernière, qui effraie tant la bonne conscience morale universelle, est sans doute moins à craindre – en dehors d'explosions guerrières – que la froide passion d'anéantir l'affect et la spontanéité, à commencer par la sexualité, incontrôlable par les symboles, et ceux du « genre » moins que tout autre.

Il faut en outre prendre en compte deux traits de la haine : d'une part, elle se sublime en manifestations symboliques (art ou sport, créativité intellectuelle, etc.), et d'autre part elle peut aussi nourrir une indignation contre ses propres penchants à la destruction !

Quant aux séductions par la transposition symbolique, il ne s'agit, on en conviendra, que de palliatifs, pour autant que, lorsqu'on approche de la synthèse de tous les Collectifs à visée universelle, on peut supposer que doit l'emporter le régime de haine le mieux compatible avec cet état, et qu'il sera celui de l'épuisement des autres possibilités – trop anarchiques –, du dépassement des variances superficielles. Ainsi, peut-on imaginer que la technobureaucratie, anesthésiant la grande masse par la « juste mesure sociétale » est bien davantage capable de réaliser l'idéal le plus mortifère que tout autre régime encore chargé d'énergies disparates et personnelles.

En réalité, il est et sera toujours possible de faire *circuler* la haine, d'en sublimer les objets et d'en

modérer les flux, tout comme c'est possible pour les autres aspects du désir. Le vidage très rapide des idéalismes soviétiques à la fin du XXe siècle est l'un des exemples les plus convaincants de la capacité humaine à changer de cap radicalement et presque subitement (pas nécessairement vers le mieux, certes !); de même, est étonnante la variabilité des majorités d'opinions devant des signes infinitésimaux venant prendre la place d'un signifiant majeur¹²⁵ de l'engouement amoureux ou de l'obstacle rédhibitoire.

Quant au simple palliatif, le dispositif rusant avec la haine, il n'est pas non plus à négliger. La destinée de la haine peut être le meurtre et le suicide, mais aussi sa dérivation plus ou moins bénigne sous forme de joute conversationnelle¹²⁶. L'avantage est, ici, double : une agonie « douce » peut à la fois satisfaire un désir de domination ou de punition et, en atténuant considérablement les sanctions, donner à croire que l'on a enfin –pour un temps donné- retrouvé l'immersion matricielle dont s'était cru définitivement orphelin. On apprend à tolérer –voire à aimer- l'ambivalence entre la dispute et l'entente.

Enfin, au-delà même de l'ambivalence amour-haine, il

¹²⁵ C'est flagrant, début 2013 en France, où les sondages indiquent une chute vertigineuse et rapide des opinions favorables au gouvernement socialiste de m. Hollande, alors que la majorité présidentielle était plus nette et confortable que celle de m. Sarkozy.

¹²⁶ A l'inverse, la controverse pacifique peut prélude à la haine, comme ce fut le cas pour les disputes organisées pour convertir les juifs d'Espagne au XIII e siècle et qui évoluèrent lentement en quasi-procès, suivis d'autodafés, et enfin d'expulsions massives et de chasse aux « faux chrétiens ». (Lire entre autres sur ce point : Ricardo Calimani, *L'errance juive, I, La dispersion, l'exil, la survie*, Diderot éditions, Paris, 1996 (1987 pour l'édition italienne).

doit être admis que la passion insatiable pour l'être, entraînée par l'aliénation culturelle dans le Sujet, a pour contrepartie résiduelle une aptitude à la joie (l'opposé de la jouissance plutôt léthargique) ancrée dans le Familier : sans ce point d'appui, même minimal, tout le reste serait vain ; mais avec lui, au fond, tout demeure possible, car il existe toujours un point d'évanouissement de la quête acharnée pour la complétude, un point d'aphanisis du Sujet et de contentement corrélatif, un moment de poésie où la « paix du soir » remplace tous les combats pour la domination et le surplomb.

Même si toutes les « solutions » palliatives ou rusées seront toujours limitées dans le temps – étant donné la structure indestructible du désir d'être et de sa frustration terrible- nous choisissons donc ici d'éluder systématiquement l'option meurtre-suicide qui s'auto-éteint de toute façon – pour considérer la reconnaissance mutuelle, même au travers (ou au dessous) des conflictualités les plus sanglantes et les plus durables¹²⁷.

Nous pouvons du même coup admettre que le rôle de la haine dans la nocivité radicale de l'Humain n'est, en dernière analyse, que secondaire et instrumental : elle ne fait qu'ajouter un peu d'énergie à une orientation qui ne lui doit pas, au fond, son caractère fatal.

Et puis – ce sera l'argument décisif – dans le cas où

¹²⁷Nous rejoignons ici Jean Baechler, qui considère que l'explosion de haine raciste fut, dans l'Histoire, partie prenante d'une « grande parenthèse », certes atroce et macabre, mais qui n'a pu occulter au-delà de quelques dizaines d'années le véritable débat dont elle avait jailli, comme une crise de folie meurtrière (*La grande parenthèse, 1914-1991*, Calmann-Lévy, Paris, 1994). Le vrai débat sous-jacent aux démenées criminelles de l'époque opposait en réalité la théorie libérale à celle des régimes autoritaires, opposition dont nous posons qu'elle est en fait de nature quasi-religieuse et psychanalytique.

telle expression de la passion collective mortifère ne pourrait ni se sublimer en se « symbolisant », ni s'adoucir, ni changer d'objet, ni – tout simplement – s'oublier elle-même, nous pouvons toujours encore *la modérer en l'obligeant à se confronter à d'autres passions aussi puissantes.*

Par exemple, supposons que la fascination par la totalité mondiale fasse couple avec l'idéal ultralibéral, de « l'individu-isolé-rationnel », nous pouvons tenter d'en ralentir les ravages certains par la prise en considération d'un amour du monde familier et de la Nature. Ces deux objets entrent en effet en contradiction avec la folie (fétichisée sous le symbole « argent ») de l'amplification sans limite, cette quête de perfection mortelle qui s'ignore et qui n'est qu'effet d'une Imago infantile alliée à un Surmoi toujours plus féroce, et peuvent constituer des « rocs » contre laquelle se briseront ses élans les plus démentiels¹²⁸.

La négation de la pluralité, cause de la catastrophe écologique et humaine

Chacune des grandes forces actives – et positives – de la nature et de la culture humaines pousse éventuellement à la fragilisation de la vie, mais c'est *seulement* leur emboîtement qui donne à la résultante de leurs poussées une convergence et une inertie impressionnantes, à l'évidence, pleines de périls d'amplitude réellement globale.

Dans cette perspective, le caractère possiblement fatal

¹²⁸ Il va sans dire qu'ils peuvent aussi se changer, vite ou plus lentement, en nouveaux foyers d'une quête d'absolu, et donc en moteurs d'une destructivité.

de l'existence humaine à la surface de la planète semble plutôt lié à sa rapide condensation sur un mode unique, à la rigidité des articulations liant ses tendances en une seule direction, et à l'effet de rétroaction positive, amplificatrice, qui en découle, entre les trois « étages » de la réalité anthropologique actuelle : une population qui demande à croître, une multitude d'individus et de groupes qui exigent la satisfaction monétaire de besoins comparés non comblés, et une technologie qui semble pouvoir les satisfaire rapidement et sans limite.

Ce tressage des destinées dans une même direction dangereuse pour tous incite à réfléchir non seulement sur la façon dont les trois forces en question (démographie, technique, valeur) interagissent et se captivent l'une l'autre, mais *sur le mécanisme plus général de la condensation des structures culturelles humaines*. Rappelons à ce propos que l'Histoire, au-delà des successions de formations impériales et de vastes ensembles de civilisations, manifeste souvent *un lien fort* entre l'absence de pluralité dans le modèle socio-économique et la précipitation de la multitude humaine dans les directions périlleuses¹²⁹.

C'est évident pour les effondrements de sociétés analysés par Jared Diamond¹³⁰ : les Vikings du Groenland sont morts de faim et de froid parce qu'ils n'ont pas su, en plusieurs siècles de côtoiement, utiliser les techniques de chasse des Inuit, leurs ennemis supposés absolus ; les élites Mayas ont fait chuter leur

¹²⁹Le thème des paragraphes suivants a inspiré la déclaration d'intention du séminaire organisé par Denis Duclos et Fabrice Flippe sur le développement durable, à l'Institut National des Télécommunications (2006-2008).

¹³⁰Op.cit.

civilisation parce qu'elles renforçaient la surexploitation de leurs ressources par un « égoïsme de classe » aveugle, indifférent aux destructions en cours. Les Aztèques Mexicas dominaient un grand nombre de peuples tributaires avec un tel mépris que les Espagnols purent conquérir leur empire en s'appuyant sur ces derniers. Selon plusieurs modèles, il se serait nécessairement écroulé en quelques siècles tout au plus, à cause de la surexploitation de l'agriculture lacustre (chinampas) mais surtout de la razzia permanente exercée sur les périphéries sylvestres pauvres en protéines.

Les habitants successifs des zones semi-désertiques du sud ouest américain (Anasazis, Hohokams, Mogollons) se sont laissé surprendre par des sècheresses imprévisibles, leurs sociétés très hiérarchisées outrepassant régulièrement pour se maintenir les capacités des sites et produisant sur le long terme une usure irréversible des sols.

Plus récemment, les catastrophes sociétales qui peuvent superficiellement apparaître comme découlant de conflits absurdes, sont souvent induites par l'absence de diversité : en Haïti, c'est l'économie d'esclavage intensif au XVIIe siècle qui a provoqué à la fois un fort excédent démographique et une cristallisation entre morcèlement des jardins créoles et continuation de la logique plantationnaire : cette société tragiquement mal fondée n'a jamais pu enrayer sa longue agonie, pratiquement due au déboisement et à la stérilisation de ses terres.

S'agissant du Rwanda, il est moins connu que le drame génocidaire du printemps 1994 a eu pour cause cachée un excédent démographique lié à une exploitation intensive des sols. Alors que c'est bien l'homogénéité de traditions rigides qui a favorisé la situation catastrophique, c'est

dans l'illusion *ad hoc* d'une différence ethnique entre Tutsis et Hutus que la haine s'est inventée des motifs pour déclencher le massacre. Le but réel des tueurs s'est pourtant parfois dévoilé : « libérer » des ressources pour les générations futures¹³¹.

¹³¹ C'est frappant à la lecture – terrible – des témoignages donnés par les tueurs eux-mêmes : ils ont vécu la « chasse dans les marécages » (où se cachaient les Tutsis) comme une période économique faste, où le « travail » (la tuerie et le pillage) était beaucoup plus facile et moins épuisant que la récolte ordinaire. Ils se souviennent aussi de cette période comme un temps de déculpabilisation totale, les victimes étant alors simplement considérées comme une espèce animale envahissante. Il ne faut pas y voir du « cynisme », mais un mécanisme réel de substitution d'une morale à une autre. L'aspect absolument horrible de cette substitution (qui explique aussi la simple possibilité pour les SS gardiens d'Auschwitz de continuer à mener une vie de famille entre deux exterminations) tient au dévoilement du caractère socialement relatif des constructions éthiques, trait que nous tendons à oublier en nous croyant auteurs de nos propres normes. C'est d'ailleurs là un point rendant manifeste une erreur des expériences de Milgram : ce n'est pas tant en effet la soumission à l'autorité qui est cause des crimes les plus grands, que la simple existence d'une norme servant de repère unique. Cette norme est basée sur une métaphore collective : si celle-ci fait de tous les Humains des semblables, il n'y a pas de possibilité pour le passage impuni au meurtre de masse. Mais si, par un effet historique particulier, on peut simplement attribuer à certains Humains une activité purement étrangère, hostile ou nuisible, la métaphore de l'éradication purificatrice peut alors s'installer, et cela sans aucun remords, même *a posteriori*. Ainsi, dans le cas de la quasi-totalité des Hutus massacreurs, il ne faut pas croire que le rétablissement postérieur des valeurs « humanistes » change quoi que ce soit à leur perception rétroactive de la période fatale : *ils ne peuvent que la revivre avec les valeurs qui l'imprégnaient au présent*. La seule possibilité qui leur reste pour considérer la rationalité des jugements et des sanctions est de reconnaître une dissonance cognitive entre le présent et le passé : ce dernier apparaît alors comme un temps parfaitement incongru, une

Sans parler d'une Australie contemporaine en pleine crise écologique, et pourtant incapable d'assumer collectivement que son unique mode de vie « moderne » fondé sur l'abus général des ressources en eau douce est responsable d'une désertification rapide et probablement irréversible. A l'échelle du monde, le ravage en cours depuis quelques centaines d'années est lui-même étroitement associé au principe de l'exploitation de la nature selon l'unique critère de la puissance technique, associé irrémédiablement au même rêve de jouissance puérule¹³². Portés depuis le XVIe siècle par la fièvre de

sorte de stase temporelle.

Exiger de ces sujets un « repentir » serait aussi absurde que de demander aux participants de Fatima d'avouer qu'ils ont vécu une hallucination collective. Il serait tout aussi naïf de penser que l'antisémitisme a disparu de l'Allemagne post-hitlérienne ou de la France postchrétienne, ou que le mussolinisme s'est éteint en Italie post-berlusconienne. Le seul rempart aux monstruosité culturelles est la forte présence de cultures résolument alternatives, et donc de métaphores absolument contraires, au sein même des ensembles nationaux : tant que ceux-ci demeurent ouverts et disparates, bref, pluriels, la condensation monstrueuse peut être tenue à distance. Mais si, par un hasard malheureux, ces ensembles devaient se refermer sur des perceptions homogènes, nous verrions immédiatement se dissoudre les sentiments aptes à contenir leurs effets. Et si nous voulions en demeurer indemnes, il nous faudrait sans doute émigrer, la puissance persuasive des normes sociétales étant toujours bien supérieure à nos capacités de résistance morale. Mille preuves inavouables –mais néanmoins avouées- peuvent en être trouvées encore aujourd'hui parmi les témoins des périodes sombres : que ce soit parmi les humanistes ayant subi l'intoxication anti-dreyfusarde, que parmi les Résistants... antisémites, ou encore parmi les juifs ayant dû, pour survivre, « assumer » un aspect des propagandes destinées à les persécuter.

¹³² Encore une fois la « jouissance » est le contraire de la « joie » : la première est représentation construite, laborieuse, de la domination

l'enrichissement (pensée unique s'il en fût), les Occidentaux ont sillonné toute la planète pour lui extorquer- en tuant au travail des millions de leurs semblables asservis ou libres - des métaux peu utiles comme l'or, des poisons comme le sucre ou le tabac, des ingrédients culinaires sans valeur nutritive comme les épices ou des excitants comme le café¹³³.

Puis, c'est dans le cadre de l'économie-monde ainsi bâtie, que les hommes modernes ont commencé à retourner franchement leur saccage contre eux-mêmes. La confrontation des êtres humains à la possibilité réelle de leur propre disparition comme espèce et de l'agression générale des phénomènes biologiques s'est déployée au cours des douze dernières décades en trois étapes principales, chacune caractérisées par une *formule d'obsession dominante* :

-1. La réalisation des premiers grands systèmes techno-industriels intégrés, fondés sur l'application directe de la science, dans ce que Toynbee a, le premier, appelé « la postmodernité » (à partir de la fin du XIXe siècle)

-2. La mise en œuvre guerrière de ces systèmes dans les deux guerres mondiales du XXe siècle (dont les meilleurs historiens pensent qu'elles ne font qu'une). Ces conflits – inouïs dans l'Histoire humaine mais de ce fait même rendus insignifiants par leur inévitable oubli- ont été marqués par *l'acharnement à faire prévaloir l'empire d'un peuple, sous hégémonie monoculturelle* en utilisant

imaginaire sur soi d'un objet – qui est en fin de compte autrui –, alors que la seconde est intransitive. *Elle n'a pas d'objet*. Elle n'est pas même constat d'un état de contentement, mais pur vécu instantané.

¹³³Il est vrai qu'ils ont aussi, sans le vouloir, découvert la pomme de terre, le maïs et la tomate qui ont ensuite bénéficié au monde entier.

les ressources techniques les plus destructrices, de plus en plus tournées contre les populations civiles.

Au delà même des différences affichées entre leurs protagonistes (allemands, japonais, russes, français, anglais, américains), ces guerres peuvent se résumer par la volonté d'Etats-nations de l'emporter – dans la paix comme dans la guerre – par *la seule combinaison taylorienne homme-machine la plus efficace dans un modèle national de discipline*. En effet, l'idéal convulsif de l'empire moderne a été – est toujours – de montrer que l'homme est un serveur de la grande machinerie, ou mieux son appendice, sous le prétexte constant que la machine doit servir l'homme *en réglant ses rapports à sa place et sans souffrance*.

Il n'est pas interdit de penser, en se rappelant la découverte freudienne, que cette étrange affection universelle pour la machine régulatrice des différences soit en rapport direct avec *la récusation par l'enfant de la liberté de l'adulte*, et la sourde volonté infantile résidant encore *dans l'adulte* de castrer ce dernier au moyen d'une règle unissant tous les enfants par le meurtre du père. Ce denier a en effet l'inconvénient, étant toujours « incertus », de *devoir être symbolisé*, c'est-à-dire proposé en un pacte où il « serait » *l'égal* de la mère « certa ». L'acceptation de ce pacte, parce qu'il est toujours à la fois libre et un devoir, fait de la *métaphore paternelle* un obstacle toujours irritant à la jouissance du monde. La vie humaine telle qu'elle se parle entre les Humains se déchire alors toujours entre un réel qui *se voit*, un imaginaire qui *s'envisage* et un symbolique qui *se doit* (au double sens de devoir et de dette).

Quelle meilleure image, alors, d'un monde où la libre sexualité adulte est arasée -avec son devoir de

réciprocité-, que celle d'une machine universelle et asexuée réglant tout sans arbitrage personnel, « portant » chacun comme une mère immense ? Formant *pour tous* la même image rassurante de fonctionnement régulier, la métaphore mécaniste est, en tout cas, encore partagée par des milliards de personnes, même lorsque beaucoup sont par ailleurs conscientes de la folie qu'elle traduit. Elle demeure encore au centre de ce modèle de société, même lorsqu'il s'agit d'envisager un virage à l'écologie.

-3. Au milieu du siècle dernier, la menace thermonucléaire a été organisée par quelques maîtres du monde en fausse controverse et en vraie connivence (la « guerre froide », arnaque qui était plutôt une paix chaude), au nom du bon régime valable pour l'humanité entière. Elle a finalement transformé la raison militaire en crime potentiel contre l'humanité et contre la vie, *mais* avant d'en arriver à une réaction d'horreur viscérale de la part de la grande majorité des hommes, elle incarne l'idéal de la toute puissance *par la capacité de destruction complète, immédiate et prolongée*. Face à l'indicible de la possibilité concrète de l'hiver nucléaire, il s'est produit une nouvelle sorte de « castration » du genre humain comme tel. En ce sens, on se demandera si l'interdit découlant de l'équilibre de la terreur n'est pas une forme du coup d'arrêt à l'agressivité humaine.

Bien entendu, l'idée d'une domination technologique positive a survécu au principe de la « destruction mutuellement assurée » (MAD), et s'est même rétablie dans la lente transformation de ce dernier en prévalence actuelle de la seule volonté américaine (permise par son avance – toujours précaire – dans le bouclier anti-missiles et sa variante spatiale anti-MIRV). Mais au delà de cette promesse de durée -au sein d'une *pax americana*

prolongée et étendue (encore défendue par Barack Obama)- l'espérance secrète d'une « fin » est entretenue dans un renouvellement de la course aux armements. La panoplie nucléaire, active bien que rationalisée hors d'une course absurde aux armements, se complète de capacités de destruction biologique visant essentiellement l'Homme, mais peut aussi détruire durablement des ressources animales ou végétales sur des échelles gigantesques.

-4. Cependant, depuis une trentaine d'années, c'est, indépendamment de toute agressivité guerrière, la seule vitalité de l'espèce – au fond facteur ultime et irréductible de la pression de consommation et de pollution exercée sur la planète par les activités humaines dans le cadre d'un même « libéralisme universel » – qui se menace elle-même ainsi que la vie sur Terre. La pression démographique excessive est démultipliée par la puissance de nuisance que chaque être humain trouve dans les technologies modernes, et dans son immersion dans un système mondialisé et hiérarchisé hors duquel il ne peut désormais survivre longtemps.

L'idée fixe, unique, aut centrée, qui justifie cette hyper croissance est moins l'accumulation du trésor dans le galion (ce fantasme fondateur), que l'exhibition de la participation de *chacun et de Tous* à un mode d'ostentation mélangeant technologie et spéculation, mode de vie affiché médiatiquement et affichage de la puissance commerciale collective. L'entretien systématique des « valeurs » de cet emportement est généralisé par l'industrie culturelle. Il s'agit, cette fois, de prouver, non seulement que l'Homme doit assister la machine en travail continu, mais qu'il en est une lui-même, programmable et tranquillisable dans ses goûts et

sa sexualité, dans sa cognition et ses sentiments¹³⁴.

Mais cette immense prise en charge infantilisante se révèle coûteuse et dangereuse. Si nous avons pu suspendre (momentanément) la course à l'autodestruction par les armements d'annihilation mutuelle, nous ne savons visiblement pas comment limiter dans un même cadre d'action les lésions infligées à notre milieu de vie du fait de notre poids démographique, et amplifiées par la dépense énergétique liée aux modes de vie actuels.

Nous sommes drogués tout ensemble au moteur thermique et au réseau électrique, à la division du travail mondialisée et à l'explosion populationnelle (même limitée tendanciellement). Un tourbillon humain, largement incontrôlé, nous emporte dès lors, alimenté par chaque composante de l'humanité : débiteurs-consommateurs rendus toujours plus dépendants et compulsifs, travailleurs inquiets acceptant des conditions plus dures et plus précaires, migrants aux abois, ingénieurs « Trouvetout » aggravant ou déplaçant les problèmes en les solutionnant, actionnaires avides et

¹³⁴Comme me le faisait remarquer un collègue grec, les contemporains ne savent plus « ne rien faire ». Chacun *doit* être en activité, et lorsqu'une personne semble ne pas être « affairée » dans la rue, aussitôt se forme à son endroit un soupçon de dangerosité. Inversement, en se mettant dans la peau de « l'homme libre », quelle horrible impression de se sentir exclu doit-on ressentir, comme au bord de la folie, lorsque tous les gens autour de vous ne savent que « fonctionner » sans une minute de répit, sans un regard ni une parole de libre connivence avec vous. Parmi les peuples maintenus artificiellement unis par un volontarisme activiste tenant lieu de communautarisme élargi, les Allemands (ou immigrants reçus germanophones) peuvent se reconnaître eux-mêmes à ce simple trait : beaucoup prévoient toujours l'intégralité minutée de l'emploi de leur temps du lendemain avant de se coucher !

irrationnels, entrepreneurs égoïstes, financiers en cavalerie permanente, Etats évaluateurs et ponctionneurs, élus menteurs structurels, angoissés par le court terme, etc. En un sens, nous collaborons tous à ce qui fait société entre nous, et nous communions dans la folie technochrématistique parce que c'est le seul lien social disponible, la seule métaphore temporairement partageable « par tous ». A l'heure des bilans de crise, il semble d'ailleurs assez inutile de rechercher le bouc émissaire ultime, fût-il le patron se servant une rémunération toujours plus astronomique, ou le spéculateur se libérant de tout scrupule.

Car c'est désormais l'ensemble de la société mondiale qui s'active sur le modèle classique de la « pyramide », perfectionné par Bernard Madoff, dans laquelle les entrants paient pour les sortants (et dont « l'expérience » était connue de sa banque, J.P. Morgan, la première américaine, riche de plus d'un siècle de crapuleries de haute voltige). La « pensée unique », qui est surtout une pratique unifiée autour d'une absence de pensée, n'est pas réductible à une « erreur » d'économistes distingués. C'est essentiellement la foi dans le miracle de la solution technique élaborée dans des arcanes mystérieux mais « fiables », et, curieusement, d'autant plus fiables qu'ils sont mystérieux, bien que validés par l'impressionnante série des autorités. Même la faillite la plus évidente des assertions hasardeuses couvertes par les pseudo-Prix Nobel¹³⁵ ne suffit pas à nous faire lâcher prise de cette

¹³⁵ Faut-il rappeler qu'Alfred Nobel n'a jamais créé de prix d'économie ni manifesté la moindre intention de le faire (comme le rappelle son petit neveu), et que c'est la banque royale de Suède qui en a formé un en 1968, « en mémoire » de l'Industriel. L'imposture la plus courante consiste à ne pas mettre de guillemets à prix

croyance non scientifique en la science, ou plutôt dans ce qui, de la science, passe pour le moyen d'une surpuissance collective. Beaucoup de gens, sans avoir pour autant une culture scientifique avancée, croient comprendre intuitivement ce qu'est la science : une discipline de l'intuition et de la pulsion par la méthode. Cette dernière, au fond bien résumée par la définition cartésienne, est d'abord une disposition d'esprit qui fait accepter le détour comtable.

Dans son affirmation que la science ne touche pas directement à la chose, Kant exprime le contenu de ce détour, mais ce qui en est retenu est l'inaccessibilité, voire l'inconsistance ou l'irréalité de la « chose même », alors que l'accent est plutôt porté sur le fait que seul le détour permet de percer les secrets de la réalité, et de les exploiter. Or nul n'est tenu de saisir les finesses de la philosophie kantienne pour comprendre qu'en s'en remettant aux garants de la discipline – formateurs diplômants notamment –, on s'ouvre un accès aux « miracles » modernes, jadis attendus de la magie. C'est alors l'appétence à la magie qui fonde l'acceptation de la « castration symbolique » supposée permettre aux êtres humains de construire leur puissance collective. Nous apprenons ainsi la patience (dans l'azur, dirait Hubert Reeves), mais pour mieux nous repaître. Et bientôt, une seconde nature nous advient : la renonciation à la

« Nobel » d'économie, prix dont Friedrich Von Hayek déconseilla fortement la création, arguant d'une trop grande complexité de ce domaine pour qu'on pointe un homme en particulier comme « inventeur » de quoi que ce fût. On aurait suivi son conseil que la brochette de « Nobel » ultralibéraux qui défendaient pourtant des théories proches de la sienne n'auraient pas eu à subir la désillusion, voire la déconsidération dont ils furent l'objet dès 2008.

spontanéité devient en elle-même synonyme de préparation au succès, à condition de prendre la forme des procédures certifiées « scientifiques ». Nous sommes devenus disciplinés dans l'esprit, et nous attendons tout de cette reconstruction rationnelle de nos chétives singularités au sein d'une société devenue – sans vouloir le savoir – entièrement militaire. Ceci vaut désormais pour pratiquement tous les domaines de notre vie, et même lorsque l'activité technique s'est avérée néfaste, nous conservons notre confiance dans la méthode, cette fois utilisée du côté du diagnostic et de la réparation.

Ainsi, la polémique actuelle autour des « erreurs » du GIEC concernant l'évaluation du réchauffement climatique est significative des difficultés que nous éprouvons à reconnaître la réalité de la catastrophe en cours, soit que nous en recherchions des preuves quantitatives, finalement peu discernables (tendance GIEC), soit que nous en niions l'inéluctabilité (tendance Allègre).

Dans les deux cas en effet, nous constatons que c'est encore dans l'arène de la technoscience comme substitut à toute sagesse que se déroule le débat, et que l'expérience élémentaire de chacun des milliards de participants à ce qui nous arrive n'est pas admise dans la discussion. Si elle l'était, il est clair que le GIEC n'aurait pas à déployer ses modèles coûteux et hasardeux, ni les négationnistes à s'essouffler pour nier l'évidence. En revanche, nous serions conduits à envisager des modifications immédiates et profondes de nos modes de vie, ce que l'espèce humaine est probablement incapable de décider en pratique, sans apparition d'une contrainte plus forte que toutes les nécessités quotidiennes.

Le tourbillon anthropique n'est donc pas seulement dû à une rencontre fortuite et à une mobilisation mécanique de

forces, comme un cyclone. C'est aussi le résultat d'une religion unitaire de la raison technique comme méthode, et du profit comptable comme but ; c'est encore la forme spéciale que prend cette religion quant au « miracle du chiffre », comme quintessence de la magie scientifique. Ainsi le calcul spéculatif, du jeu, du pari, est-il croyance dans le fait que la concentration massive et abstraite de l'argent comme simple numéraire peut finalement se substituer comme miracle au mariage adéquat entre nature et travail humain.

Cette tendance au défi mortel par le chiffre désincarné – puis réincarné dans la discipline sociétale de l'échange – semble fondée sur un simple énoncé fascinant : *toujours plus (fort, loin, etc.) jusqu'à ce que la fin nous arrête.*¹³⁶ Ce pari sur la quantité (permettant la mesure

¹³⁶Le génie de Stephen King comme prophète de l'apocalypse (dans *The Stand*) est de présenter Las Vegas comme la ville du « mal », au lieu de nous proposer un simple enfer mécanique (comme *Matrix*). Il nous indique alors que la grande machine qui nous étouffe avec notre accord, a bien un point d'origine où agit le maître libre (en nous asservissant en chaîne à son acte) : c'est la *salle de jeu*, dont on a pu voir récemment qu'elle s'était déplacée à Wall Street. Les maîtres asservissent le monde entier – consentant- au jeu de hasard, puis forcent le hasard du côté de l'improbable. La salle la plus secrète où les maîtres des maîtres agissent est celle de la roulette russe, et le plus grand maître est celui qui rajoute des balles dans le barillet. Pourquoi ? Parce que dans le questionnement sur l'être qui nous étrangle, aucun objet ne peut avoir assez de valeur « en soi » pour nous représenter. Et *a fortiori* aucun amoncellement d'objets ! C'est pourquoi l'argent tient longtemps comme fétiche, parce qu'il promet l'échange infini, la variation infinie, la potentialité d'usage indéfini, et se rapproche toujours plus de « l'être ». Mais au moment où chaque sujet comprend que cet argent en reste séparé... par l'infini, alors c'est à la mort que nous nous adressons pour obtenir enfin l'entièreté (voir la confession de Romain Gary, pour justifier son propre suicide, comme son premier et unique « acte réussi »).

d'une progression, d'une comparaison de prestige, etc.) est en réalité *une eschatologie, un désir de destinée*.

Comme si le concours de puissances néfastes réjouissait en nous un penchant pour « que tout cela finisse » (comme récusation des vies et des objets particuliers par anticipation volontaire de nos morts naturelles changées en numérations et en cendres, et cela préféré à l'angoisse d'être jugé vivant par un Autre féroce et imaginaire¹³⁷), chacun concourt à la damnation de tous en toute

¹³⁷ Claude Lévi-Strauss peut écrire que l'anxiété est une illusion « qui ruine la tentative de Freud, dans *Totem et tabou* (...). A l'inverse de ce que soutient Freud, les contraintes sociales positives et négatives ne s'expliquent ni quant à leur origines, ni quant à leur persistance par l'effet de pulsions ou d'émotions qui réapparaîtraient avec les mêmes caractères au cours des siècles et des millénaires, chez des individus différents. (...) Nous ne savons et ne saurons jamais rien de l'origine première des croyances et des coutumes dont les racines plongent dans un lointain passé ; mais pour ce qui est du présent, il est certain que les conduites sociales ne sont pas jouées spontanément par chaque individu, sous l'effet d'émotions actuelles.¹³⁷ » Chaque membre d'un groupe, conclut Lévi-Strauss, ne ressent ou agit que selon ce qui « lui est permis ou prescrit ». (*Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1982, p. 105). Cette théorie, imprégnée d'une certaine agressivité envers la psychanalyse (qui s'amplifiera avec *la potière jalouse* et le thème de la scatologie) est *trop schématique* : si c'est bien la prescription et l'autorisation qui régissent notre vie, c'est aussi elles qui entrent en résonance et en conflit avec d'autres aspects de notre réalité. Un plus grand conflit encore se forme à partir des inévitables incohérences, arbitraires, paradoxes, etc. surgissant du fait même de l'obligation universelle de parler heurtant notre animalité. La loi de symbolisation nous « traumatise » et nous égare. Sans cet effet, cet impact dramatique de la culture sur autre chose qu'elle-même, l'adaptation humaine se ferait tranquillement, sans « histoire » dans les deux sens du terme, même dans les conditions les plus « folles ». La réactivité, l'affect, n'accompagnent pas seulement : ils participent d'une révolte salutaire *contre l'inconscient*.

conscience, dans une folie ludique, pour vivre *ce qui doit nécessairement arriver quand on mise toujours davantage*. Face à cette spirale, l'équilibre de la terreur ne fonctionne pas ; les interdits idéologiques ou religieux, la sacralité sont peu efficaces ; la loi comme seule intervention des autorités régulatrices impliquées dans le jeu ne suffit pas. Le transfert des pertes sur les Etats – ou même un enchaînement d'Etats – n'en finit plus avec la dette. Il nous faut découvrir des limites s'imposant d'elles-mêmes. Moins que jamais nous trouvons-nous en position *d'échapper* à la question du choix d'une organisation coextensive à l'espèce – celle-ci passant du même coup du statut biologique à celui de seule communauté politique pertinente – telle qu'elle serait capable d'assurer la survie collective sans diminuer la joie de vivre, qui est aussi notre raison d'exister¹³⁸.

Mais il devient alors important de parvenir à penser « global », non pas seulement en agissant « local », mais surtout en vivant d'emblée cette globalité comme le lieu d'apparition d'une limite. Or la limite, *c'est le point où cette globalité se fragmente*, se dissocie en réseaux conviviaux ou micro-sociétaux. La seule interruption que connaît une unité en inflation (en dehors de l'implosion), c'est celle que produisent des orientations opposées, divergentes, *qui ne veulent pas* pour chacune ce que nous

¹³⁸J'ai découvert que ce qui est pour moi une évidence l'était aussi en un sens théoriquement fondé depuis longtemps pour l'économiste Nicholas Georgescu-Roegen : « le véritable produit économique du processus économique n'est pas un flux matériel de déchets mais un flux immatériel : la joie de vivre. » « La loi de l'entropie et le problème économique », in *Demain la Décroissance, entropie-écologie-économie*, Editions Pierre-Marcel Favre, Paris 1979 (1970), p. 25.

voulons ensemble. Equilibre donc, mais pas celui des armes surpuissantes : plutôt celui des quotidiennetés se respectant mutuellement pour leur agrément et non pour leur menace. Encore faut-il que ces différences mutuellement admises *se constituent*. C'est pourquoi l'organisation à inventer ne peut être que celle d'une divergence nécessaire, comme disjonction des matériaux *dont la précipitation commune s'avère catastrophique en soi, et propice à l'activation de notre appétence structurale pour le suicide collectif*¹³⁹.

A ce propos, il n'est pas inutile de nous attarder quelque peu sur la réflexion du politologue allemand Gunther Teubner sur l'appétence pour l'approche collective de la

¹³⁹ Je ne saurais le répéter assez : ce n'est pas notre nature biologique qui nous pousse au massacre réciproque et au suicide collectif, et donc au seul accomplissement imaginaire possible de notre « être », mais la *nature de la culture*, fondée sur la transfiguration des corps vivants en « choses de l'esprit ». Nous voulons tous passionnément que les vivants soient des Etres, que les formes soient des Choses, que le monde soit Un, que la Société soit totale et constituée d'Egaulx. Nous le voulons aussi passionnément que l'Anorectique veut se repaître d'Etre et pour cela doit se débarrasser de son corps toujours en trop. En un sens, nous sommes tous et collectivement des anorectiques (dont la boulimie n'est qu'une facette), parce que nous tenons bien davantage à la culture qui nous promet « d'être » ailleurs que dans les processus vitaux, qu'à la vie elle-même.

En même temps, nous nous vengeons de cet arrachement cruel par une cruauté plus grande envers culture *et* vie. Une façon de l'avouer est l'appétence des religions pour l'eschatologie ; une autre façon, inavouable, est de pousser ensemble –et comme par inadvertance– pour rendre la guerre inévitable. Une troisième stratégie, impensée celle-là, consiste simplement à réaliser un programme de « spiritualisation » (et donc de décharnement), tel que, s'il nous fait jouir suprêmement, implique d'y disparaître ensemble.

catastrophe¹⁴⁰. Dans la tradition luhmanienne, Teubner réfléchit sur ce que peut être une « addiction collective » et isole ce qu'il nomme une « addiction systémique », une « négativité sociétale ». Pour Teubner, tous les systèmes sont sujets à la catastrophe, comme simple résultante des contradictions de leur logique interne, nécessairement limitée et donc fautive. A propos de la grande crise de 2008, il parle de « l'instinct de meute des banquiers » (« herd instinct of bankers ») et lui impute « the underlying self-destructive growth compulsions of information flows » (« les compulsions d'autodestruction sous-jacentes à la croissance des flux »). Ainsi, la libération de la masse monétaire par les Etats, réponse « compulsive » à un problème de dysfonctionnement, a-t-elle permis le passage entre la croissance nécessaire et son excès, proliférant ou « métastatique », auto-destructeur, dont les chances d'autoréparation sont très faibles. Cette dernière résulte de la « constitutionnalisation capillaire de l'économie globale » qui, en fin de compte échappe au « monde des Etats ».

Mais pour Teubner, l'approche de la catastrophe¹⁴¹ permettrait aussi le « moment constitutionnel », la phase où la pression en faveur d'un changement devient telle que la « constitution interne » de l'économie se trouve appelée en débat pour être transformée. La tendance destructive peut donc être utile, voire nécessaire (ce qui

¹⁴⁰Günter Teubner, « AC Constitutional Moment? The Logistics of Hit the Bottom », in : *After the Catastrophe: Economy, Law and Politics in Times of Crisis* (Poul F. Kjaer and Gunther Teubner (eds.), 2010).

¹⁴¹On pourrait presque parler d'une NCE : « near catastrophe experience », construite sur le modèle du NDE -near death experience-

rappelle le « pessimisme enthousiaste » de Paul Jorion). Se produirait ainsi une correction « managériale » qui revient à exercer une capacité réflexive sur les contradictions fatales entre sous-systèmes.

Toutefois, la réponse institutionnelle est trop grossière pour s'opposer efficacement à la « capillarité » des réactions diffuses dans l'économie et la société civile : combattre le feu par la loi ne réussit pas nécessairement. On pourrait lui préférer une réactivité interne au système, une capacité d'autocorrection^{142,143}. Ce raisonnement empruntant à l'apparat systémicien, à la rhétorique ingéniorale plaquée sur le Sociétal me semble malgré tout trop évidemment paradoxal : d'un côté, l'on constate le caractère « suicidaire » de toute logique systémique poussée à bout, ce qui conduit à faire appel à une réflexivité humaine évidemment extra-système (celle du chef d'Etat, du leader charismatique, du capitaine, ou de l'opérateur d'une centrale), mais on suppose cette fois cette réflexivité nécessairement « positive socialement ». Or si c'est bien un « facteur humain » qui est aux commandes de tout le système, pourquoi la tendance au suicide lui serait-elle obligatoirement étrangère ? Ne lui serait-elle pas au contraire consubstantielle ?

¹⁴²Larry Catá Backer, « Polycentric Governance in the Transnational Sphere : Private Governance, Soft Law, and the Construction of Public-Private Regulatory Networks for States and Transnational Corporations », *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 17, No. 2, 3 Avril 2010.

¹⁴³P. Jorion rappelle souvent, sur son blog, que les masses de titres sans aucune valeur détenues par les banques ainsi que leur endettement « avoué » sont si immenses qu'aucun Etat n'est plus capable de les rembourser : le « défaut » est donc attendu de la part de zones économiques géantes : Europe, Etats-Unis, etc. Il surviendra nécessairement, quelque soit la durée des répit.

J'inviterais Teubner à voir *l'affaire Farewell* (de Christian Carion), un film qui montre excellemment à partir des faits réels comment de hauts dirigeants du système soviétique ont sciemment détruit tout le système d'espionnage sur lequel leur « pays » s'appuyait pour prolonger le pouvoir communiste, et cela dans le but « civique » d'en accélérer la chute. Evidemment, on pourrait toujours arguer que la société russe, comme système, n'a « tué » le soviétisme que pour mieux s'en tirer elle-même. Certes, mais à ce compte-là, pourquoi ne pas admettre, en revenant à Marx, que le suicide du capitalisme (*via* les mécanismes financiers)... n'est que la condition de la survie de la société humaine planétisée ?

Quoi qu'il en soit, individuel ou collectif, le suicide doit bien être envisagé sous ses deux modalités de « tentative », dont la réussite tient effectivement aux amendements qu'il permet, *et* de véritable mise à mort du Soi idéal, torturé par l'envie de jouir et l'angoisse de culpabilité. Dans ce dernier cas, et si cet acte n'est pas conduit « par erreur », il s'agit bien d'admettre *que la mort peut être préférée à la vie*, la ruine à la prospérité indigne. Ce qui est visé n'est pas alors un « moment constitutionnel » mais bien l'autodestruction comme but en soi, comme acte produisant enfin un état de paix complète, plus jamais dérangée par les fantômes.

Aucun systémisme ne nous dispensera de considérer que l'Humain peut désirer collectivement « en finir » et, dans ce but, qu'il est capable de pousser le système au delà d'un point de non-retour. Il sera toujours possible, après coup (et s'il reste des observateurs), d'analyser comme « compulsion », « addiction » ou « fascination morbide » ce qui n'est peut-être aussi que choix logique pour une solution préférable à la « mort dans la vie »

qu'entraîne la course au profit pur, c'est-à-dire au seul « chiffre » interminablement répété dans son vide substantiel et pourtant indéfiniment préféré à la vie.

Vaincre la résistance totaliste à la perception des convergences fatales et de leur remède pluraliste

« Au moment où elles se défont, toutes les sociétés convergent... Il y a des cultures mélanésiennes, africaines, américaines ; la décadence n'a qu'un visage. »

Claude Lévi-Strauss, *L'Année sociologique*, 1940_48, p 335.

« Le capitalisme s'est installé partout, comme il s'était installé en Europe à la fin du XIX^e siècle, avec des réussites et de l'enrichissement. Il y a eu des excès financiers, il fallait y remettre de l'ordre, et c'est en train d'être fait. Quand des dérèglements se produisent, il faut les corriger, mais je suis persuadé que la mondialisation va s'organiser. C'est bien. Pour la première fois dans l'Histoire, la planète entière fonctionne dans le même sens. »

Baron Ernest-Antoine Seillière, *Les Echos*, 28 Février 2012

La description du « mal » comme mobilisation unitaire autour d'un « sens unique » est relativement aisé, et le baron Seillière, dans la touchante naïveté qui fonde toutes les roueries d'une bourgeoisie acharnée au profit, se démasque presque trop facilement. Il en vient tout autrement de la détermination du remède, pourtant évident, à cet emportement : la pluralité.

Tentons un petit test pour faire comprendre la difficulté de la *perception même de la pluralité* :

-comment répondez-vous à la question de savoir ce qui vient « après le capitalisme » ?

Admettons que vous ayez formulé de préférence une réponse approchant l'une des cinq suivantes :

-rien, car le capitalisme est indépassable sauf

régression.

-un mélange de capitalisme et de socialisme (de solidarité garantie par l'Etat).

-le communisme.

-la barbarie.

-l'anarchie.

Eh bien, dans ces cinq réponses, vous aurez *manqué* la pluralité qui implique simplement de ne plus entrer dans l'idée artificielle qu'il ne doit exister qu'un « même sens », qu'un régime absolu dominant, ou simplement hégémonique sur cette Terre. Pourquoi ? Certainement pas au nom d'un prophétisme morbide et mélancolique. Mais parce qu'alors la dernière ligne droite s'ouvre pour courir au plus vite à notre suicide ensemble, c'est-à-dire à au mélange de meurtre et d'autopunition qui, pensons-nous à tort mais avec tout l'acharnement de notre mentalité cachée d'enfant, est la *seule* solution pour stopper à la fois l'aliénation par la culture et la vengeance de cette dernière contre nos velléités héroïques.

Le « Principe Pluralité »¹⁴⁴ stipule au contraire qu'il existe nécessairement (de manière reconnue ou non), plusieurs façons *simultanées* de vivre en tant qu'humain. Cette simultanété ne se substitue pas à la *succession* des « modes de production » allant du primitif au futuriste, mais elle admet que certaines façons de vivre (comme l'urbain, le village, la nature, le haut-lieu de culture, etc.) sont plus fragiles à maintenir que d'autres et nécessite un « contrat sociétal » pluraliste qui rende soutenable leur survie légitime.

En s'incarnant dans la réalité sociale et économique, la

¹⁴⁴ Voir la théorie de ce principe, dans notre livre : *Demain, la planète Pluralité*, Translatador, 2015. (disponible sur Amazon)

pluralité permet de « faire tourner » la haine, de changer nos objets, de voyager entre nos attracteurs de désir, de faire décroître en nous le besoin de peine et de souffrance capitales, de laisser, dans les interstices, place aux moments d'apaisement vital et de déflation du problème du Sujet. Et elle permet tout cela de façon substantielle, à la différence du pur potentiel abstrait de l'argent.

Pourquoi cette sixième réponse – celle de la pluralité – semble-t-elle si difficile à concevoir, alors qu'elle paraît couler de source une fois énoncée ? Pourquoi semblons-nous si réticents à penser la *coexistence* de façons de vivre différentes et de leurs Domaines mondiaux souverains et séparés, et lui préférons-nous de fausses diversités, comme celle de « l'alternance » (escroquerie permettant le retour du même), ou du « progrès » (couvrant l'écrasement des fragilités par la surpuissance et la continuité de l'exploitation des « damnés » par les « élus ») ? Admettons qu'assez étrangement, la *nécessité de la divergence*¹⁴⁵ qui pourrait s'imposer d'ores et déjà comme une évidence incontournable, paraît encore être une perception tenue à distance, voire une fantaisie presque obscène au regard des « véritables urgences mondiales » qui poussent plus que jamais les « Responsables » à nous presser d'accepter des cadres toujours plus unifiés et standardisés de l'action¹⁴⁶. En

¹⁴⁵Voir sur ce sujet, mon article : « Qu'est ce que la divergence technologique ? », *Revue Mouvements*, 2009, n° 60, 4.

¹⁴⁶ L'arrogance d'optimisme de certains représentants du grand patronat (comme ce « pauvre » baron Seillère) ne doit pas cacher que l'on s'interroge aussi dans les hautes sphères sur la soutenabilité d'un système unifié au plan mondial autour du seul fonctionnement de la « liquidité ». Certains savent même pertinemment que le « même sens » caché par l'apparence capitaliste est plutôt un mixte de profit et d'Etat-monde, de Google, de HSBC et de NSA.

dépit du dévoilement du rôle de la mise en « mode commun »¹⁴⁷ des tendances humaines dans l'évolution désastreuse, il se manifeste constamment une puissante tentation uniformisatrice, à l'occasion même de sa prise de conscience : la période catastrophique induit d'une côté une peur obsidionale paralysante et de l'autre une réponse techno-sécuritaire qui semble devoir passer les frontières et pousser les autorités à fusionner leurs solutions. Il faut donc être attentifs à une forme stérilisante de notre paradoxe anthropologique : la dénonciation de la nuisance humaine peut aussi bien figer toute tentative de changement réel, puis orienter d'emblée celle-ci dans un sens totalisant.

Par exemple, une fois que l'on a, comme Al Gore, décrit l'apocalypse climatique en cours¹⁴⁸, il devient presque ridicule d'en appeler comme il le fait à un « plan Marshall de l'écologie », qui consisterait notamment à sommer les femmes du tiers-monde d'enfanter moins de rejetons et à les éduquer pour cela, ou à récompenser la fabrication et l'usage d'automobiles moins dépensières en carburant. Il n'y a plus aucune commune mesure entre le cataclysme déclenché par l'espèce humaine et la possibilité d'une politique raisonnable, à portée de

¹⁴⁷Le sociologue américain Charles Perrow a analysé les désastres technologiques (comme les accidents de centrales nucléaires ou les collisions entre pétroliers) comme résultant souvent de « modes communs », c'est-à-dire de chaînes de causalité utilisant les structures synthétiques d'un système : par exemple la centralisation électronique des alarmes, qui peut rendre, paradoxalement, beaucoup plus grave une erreur d'interprétation de la part de l'opérateur ou du pilote. (Charles Perrow *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*, Basic Books, NY, 1984.)

¹⁴⁸Al Gore, *Urgence Planète Terre, L'esprit humain face à la crise écologique*, (1992) Alphée/J.P. Bertrand, Paris, 2007.

« l'esprit humain » et soluble dans une série vertueuse de bonnes pratiques. En outre, si l'on parvient à contraindre chaque personne à penser au destin de l'humanité à chaque fois qu'elle respire, qu'elle se déplace ou fait l'amour, l'on en vient du même coup à immerger chaque être humain dans une angoisse infinie. C'est la raison pour laquelle, en fin de compte, tout parti écologiste peine à prendre le pouvoir, et aucun homme politique comme Al Gore ne sera élu sur la base d'un programme de salvation de l'humanité. Les gens veulent bien voir Superman au cinéma ou l'imaginer à l'Eglise, mais dans la pratique, ils s'en défient au plus haut point.

Les intellectuels-de-vigie portant leurs regards sur l'avenir (comme Jacques Attali) voient bien se profiler des révoltes à l'horizon, mais ne prévoient aucune véritable contre-offensive de forces représentant autre chose que la folie systémique et chrématistique¹⁴⁹. Celle-ci reste ainsi pensée en tant que destinée même de l'humanité, comme si le caractère intolérable du « mondialitaire » n'était pas pensable pour ces esprits élevés dans l'étroite résille des concepts économiques ou de leurs morales vassales. Certains pensent que les pénuries et renchérissements accompagnant les premières manifestations incontestables de nos abus vont inciter beaucoup d'acteurs économiques et sociaux à ralentir et infléchir un élan certainement mortel à échéance prévisible. Mais il se peut au contraire – et c'est bien la

¹⁴⁹Selon Aristote, la chrématistique est la recherche du rendement, soit pour survivre, soit pour accumuler, l'accumulation (d'argent, de richesse) devenant un but en soi, philosophiquement condamnable. Aujourd'hui, cet accroissement est largement attendu de la puissance technologique : il vaut donc mieux nommer notre société « techno-chrématistique », plutôt que « capitaliste ».

grande inquiétude des tenants du libéralisme voyant les tentations protectionnistes grandir de toute part dans la catastrophe de leur régime mondial – qu'ils « cassent la machine » et enveniment la situation en focalisant les passions sur les intérêts antagoniques à court terme¹⁵⁰.

Or une traduction automatique des contraintes matérielles plus fortes est l'accroissement des pouvoirs autoritaires, de leurs jalousies et haines concentrées sous couvert légitime, de leur violence collective exercée au détriment des libertés. Le fait est que, pour continuer à supporter l'amplification de la pression économique, sociale et écologique que la virulence du « libéralisme » (si mal nommé pour une dictature de l'argent) fait peser sur leurs mondes communs, beaucoup d'hommes préfèrent accuser la liberté concrète, et opter pour un autoritarisme de plus en plus affiché, désormais pris en charge par les puissances privées autant que publiques. Nous avons dès-lors à craindre à la fois la dégradation des conditions de vie, de l'austérité, des injustices sociales, et une « mise au pas » allant de la surveillance systématisée et de l'information tronquée et déformée pour effrayer, à l'intervention militaro-policière de plus en plus dure, ceci sur des échelles de plus en plus vastes de « gestion intégrée des multitudes ». Contrairement à ceux qui se réjouissent de la crise (et l'ont peut-être laissé advenir sinon induite ou même programmée¹⁵¹), nous

¹⁵⁰ Qu'il soit clair pour le lecteur que nous ne nous réjouissons pas d'une telle régression : le retour aux nationalismes étroits ne fera pas progresser la nécessité de la pluralité, et retardera d'autant sa nécessaire invention.

¹⁵¹ Il n'est pas exclu, par exemple, que la destruction de la monnaie européenne (obstacle au monopole du dollar comme monnaie de réserve mondiale et privilège américain d'exportation de l'inflation)

devrions donc prudemment éviter d'attendre de l'échec de notre actuel mode de vie un effet pédagogique supposé salutaire, parce qu'il nous engagerait obligatoirement dans la quête d'une divinité alternative.

ait été un véritable « but de guerre » entretenu de conserve par les autorités étatsuniennes et par les grands fonds spéculatifs anglo-américains. Dans cette version « pacifique » du conflit des empires, il est possible –selon le journaliste d'investigation Chris Hedges- que les Etats-Unis réagissent en « bête blessée », confiant alors leur sort aux pires manipulateurs de l'arme Argent. Leur acharnement à détruire l'économie grecque est un indice à ne pas négliger.

2. Alternative au collapse écologique : le rôle de la fiction pluraliste.

Certains théoriciens du droit de l'écologisme, comme Bryan G. Norton, ont réfléchi à la notion de pluralité dans l'optique de limiter les risques de l'action humaine. Deux idées prévalent dans cet effort : réduire ces risques en les divisant entre types d'actions très différentes ; accentuer cette limitation en obligeant les acteurs concurrents à négocier, et donc à « amender » leur propre action en fonction des intérêts des autres, dès lors pris en compte. Cependant, comme l'observe Norton¹⁵², dans les cas où l'acteur ne peut se représenter lui-même dans la négociation (telle une espèce en voie de disparition, ou encore les générations futures, humaines ou non humaines), on peut se demander comment parvenir à cette pluralité, plus virtuelle qu'autre chose.

Norton propose de recourir à des principes permettant d'évaluer objectivement le dol fait à ces acteurs empêchés ou non présents : en séparant les « options » (dénotant la richesse de possibilités de choix liés à un milieu) et les « opportunités », (qui marquent plutôt la capacité de s'enrichir dans un unique registre d'options), l'auteur parvient à inclure l'avenir dans la détermination de l'équité. Ainsi écrit-il : « La durabilité est une relation intergénérationnelle en vertu de laquelle les générations actuelles satisfont leurs besoins individuels en ayant soin de ne pas détruire, ou supprimer, des options importantes

¹⁵²« On the inherent danger of undervaluing species », in *The Preservation of Species*, B. Norton, (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 110-137.

et valorisées pour les générations suivantes. »¹⁵³

La difficulté que je vois posée dans ce type d'argument résolutoire, c'est que l'on invente pour les besoins de la cause un droit d'entités inexistantes, qu'elles soient futures ou non humaines, et que l'on risque de constituer un ordre de mandataires, de représentants de ces abstractions, qui devront tenter de justifier leur propre légitimité. Par ailleurs, pour reconnaître le bien fondé du propos de Norton, il faut accéder à un « matérialisme évolutionnaire » peu assumé, parce que la succession indéfinie des générations heurte le paradigme culturel instituant les personnes comme entités « en soi ».

Pour ma part, je crois plus simple d'affirmer que le droit des générations futures, comme celui des autres espèces, est *impliqué dans celui du monde familier présent* (fondé notamment directement sur l'engendrement et la filiation), et que celui-ci s'oppose, par son adhésion aux solutions locales, de proximité et d'intimité, aux actions destructrices qui tentent de satisfaire sans médiations les besoins individuels des générations actuelles... et les endettent à vie.

Il n'est donc pas nécessaire d'inventer un ordre de mandataires travaillant au nom d'instances virtuelles passées ou futures¹⁵⁴, car cet ordre risque, tout comme

¹⁵³ Bryan Norton, *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, p 363 'Cité dans : « Séminaire d'éthique environnementale et animale : Bryan G. Norton », Samedi 27 Octobre 2007, Collège International de Philosophie/ Institut Veolia Environnement, animé par Hicham-Stéphane Afeissa.

¹⁵⁴ La « chambre de patience » que propose Jacques Attali dans son utopie mondialiste, -et qui est supposée représenter générations futures et règne vivant- n'est pas absurde. L'idée est même belle, mais le problème reste: comment s'assurer que les élus dans cette chambre (l'une des trois composant l'assemblée mondiale)

celui des juges supérieurs selon Jonas, de se retourner contre lui-même du seul fait de son artificialité. Bien au contraire, le Familier au présent peut spontanément œuvrer, en défendant son droit à produire à sa façon et sans recours aux grands systèmes les plus collectifs, ainsi que le droit en découlant, de disposer librement –et sans interférence sociétale- des vastes territoires vivants exigés par sa pratique spécifique¹⁵⁵, qui est en elle-même production d'un certain type d'avenir, d'une certaine « option », pour conserver l'excellente notion de Norton.

Le problème soulevé ici est celui de la possibilité même d'une réponse circonstanciée, voire indirecte, ou d'une solution qui apparaisse carrément « contre-intuitive ».

représentent ceux qui n'existent pas encore, ou encore ceux qui ne parlent pas ? Le problème n'est cependant pas à évacuer.

¹⁵⁵L'exemple des « premières nations » est, de ce point de vue édifiant : il s'appuie sur une reconnaissance d'un droit de préséance fondé sur le fait d'avoir été là « avant », en rapportant ce droit à ceux des ancêtres reconnus dans des traités. Or le résultat est plutôt négatif : les droits réels des communautés amérindiennes qui s'en réclament s'étiolent comme peau de chagrin, au fur et à mesure que les privilèges en sont négociés et vendus. On voit bien que, dans ce cas, l'exigence de disposer de vastes territoires ne peut absolument pas se consolider durablement sur le fait que les ancêtres en aient eu la libre jouissance. Il semblerait plus pertinent d'avancer que cette jouissance est nécessaire pour faire exister aujourd'hui (et pas seulement par rapport au passé décrété « premier ») un mode de vie et de production légitime gravement mis à mal par le développement urbain ou/et l'exploitation intensive et industrielle des espaces. De même en Amérique du Sud, les Indiens qui s'appuieraient sur la patrimonialité ou l'ancien droit tribal sont mal partis : leurs ancêtres viennent fréquemment d'autres contrées, à un ou deux siècles près. En revanche, avancer que le maintien de leur mode de vie distinct *est une valeur essentielle de l'humanité actuelle*, comme variante légitime de l'humain, et comme option indispensable parmi les choix possibles, me semble beaucoup plus solide comme argument.

Mais l'humanité n'est-elle pas vouée, de par sa masse, à une simplification des propositions politiques ?

Argument ancien, qu'un Gabriel Tarde ou un Gustave Le Bon appliquaient par exemple à la psychologie des foules. S'il se révélait juste, dira-t-on, la proposition pluraliste n'aurait *aucune* chance d'aboutir, puisque, par définition, elle ne peut pas être avancée comme une assertion *suffisamment* simple, du genre : « nous connaissons le Mal, éradiquons-le. Si l'éradication fonctionne, propageons la méthode par imitation et diffusion générale. » Le défi qui est ainsi opposé d'emblée à la solution pluraliste est celui d'une simplification possible de son expression¹⁵⁶.

Admettons que l'humanité se soit mise en marche depuis le XVI^e siècle sous la seule bannière d'une courte maxime : « le monde est à nous », moyennant une bonne utilisation de ses savoirs nouveaux, péniblement extraits de l'obscurantisme, et une bonne organisation humaine correspondante : la modernité, selon Pierre Manent.

On pourrait définir cette culture expansionniste et intrusive déjà cinq fois séculaire comme la satisfaction collective des appétences individuelles grâce aux techniques organisationnelles et instrumentales permises par la technoscience. Mais alors, l'époque actuelle correspondrait à la réflexion proprement culturelle, selon

¹⁵⁶Tout comme le défi presque insurmontable opposé à l'écologisme politique est sa tonalité irrémédiablement pessimiste ou négative, restrictive dans tous les cas. Nous tendons à croire qu'il sera plus aisé de simplifier -sans la fausser- la proposition pluraliste, que de « positiver » la critique écologiste, dans une période où 2000 espèces vivantes disparaissent par mois sur la planète, et où son message -quasi-religieux- ne peut être qu'eschatologique et moralisateur (comme l'explique Mathieu Blesson dans sa thèse sur la psychanalyse et l'écologisme, Paris VII, 4^e trimestre 2012 »

laquelle cette conquête du monde par nos appétences comblées *s'autodétruit*. Nous pressentons désormais que nous perdons de plus en plus vite ce que nous gagnons. De l'autre côté de la Terre, il y a bien encore l'Inde, le Brésil ou la Chine, mais ceux-ci, comme nous désormais, produisent sous-marins nucléaires, hyper-TGV et pétroliers géants, mangent les réserves naturelles, induisent des bactéries résistantes, et contribuent à saturer la situation. Il ne s'agit plus de nous inquiéter, comme dans la sagesse chrétienne, de perdre notre âme en conquérant l'univers, mais bien aussi de craindre de faire perdre à nos enfants les conditions qui font que la vie vaut d'être vécue. La dette n'est plus apparemment au passé, mais réellement envers l'avenir (ce que note A. Haesler en soulignant le ravage futur du *win-win* actuel) .

Cette conscience d'époque, bien que brouillée en un temps où la plupart des gens sont occupés à tenter encore et encore de consommer les bienfaits des progrès techniques (même s'ils voient bien qu'ils sont presque tous produits « *made in China* », sont de qualité médiocre, ou qu'ils *cachent* la surexploitation de femmes et d'enfants un peu partout), implique des choix dramatiques, des changements de cap décisifs. Elle appelle des analyses et des jugements tranchés.

On dira que de tels jugements seraient absurdes face à l'écheveau de questions réelles, à la complexité des dérives et des enchaînements et que nous avons induits. Supposons néanmoins inévitable un fonctionnement simple et massif de l'esprit humain « mondial » pour lequel, *puisque un certain courant d'actions humaines est à l'origine d'un mal, on ne pourra guérir ce dernier qu'en changeant ce courant.*

Reconnaissons qu'un tel raisonnement, bien que sans

fondement logique solide (parce qu'il est peut-être *trop tard*, parce que le mal est dû à des causes mal perçues, à des combinaisons de causes contraires, ou encore parce qu'une cure peut tuer le malade) est néanmoins pratiquement irrésistible en termes d'opinion populaire. On a déjà vu ce type de jugement à l'œuvre avec les « Grenelle de l'environnement » et autres menées gouvernementales qui s'attaquent immédiatement à des présumés coupables, tels les propriétaires d'automobiles anciennes, de 4x4 ou de Diesel. Dans la suite, on peut prévoir bien des embardées et des retournements dans le choix des cibles¹⁵⁷, mais s'il est bien une chose qu'il sera vraisemblablement impossible d'empêcher, c'est le mécanisme populiste lui-même (effet incontournable du postulat démocratique), conduisant à la désignation de causes « principales » ainsi que des « responsables » humains qui leur seront liés.

Or, définies en ces termes simplistes mais inévitables, les sources du problème et les alternatives qui en dépendent ne sont pas en grand nombre. Elles se situent toutes dans une matrice sophistiquée à deux entrées, qu'on pourrait ainsi schématiser :

-ou bien nous sommes tous responsables (et donc coupables),

-ou bien seulement certains d'entre nous.

-ou bien nous contraignons les responsables,

-ou bien nous les laissons faire.

Autrement dit, nous pouvons dès lors *soit* contraindre tout le monde, *soit* seulement certains, *soit* laisser faire

¹⁵⁷ On le voit déjà, deux ans après, à l'avortement du projet de « taxe carbone », et au retour des boucs émissaires classiques : immigrés présumés délinquants, retraités trop bien nourris, paysans indiens pratiquant le brûlis, etc.

tout le monde, *soit* laisser faire certains.

Parmi ces choix simplifiés, il n'est guère difficile, non plus, de comprendre que « contraindre tout le monde » peut signifier *une pure* impossibilité, car nous faisons partie de ce « tous », ce qui nous rend incapables ou faibles en tant qu'agents de contrainte.

Mais cela peut aussi se révéler proprement inhumain, puisque la seule façon incontestable de s'attaquer à ce « tout-le-monde », c'est... de réduire l'échelle d'existence de l'espèce humaine comme telle. C'est l'option cynique – à la mesure des angoisses déchaînées sur le sevrage énergétique et sur le réchauffement toujours plus rapide – qu'on n'hésitera pas à nommer « exterminationniste »¹⁵⁸, laquelle est parfois cachée au fond des fantasmes de la *deep ecology*¹⁵⁹. Cette « solution » de

¹⁵⁸Le sens réel du mot est : « partisan de l'extermination ». Il est nécessaire de le mentionner puisque les négateurs de la Shoah tentent d'imposer l'étiquette « exterminationniste » pour parler de leurs adversaires, les historiens qui *reconnaissent* la volonté d'extermination des Nazis. Cette honteuse manipulation polémique de la langue doit d'autant plus être dénoncée qu'elle empêche à la fois de dire la vérité des Nazis (non pas exterminationnistes, mais exterminateurs), et celle d'une catégorie d'opinions portant sur l'avenir : partisans de la « dépopulation » (dépopulationnistes). Certes, parmi ceux-ci (telle Catherine Austin Fitts, cette affairiste et sous-secrétaire d'Etat du gouvernement de G. Bush jr qui prônait la réduction de la population mondiale à 500 millions d'individus), personne ne propose explicitement d'assassiner des milliards de gens. L'exterminationnisme actuel demeure implicite (ou satirique, comme celui d'Yves Paccalet), alors qu'il est probablement plus répandu que l'on croit (notamment dans les milieux de droite populiste américaine, et les « preppers »). Il se manifeste en imputant à d'autres *ses propres intentions*.

¹⁵⁹ Ou de ses traductions cinématographiques, comme, parmi bien des productions hollywoodiennes, le film de Night Shyamalan, « Happening » (2008), qui met en scène l'élimination de l'humanité

l'écologisme fondamentaliste consiste à attaquer frontalement la nature humaine... avec son propre ressort le plus sauvage. Elle est en réalité auto-extinction. Et comme elle nécessite l'emploi des derniers perfectionnements de la biologie pour se parachever (par la manipulation de pathogènes qui serviront à expédier le plus grand nombre, au mieux sans douleur), elle consiste, en un sens, à boucler la boucle de notre histoire en allant au bout des possibilités de la technologie. Cet hyper-naturalisme est donc aussi hyper-technologiste, et il n'est pas du tout acquis d'avance que les survivants, élus pour le paradis enfin libéré, n'auraient pas d'abord à se dépêtrer d'une situation où les technoscientifiques seraient cette fois les maîtres absolus et se donneraient immédiatement une police perfectionnée, apte à assujettir l'humanité résiduelle à leur « sagesse ».

Deuxième type de « solution » : s'attaquer à certains groupes ou certaines façons d'être, pour les contraindre au changement supposé bénéfique du point de vue d'autres groupes – même de ceux qui se prétendent experts objectifs, et qui ne sont pas sans appartenance sociale –. C'est une perspective en deux temps :

Premier temps, on bat la conception adverse pour se retrouver entre soi (élimination partielle), entre « bons »¹⁶⁰, vertueux, élus ou simplement chanceux ou mieux adaptés (au sens darwinien). On pense par exemple qu'après avoir liquidé politiquement telle ou

par l'ensemble des plantes coalisées !

¹⁶⁰ La notion de « bonus-malus » correspond au mode mineur de ce raisonnement moraliste infantilisant supposé savoir qui sont les bons à récompenser et les mauvais à punir. Sa généralisation, dont raffolent les Parlementaires augure mal de l'évolution de leur niveau mental.

telle option (aristocratique, populiste, communiste, libérale, etc.), on va enfin pouvoir d'emblée s'orienter ensemble vers une « bonne politique ».

Dans un deuxième temps, les vainqueurs, s'érigeant en légitimes détenteurs de la vérité universelle, mettent l'accent sur l'organisation disciplinaire, policière, permettant de mettre au pas un grand nombre de leurs sujets, et spécialement les réfractaires, stigmatisés comme « mauvais ». L'option peut encore comporter de franches agressions, mais son orientation générale est celle d'un forçage des vivants par d'autres vivants, *en continuation* des logiques de l'exploitation de l'homme par l'homme. Se présentant comme renforcement des disciplines collectives dans l'armée du travail et de la consommation, cette option assure en effet le prolongement de celle qui est encore au pouvoir et se répand notamment dans les médias sérieux.

La difficulté de ce choix, c'est qu'il devra endosser l'échec partiel mais de plus en plus patent du discours qui a surplombé les trois siècles précédents, et qui était essentiellement un discours de discipline de masse au nom de la prospérité collective (libérale ou socialiste). Ce handicap s'aggrave aujourd'hui du caractère de plus en plus formel et inhumain des langues de la discipline et de leur articulation aux langages informatiques. Ce n'est vraiment pas une perspective de bonheur, même pour les gestionnaires de cet ordre infernal.

Il nous reste alors, en nous contentant toujours de ce cadre simpliste, deux possibilités logiques : *soit* laisser faire tout le monde, ce qui semble exclu, sauf dans une sorte d'abandon eschatologique au chaos – exprimé ou non – sous le prétexte « qu'il est trop tard »...

...*Soit laisser faire certains*. Mais que peut vouloir dire

une telle expression, en dehors de désigner les privilégiés de l'ordre par la contrainte ?

*En fait, il existe une autre possibilité de sens, la seule consistante : en admettant que l'humanité soit segmentée en façons d'être différentes, mettre l'accent sur la liberté sans aller au saccage universel revient à accorder une confiance dans le caractère régulateur de cette pluralité. On ne cherche pas, comme dans la solution n°2 à interdire l'existence de certaines dimensions d'existence au nom des intérêts des autres présumés meilleurs ou plus réalistes, mais on renverse la question, en admettant que la liberté des uns peut limiter celle des autres, sans forçage autoritaire. Cette quatrième solution, nous la défendons ici (avec peu d'illusions sur ses chances de succès !). Elle consiste à attaquer non la nature humaine, mais le mécanisme ordinaire de la culture primaire¹⁶¹ comme éliminatrice des différences protectrices. C'est une lutte contre la fascination pour l'*Imago*, multipliée par la tendance des parlés à se figer en langage impérial, fascination que nous considérons comme le facteur principal de notre emportement comme espèce.*

¹⁶¹Première, primitive, primaire : trois mots pour trois acceptions différentes d'un fondement de la culture. Récusant l'idée qu'une culture puisse avoir été « première », et encore moins qu'il s'agisse de « primitivité », nous admettons en revanche qu'il puisse exister dans toute société un mode primaire et un mode réflexif de la culture. Le premier n'est que prolongement direct au plan de la force collective de tendances irraisonnées. Le second définit l'essence du fait culturel comme pli, travail sur soi, mise en balance éclairante et discernante des avantages et inconvénients d'une métaphore dominante.

La constitution du « dissensus », frein à la synergie fatale ?

La solution salvatrice – libérant l'humanité de la suspicion d'être entièrement mauvaise – peut être plutôt définie comme ce qui permettrait de *découpler un ensemble pseudo-organique*¹⁶², afin de stopper la « convection » des poussées qui le composent vers l'interne. Et puisque la croissance démographique continuera, bien que ralentie¹⁶³, il s'agit de permettre aux désirs de se modérer et aux technologies qui les soutiennent de se diversifier, en se portant sur des systèmes symboliques et pratiques d'objets différents.

Osons une comparaison entre le phénomène humain et l'évolution du vivant : le premier, très court, possède un caractère d'autant plus explosif. La seconde est une très longue lutte de myriades de possibles se contrecarrant en détail avant de trouver laborieusement leurs communes lignes de fuite ; une suite de méandres, de divergences, de reprises, de réorientations, de sélections qui ne sont pas seulement émergences des plus forts, mais bien plutôt équilibres progressifs des trop grandes poussées de forces par ceux qui partagent le même écosystème.

Est-il possible de « pluraliser » la destinée sociétale humaine pour qu'elle *ressemble* davantage à un

¹⁶² Rien de plus tenace que la métaphore organiciste pour évoquer l'unité planétaire de l'espèce : et, encore une fois, rien de plus faux non plus, car dans la vie réelle, *aucun organisme n'est seul*. Or c'est bien cela dont il s'agirait à propos de l'humanité, en oubliant qu'un organisme unique, qui n'est pas concurrencé, relayé, multiplié dans la loi de l'évolution, est tout simplement chimérique... ou mort.

¹⁶³ A moins qu'elle ne s'effondre, comme lors de chaque crise systémique du passé.

processus de long terme qu'à une rapide auto-extinction ?

La théorie de la pluralité, appuyée ici sur celle de la conversation humaine, correspond à ce propos¹⁶⁴ : il y est d'une part question de reconnaître que les désirs humains ne sont pas automatiquement drainés par la spirale du « jeu » capitaliste et consommatoire (toujours plus de jouissance attendue de la mise abstraite déposée passivement dans le fonctionnement du jeu lui-même), *mais qu'ils peuvent diverger* en façons de vivre différentes, chacune aussi passionnément soutenues, et contribuer ainsi à des équilibres précaires mais renouvelés. Bien entendu, cette pluralité minimale ne saurait rivaliser avec la multitude de contraintes vivantes opposées qui finit, dans l'évolution, par produire des organismes viables, c'est-à-dire faire émerger des *mondes* déjà en eux-mêmes équilibrés, contrebalancés entre leurs diverses pulsions, et donc en lutte délicate et aussi « biogène »¹⁶⁵ que possible contre leurs propres

¹⁶⁴ En cela, nous prenons le contrepied de Teilhard de Chardin, qui, en 1949, envisageait la « totalisation » des sociétés humaines comme un parachèvement de l'évolution, tout en admettant –soyons juste- la possibilité qu'elle conduise à un suicide de l'espèce (auquel cas le célèbre jésuite envisageait tranquillement que le plan divin puisse être repris ailleurs dans la galaxie ou dans une autre, par une espèce intelligente mais plus sage que la nôtre). Le point de vue adopté ici est différent : si la totalisation doit être vivable, elle devra « imiter » dans la noosphère la diversité et la pluralité qui sont de règle dans la nature. Mais pour cela, elle devra lutter contre sa propre tendance incoercible à la simplification imaginaire impliquée par notre rapport au symbolique (qui suppose un imaginaire contrecarrant, au nom du devoir, le morcèlement corporel). Comme si c'était le temps du baccalauréat pour l'humanité : l'examen sera sans appel, et l'on comprend l'angoisse de la jeune Greta Thunberg !

¹⁶⁵ « Biogène » : nous n'utilisons pas ce mot dans le sens restreint désignant un groupe d'amines, mais en un sens plus large : *ce qui*

tendances à l'apoptose¹⁶⁶. C'est au moins un début, comme une première division cellulaire, une esquisse de diversification, après la *prolifération du même* que représente plutôt le modèle de l'Etat-Nation.¹⁶⁷

tend à produire de la vie. Ce qui peut sembler assez légitime, bien que n'ayant pas été fait jusque là : peut-être parce qu'avant l'apparition du danger mortel pour la vie que représente l'humanité industrielle, on n'avait pas l'occasion de désigner en général, et au-delà de la vie et de la mort des espèces, ce qui s'oriente vers la continuation de la vie plutôt que vers la mort... de la vie.

¹⁶⁶ Apoptose : le mécanisme du « suicide cellulaire », notamment étudié par Jean-Claude Ameisen (*La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Le Seuil, Paris, 1999). Par extension : tout mécanisme, conscient ou inconscient, qui « choisit » la catastrophe concernant sa propre survie, individuelle ou collective. A noter que l'apoptose cellulaire est nécessaire pour éviter la prolifération cancéreuse. Elle est donc, dans cette configuration, « biogène » (ou biophile). Mais pris à d'autres échelles, ou dans d'autres circonstances, le suicide peut au contraire n'être que le maillon d'une mise à mort généralisée. Entre la mort qui « sculpte le vivant », et celle qui le détruit, il est difficile de trancher *a priori*. Sauf lorsque que ce qui se suicide est ... la Terre elle-même, *via* la conduite collective des hommes. Comme nous ne pouvons prendre le point de vue de Dieu (pour qui cette planète n'est peut-être qu'une minuscule entité, pas même un virus de l'espace) il est clair que mettre en danger la Terre revient à mettre en danger toute la vie. Il s'agit alors d'une apoptose « biofuge ». Notre espèce ne serait pas ici seulement suicidaire, mais bien « biocidaire ».

¹⁶⁷ A ceux qui fondent leur nationalisme sur l'analogie avec le discours sur la diversité biologique, on peut répondre que loin de maintenir les différences essentielles (sauf peut-être la différence linguistique, et encore), l'Etat-Nation oblige l'humanité à se faïencer entre deux petites centaines de dispositifs nationaux homologues, se copiant les uns les autres, les petits copiant surtout les grands. Dans l'étape ultérieure prévisible de l'universalisation, les nations deviennent progressivement les relais administratifs légitimes d'une société-monde, nécessairement totalisatrice. Pourtant, elles portent en même temps des positions logiques dans des conversations : qui

Comment donc penser *le découplage* des trois grandes forces convergentes menant l'humanité à sa perte (peuplement excessif, argent, technologie), tels les courants d'un seul immense maelstrom ? Est-ce seulement imaginable ? Et si cela l'était, comment transposer le fait dans un programme politique, compréhensible et admissible ?

Si la solution était facile, elle aurait déjà été découverte et appliquée¹⁶⁸. Il nous faut au moins défricher le problème. D'ores et déjà, on peut observer qu'au fond nous ne pouvons agir politiquement (c'est-à-dire consciemment à l'échelle des grands nombres, et sous forme conversationnelle) que sur *l'une* des trois forces¹⁶⁹, les autres se modifiant ensuite éventuellement dans leur énergie et leur direction. Cette force, ce ne peut être que la Culture organisant les désirs, eux-mêmes pris dans la dérive parolière et linguistique du langage humain. Car pour les deux autres, l'expansion populationnelle et la « cognitivité » technique, elles relèvent de phénomènes naturels qui nous dépassent – bien que nous puissions les bloquer temporairement.

En revanche, pour enclencher un véritable processus de pluralisation, il est possible d'intervenir... sur ce qui peut sembler une superstructure : la convergence des désirs, emportée par la tendance spécifique de la culture humaine à « faire collectif » et qui entraîne rétro-activement tout le reste.

l'emportera de ces orientations opposées ? A quelles conditions ?

¹⁶⁸Il existe des approches environnementalistes du découplage entre croissance et nuisances, mais elles ne sont pas posées en ces termes.

¹⁶⁹Distinguons bien les « trois forces » (démographie, technologie, culture), des quatre dimensions de la culture (norme, art, pouvoir, familier) prises ici en compte comme bases de la pluralité.

Nous croyons que c'est possible, parce que le désir humain – s'il est indestructible, découlant de l'aliénation consubstantielle du langage ou plus précisément du « parlage »¹⁷⁰ – a la propriété de *pouvoir se tourner vers des objets imaginaires différents, voire opposés, même à une échelle de condensation globale, celle qui détermine ce qu'on peut appeler des « dimensions d'existence »*¹⁷¹.

¹⁷⁰ Rappelons qu'une fois transposé dans les signifiants, « l'être » de chaque parlant est à la fois constitué et perdu (il ne renvoie plus à « de la chair »). Nous passons ensuite notre temps à le chercher : le désir n'est que cela et il ne peut être détruit sans détruire notre implication dans le système symbolique. Mais si nous ne le limitons pas, c'est lui qui nous détruit en nous propulsant ensemble dans des montages imaginaires vertigineux.

¹⁷¹ Les modes ou dimensions d'existence (que je nomme surtout modes de vie) ne sont pas ceux décrits par Etienne Souriau depuis les années 1956 et repris par Bruno Latour et Isabelle Stengers depuis 2008-2009, bien qu'ils puissent les évoquer superficiellement. Le système de Souriau est simple : c'est principalement un tableau à deux variables –subjectif/objectif et actif/passif. Au pôle subjectif/actif, on trouve le *sollicitudinaire*, au pôle subjectif/passif, le phénomène. Au pôle *objectif/Actif*, il ya *le réique*, et au pôle objectif/passif, *le virtuel*. Il existe aussi des médiations : *surexistence* dans l'actif, *synaptique* dans le passif. Ces concepts abstrus tournent essentiellement autour du problème de l'herméneutique chez l'artiste et à propos de l'œuvre à faire. La question est, ici, tout-à-fait différente : subjectivité et objectivité ne sont pas niées mais renvoyées à ce qui les inspire comme métaphores d'« esprit » et de « corps », c'est-à-dire comme Sociétal (domaine concret du raisonnement comme source du commandement) et comme Familier (véritable domaine socio-naturel du « ça » freudien). La distinction actif-passif n'est, en revanche, que peu transposable dans nos termes : ranger académiquement le réel est tout aussi « actif » que le critiquer, ou, inversement, tout aussi « passif ». Cette distinction est pour nous peu signifiante, de même, donc, que les médiations correspondantes. D'ailleurs, la « surexistence », qui fait penser au choix nietzschéen contre la « synapse » académique, conduit à la

Il faut observer que, si la pensée de la disjonction pluraliste n'est pas encore associée à la solution de la crise énergétique et écologique, des prémices en sont

catatonie après explosion psychique, tout comme l'académisme est une catatonie en soi.

Ce qui nous semble essentiel n'est pas là, car au fond toutes les extrémités correspondant à ces couples conceptuels sont autant de « folies ». Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi : toutes les catégorisations prises comme l'être même *sont des hallucinations* et ne peuvent pas se rencontrer dans le présent comme le suggère pourtant Souriau. Le seul lieu de vérité soutenable (et donc de rencontre) est l'existence viable naturelle et sociale, démontrée – jusqu'ici- par l'évolution darwinienne et l'histoire, et comportant des aspects subjectifs et objectifs, bien que ne se réduisant jamais à eux.

Autrement dit, là où le partisan d'un subjectif pur est simplement... un « paranoïaque » et celui d'un objectif pur, un « schizophrène », là où celui qui oscille entre les deux est un « maniaco-dépressif », (dont la rencontre est surtout programmée... dans l'HP) il existe bel et bien des réalités matérielles concrètes et viables nommées « Sociétal » et « Familier ». Les deux sont viables en soi et pour soi –bien qu'assez souvent relativement l'une à l'autre-. Ce ne sont pas des folies ou des « choix », mais des prévalences, des préférences, des proportionnalités –le plus souvent imprécises-.

Ce que je nomme ici « mode d'existence » n'est jamais une positionalité extrême, hallucinatoire par principe, mais une réalité qui rentre en conflit avec une autre réalité. Le Familier, par exemple, rentre en conflit réel, substantiel avec le Sociétal, en tant que complexe subjectif-objectif/actif-passif. En tant que totalité organisée différemment (dissémination plutôt que méta-organisation, etc.) Les médiations que je considère importante (celle de l'Art, par exemple, versus celle de la Loi) sont aussi des mondes matériels et vivants complets, bien qu'ils soient parasites du Familier et du Sociétal (ce qui fonde leur caractère médiateur). A noter que quand Latour parle depuis quelques années de « diplomatie » à propos des catégories de Souriau, j'ai employé le terme « d'ambassadeurs » depuis 2003. On peut au moins suggérer un rapprochement des esprits, même si les « nations » à rapprocher ne sont pas les mêmes !

sensibles, ici ou là. Ainsi, lorsque le professeur Alain Gras sort de ses vignes pour montrer que notre civilisation a choisi de se déployer sur une trajectoire technologique unique, celle qui exploite « le feu » pour la vitesse et la puissance que cet élément accorde – avant qu'on se rende compte qu'il nous les reprend par sa propre consommation – il en appelle à une société future sachant revenir sur cette orientation unilatérale, et tentant enfin de s'équilibrer en s'appuyant sur *les trois autres éléments négligés* : l'Air, l'Eau, la Terre. Cette proposition poétique, qui semble nous ramener aux temps alchimiques et aux rêves maçonniques, recèle une vérité: c'est le refus de *faire dialoguer des modes d'existence différemment fondés sur le plan énergétique* qui est au cœur de notre crise.

Cela dit, ce n'est pas seulement le fait d'avoir opté pour le Feu, pour la « thermosociété » qui nous accable, après nous avoir rendus trop puissants, mais plutôt celui d'avoir opté pour *un élément unique*, une pratique unique, une pensée unique et l'avoir absolutisé dans un régime de fonctionnement planétaire.

En utilisant la même métaphore, on se demandera d'ailleurs ce qui serait arrivé si nous avions « choisi » une trajectoire monopolisée par un autre élément : par exemple, une utopie basée sur le « tout éolien » aurait-elle été plus viable ? On l'imagine à coup sûr tout aussi « électrique », et pas plus décentralisée, car sans maillage, pas de rendement. On l'imagine aussi hautement technologique et enfin industrielle à sa façon. Une troisième utopie, celle de l'eau, aurait-elle plus de chances de respecter le monde ? Rien n'est moins sûr puisqu'une mise en exploitation systématique des énormes ressources énergétiques contenues dans le

courant, la vague, la marée, la différence de températures, d'altitudes, etc., impliquerait des équipements titanesques, inaltérables par le sel, résistants au mouvement des banquises, etc. Ne parlons pas de la Terre, dont les gisements d'énergie relèvent aussi du thermique. Dans tous les cas, on se rend compte que c'est bien de limiter chaque filière technologique comme logique sociétale globale qu'il s'agit, et non de substituer à un massif engagement dans la combustion, un massif engagement dans quoi que ce soit d'autre.

Autre précurseur de la solution pluraliste, un classique cette fois de la pensée écologique : lorsque tel député vert propose de limiter à 500 kilomètres le transport des produits agricoles et de revenir aux fruits saisonniers (en imposant ces règles aux supermarchés)¹⁷², il dessine une géographie où les lieux reprennent leur sens et leur unité. Or non seulement les lieux, les pays, sont relativement autonomes les uns par rapport aux autres, mais surtout ils s'assemblent, pourrait-on dire, pour former un *monde du local*, une « fédération de localités », se distinguant du même coup des mondes de la communication universelle et de la marchandise mondialisée.

Mais si les linéaments d'une théorie de la pluralité surgissent spontanément de la crise, il est temps d'aller plus loin, et de parvenir à penser de façon décisive l'essence de la pluralité « anthropologique », c'est-à-dire concernant l'espèce humaine comme universalité. C'est seulement à partir d'une telle définition non empirique que des Domaines concrets peuvent apparaître et se

¹⁷²Cette proposition d'Yves Cochet ne peut être que relative, et concerner des produits similaires : comment interdire aux Européens de manger des bananes (surtout depuis le succès de la chanson de Katerine), et aux gens des Tropiques de goûter nos pommes ?

trouver légitimés dès le moment d'une constitution.

En même temps, une définition juste de la pluralité doit nécessairement aboutir à des « retrouvailles », puisque le principe de pluralité vise à reconnaître des souhaits fondamentaux – et quasi-intemporels à l'échelle humaine – aujourd'hui mis à mal, tel celui de voir le monde familial davantage respecté, ou encore, de permettre au monde de la culture de subsister sans dépendre indignement des redistributions du profit comptable.

Ensuite, il sera assumé que ces différences irréductibles – et de fait déjà présentes dans le potentiel conversationnel humain – peuvent être organisées dans le temps et l'espace de manière à éluder une nouvelle précipitation collective dans une direction unique, qui – sous prétexte de suppression de l'ancien par le nouveau – amplifie automatiquement le caractère néfaste de nos agissements sur le monde commun. Une fois cette reconnaissance mutuelle instituée et protégée – *via* la construction d'un champ conversationnel mondial –, alors les technologies à leur service pourront aussi *diverger*.

Dès lors, la réponse aux besoins se faisant plurielle, la population ne produirait plus un même type d'usage de la planète, (par exemple entièrement fondé sur la consommation du pétrole ou du gaz), mais se répartirait entre modes de vie impliquant des usages opposés, cette fois assumés chacun comme de valeur humaine égale aux autres, en sortant de la logique absurde opposant la majorité à la minorité¹⁷³. A leur tour, ceux-ci, en se

¹⁷³Une toute petite Nation a autant le droit de vivre souverainement qu'une très grande. Pourquoi ce droit des Nations ne pourrait-il pas être transposé en droit des Modes de Produire et de Consommer ? C'est déjà le cas pour le droit des « Premières nations » dont les territoires très vastes -et sans doute gorgés de ressources minières et

faisant valoir réciproquement dans un dialogue, peuvent ralentir ou bloquer tout abus massif, et surtout « sublimer » la tendance à la canalisation vers un unique système d'objets.¹⁷⁴

La différenciation reconnue des modes de vie peut aussi avoir des effets sur les types de croissance populationnelle. Le fait même de lier son sort collectif à un style raisonné, envisagé lui-même comme aspect légitime du monde humain et naturel, change le sens de la décision d'avoir des enfants. On n'est plus dans la compétition générale par la « guerre des berceaux », ou, à l'inverse, dans la honte d'exister comme communauté. On participe dès lors à un « ordre du multimonde », et la descendance s'inscrit dans cette représentation de respect réciproque,

hydrauliques- sont reconnus comme associés aux traditions de pêche et de chasse. Le plus souvent, hélas, on cherche plutôt à les corrompre en les associant... à la surexploitation de leur propre Domaine.

¹⁷⁴Certes, des sociétés fondées sur des principes opposées peuvent être *également* polluantes. On a montré que les grands troupeaux produisaient beaucoup de gaz à effets de serre. L'argument vaut jusqu'à un certain point. Par exemple, la taille des troupeaux n'est pas la même si une part de la population décide de manger beaucoup moins de viande, sans pour autant se mettre à vider les mers de poissons ! Quoi qu'il en soit, rappelons que dans notre modèle il ne s'agit certainement pas de « revenir » à des modes de vie primitifs ou ancestraux, mais d'articuler dans le présent des tendances profondes : que certaines d'entre elles aient été étouffées ou martyrisées depuis plus longtemps que d'autres n'implique pas que leur « redécouverte » soit synonyme d'un rétablissement sous sa forme ancienne : ce serait d'ailleurs absurde, puisque dans bien des cas, des modes de vie aujourd'hui considérés respectueux de la nature n'étaient que soumissions à la nécessité, et se sont révélés déclencheurs de catastrophes lorsque certaines limites se sont effacées.

et des contraintes de chaque style¹⁷⁵. Par exemple, un mode de vie basé sur un grand investissement des deux parents dans la transmission de savoirs « autonomes », n'incite pas *en soi* à multiplier les enfants. Dans le nomadisme (même réinventé dans une acception moderne), il existe une pression « naturelle » pour limiter les naissances. Une économie plus vivrière n'incite pas non plus à fabriquer de la « main d'œuvre productive », puisque l'on ne produit pas pour un surplus monétaire augmentable attendu de l'extérieur. Etc. Sans parler de la confrontation de dimensions d'existence limitant l'accès aux Domaines relevant de *l'autre* souveraineté : si le territoire de « l'autre version humaine » n'est pas disponible à la conquête ou à la colonisation, voilà un des incitatifs à multiplier la descendance comme instrument d'agression qui fait défaut (n'en déplaise à G. Becker).

Il reste évidemment à savoir comment une telle pluralisation des modes de production et de vie peut s'affirmer en soi, se développer hors des cadres étatiques formant actuellement la résille de maintien de la société-monde technochrématistique, jusqu'à fendre et morceler le « tissu cancéreux » homogène où est saisie celle-ci.

C'est l'objet de notre travail que de montrer que, si quelque chose de cet ordre semble aujourd'hui invisible, cela n'en est pas moins plausible virtuellement, parce cela existe en fait partout et depuis longtemps, sous des formes variées dont il s'agirait de reprendre les leçons, en les analysant dans leur potentiel « anthropologique ».

Il n'est pas question d'imaginer l'impossible – la

¹⁷⁵ A noter que ceci, bien que suggéré dans une perspective très éloignée du « libéralisme » est largement compatible avec les thèses de Gary S. Becker, *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, 1991.

coïncidence d'un nouveau système global présumé « bon » avec les intérêts de tous et de chacun —, mais plutôt de commencer à accepter, pour chaque entité de délibération politique, le fait que chaque groupe d'intérêts *tend à organiser un monde qui n'est pas le même que celui que créerait un groupe différent*. Par exemple, le groupe des « chômeurs longue durée » s'organiserait, s'il le pouvait, pour attirer les emplois à proximité des logements, impliquant un prix modéré de ceux-ci, tandis que le groupe des entrepreneurs préférerait faire baisser le prix de la main d'œuvre en la faisant venir de pays lointains où elle ne coûte rien.

Si l'on estime qu'un seul système, celui du marché, peut résoudre la contradiction entre ces deux groupes, on accepte de construire un monde dérivant obligatoirement vers le parasitisme en matière d'énergie, de concentration urbaine, etc. C'est-à-dire que l'on va forger un compromis « englobant »¹⁷⁶ qui s'effectuera au détriment d'un troisième groupe — par exemple celui des enfants qui devront vivre dans un monde où les ressources fossiles seront épuisées et auront déversé tout leur carbone dans l'atmosphère. Une fois la dérive effectuée comme compromis, on aura également intoxiqué l'organisation humaine qui ne pourra plus se passer de pétrole, de transports, de fatigue, de pollution, etc.

En cas de crise grave du fonctionnement, on peut accepter de détruire les emplois et de laisser les gens mourir de faim (surtout les retraités, bouches inutiles par excellence), ou choisir de les mobiliser pour utiliser leur colère contre des « ennemis » (ce qui aboutit aussi à la

¹⁷⁶Nous rejoignons ici la critique de John Rawls quant aux systèmes de valeur « englobants » (op.cit).

mort en nombre¹⁷⁷). Mais on pourrait aussi, à partir de la place d'une instance publique d'arbitrage, admettre que les deux raisonnements (ceux des gens et ceux des entreprises) étant inconciliables sans dégâts majeurs ou différés, on va plutôt essayer de construire dans le même monde physiquement donné deux Domaines distincts et protégés l'un de l'autre, voire respectueux d'un de l'autre : par exemple, l'un fondé sur la proximité, et l'autre sur l'éloignement.

Ainsi, le Domaine fondé sur la proximité (et auquel appellent les écologistes depuis longtemps) construirait-il la majeure partie de son propre marché de l'emploi. Il est possible que cela demande beaucoup d'efforts non payés, mais la notion de pauvreté et de richesse change lorsque la référence collective devient différente : les valeurs pour les « héros » d'un monde local ne sont plus les mêmes que celles, profondément aliénée, des consommateurs des grandes réseaux mondiaux. On est fier d'autre chose, on est capables de sacrifices qui

¹⁷⁷Dans le passé européen, la correspondance entre grave crise économique et choix d'un bouc émissaire pour la vengeance populaire a été systématique. Par les temps qui courent, on voit bien se profiler quelques boucs émissaires possibles susceptibles d'amorcer une logique de conflit militaire étendu: les pays de l'OPEP, qui « étranglent » les économies asiatiques et occidentales. L'Iran nucléaire supposé entretenir le terrorisme anti-israélien et même lui fournir de quoi faire sauter une « bombe sale » dans un container. La Chine autoritaire, à la fois marchande de main d'œuvre vendant son propre peuple, et opprimant les Tibétains. Le Pakistan, hébergeant Ben Laden (jusqu'à son exécution). L'Afghanistan, pays de l'incurable arriération fondamentaliste ; la Corée du Nord dont le peuple meurt de faim à côté des bases militaires nucléaires. Etc. On peut parier que si se déclenche un conflit majeur sur fond de crise économique insoluble, ce sera l'un au moins de ces boucs émissaires potentiels qui servira d'appât et d'amorce pour la mise à feu.

prennent un sens différent, et finalement, de construire des circuits relativement autonomes, débarrassés du fétichisme de la marchandise et de l'argent-roi.

Nous savons que c'est possible parce que des ordres religieux ou des sectes, des mouvements sociaux, des mouvements millénaristes, des mouvances artistiques fondées sur la prestation humaine directe, ont, dans le passé et encore aujourd'hui, réussi à échapper pour survivre, à force de croyance en eux-mêmes comme sociétés distinctes, à l'attraction fatale de la nébuleuse d'échanges universels considérée comme la seule et ultime rationalité. Il ne s'agit certainement pas ici de prôner un idéal sectaire, mais d'admettre qu'il suffise qu'une collectivité protège son propre marché (ou en négocie l'articulation avec l'échange universel) et produise certains de ses propres biens de consommation - ce qui n'a rien de sectaire en soi- pour qu'apparaisse la possibilité -même partielle- d'exister en dehors d'une absolue dépendance à la loi de l'échange global.

Et dans ce cas, l'éthique anthropique s'opposant au mal absolu *revient à proposer de reconnaître pleinement légitimes des modes d'organisation et de solidarité matérielle et morale qui divergent par rapport au système unique plébiscité par la passivité consumériste la plus indigne devant ceux qui agissent encore selon le seul motif d'accroissement de leur puissance, cette divergence ne pouvant pas être ordonnée par les marchés globalisés, qui devraient à la limite s'y plier ou s'y fragmenter*¹⁷⁸.

¹⁷⁸On pense aux expériences de telle commune allemande tentant de devenir autarcique sur le plan énergétique. Ou simplement, celles des communes rurales françaises qui résistent coûte que coûte au lobbying de la Lyonnaise des Eaux pour supprimer leur régie sur

La pluralité *comme bien en soi.*

Une formule « simple » peut servir de repère : *la pluralité est une « anti-concurrence »*. La concurrence est le mythe d'un darwinisme « basique » et falsifié : le survivant est le plus résistant dans *une lutte pour un même territoire*. Résultat, tous les vingt ans, le gouvernement américain doit secouer le cocotier pour rétablir un semblant d'égalité des chances, car la concurrence s'est autodétruite et le « système » ne représente plus qu'une entente d'oligopoles. La « pluralité » est un dispositif de stabilisation sur le long terme, compatible avec le traitement des dégâts de la concurrence. Elle est fondée sur le principe inverse de différents territoires sanctuarisés et gravés dans le marbre d'une constitution mondiale. Elle ne représente pas des *fonctions* (comme le système des castes, ni même comme la séparation des pouvoirs), mais un droit à vivre de façon différente d'autres grands groupements disposant du même droit. Ces territoires peuvent être continus ou « discrets », peu importe. Il est en revanche essentiel qu'ils disposent d'une représentation chez les autres assurant leur respect mutuel même s'ils n'y sont pas souverains. La stabilité de ces droits à vivre par des modes de production et de consommation suffisamment différents les uns des autres met fin au zig-zag historique très meurtrier entre phases « de droite » (assurant la liberté de ravage par le Riches) et « de gauche » (assurant à une élite politico-administrative faisant payer très cher

l'eau de source. Hélas, elles finissent presque toutes par abandonner la lutte, tant est bien coordonnée entre capitalistes et administrateurs publics le processus d'étouffement des démocraties locales.

aux peuples une relative limitation de l'arnaque privée, ne serait-ce que sous forme d'aventure militaire.

Les utopies écologistes allant dans ce sens existent déjà et sont parfois même puissamment étayées, y compris sur le plan juridique. Cependant, s'il fallait y ajouter quelque chose, nous dirions que ce serait dans le sens d'une plus grande indépendance d'avec le problème pratique de l'urgence écologique. Comme nous l'avons esquissé plus haut, nous ne devrions plus jamais perdre de vue que si, en fin de compte, la pluralisation se révèle protectrice des intérêts de long terme du plus grand nombre, c'est parce qu'elle répond en elle-même à une nécessité interne, inhérente à la culture humaine : celle de lutter contre son propre emportement métaphorique – vers une métonymie englobante – afin d'assurer à tous ses participants un respect mutuel, respect qui ne peut viser pour être effectif que leur irréductible souveraineté.

C'est pourquoi, il faut encore insister sur le fait que l'autolimitation collective par l'affirmation de la pluralité des passions ne se ramène pas au modèle théorique utilisé voici plus de deux cents cinquante ans par Montesquieu ou Locke pour *diviser* le pouvoir politique, dans la lignée d'une « énergétique de la passion » usitée par Hobbes.

Elle n'a plus rien de mécanique et implique l'invention d'une dialectique nouvelle, c'est-à-dire des protagonistes différents autour de thèmes de délibération différents¹⁷⁹.

¹⁷⁹Elle est aussi différente de la démarche « divisionniste » d'un Michael Walzer, dans « *Sphères of Justice* » (*Sphères de justice*, Seuil, Paris, 1997), malgré une plus grande proximité, car chaque « sphère redistributive » (appartenance, argent, sécurité, prestige, etc.) dont Walzer appelle à reconnaître l'autonomie est traitée en termes de bien économique, chaque bien étant en quantité variable dans une société, mais menacé par la tendance à en privilégier un

Elle ne se réduit pas non plus au partage des tâches kantien entre science (comme rapport construit pour appréhender indirectement le réel) et morale (atteignant directement l'essence sans la saisir). Il faut soutenir que ce n'est pas un objectif technique, qui, à sa façon, évacuerait le problème du mal, le dissoudrait dans une méthode adaptée à l'époque et aux échelles en question. Elle est plutôt *une maturation de la morale comme politique, c'est-à-dire devoir de prise en compte, dans le débat entre chacun et tous, des modalités pratiques générales pour éviter la construction sociale du Mal.*

Il se trouve que cette maturation de la morale comme politique et de la politique comme *acceptation pratique de la pluralité*, comme confiance dans la nature pluraliste de l'homme, comporte un résultat inattendu, et en apparence paradoxal : l'entente sur la survie et la vie comme biens suprêmes pour l'espèce *ne peut plus se traduire par un accord, même minimal, sur un unique cadre d'orientation de nos façons de vivre !*

Au-delà de ce que John Rawls nous propose comme l'idéal d'une « société bien ordonnée »¹⁸⁰, il apparaît qu'une « société-monde » supportable ne peut que se constituer sur le constat de la pluralité irréductible des

seul. Il faudrait donc un équivalent général pour mesurer les manques et les excès de ces sphères, les défauts de leur distribution. Ici, il ne s'agit pas de « biens », mais de « façons d'exister » qui agencent chacune, indépendamment des autres, les « sphères » qu'elles incluent, et disposent d'un univers sémiotique propre qui ne saurait être traduit dans le seul langage économique. Par exemple, si le prestige n'est pas redistribué différemment dans une société de la mesure et dans une société de poésie, alors cette dernière est aliénée. Elle n'existe plus comme telle.

¹⁸⁰Rappelons que le concept de « société réglée » a d'abord été formulé par Gramsci.

« versions de l'homme ». Et en ce sens, cette « société des versions de l'homme » *n'est pas* une société des nations, des spécialisations ou des peuples (ou alors en entendant par « peuples » des identités d'un type nouveau). En se constituant, elle se transforme aussitôt en autre chose *qui n'est, d'ailleurs, plus une société*, même tolérante à sa propre diversité interne, mais un champ géopolitique de repartage du monde commun, qui se fonde directement sur le *dissensus*.

La morale réside ici dans le fait que nous devons, à ce niveau, faire le deuil du souhait que tous les humains devraient vivre et penser en gros de la même manière, au moins dans une coopération organisationnelle « d'encadrement ». Car même cette coopération, considérée innocemment minimale, peut avoir des effets de négation de l'altérité humaine, et donc de l'altérité naturelle qui la prolonge. Elle finit par autodétruire son noble idéal d'égalité en détruisant les valeurs spécifiques dans lesquels les êtres humains s'affirment. Le choix du *dissensus* est par ailleurs une morale concrète, car elle commence immédiatement lorsque je rencontre autour de moi des gens qui représentent actuellement ou potentiellement des modes de vie différents (comme les nomades, les communautés villageoises ou encore comme le paysan autarcique¹⁸¹).

¹⁸¹Réglons ici le compte d'une objection supposée ridiculiser notre argument : à savoir que nos différents modes de vie impliquent des variations numériques tellement importantes entre leurs populations respectives, que leur respect revient simplement...à conserver la réalité actuelle d'une immense majorité de salariés urbains-industrialisés, et à cantonner les « autres » dans des réserves ou sur des parcours. Ce traitement par la dérision n'opère pas lorsqu'on admet que si la puissance coalisée n'a plus les moyens de dénigrer ou de réduire les modes d'existence qui lui sont étrangers, il est possible

Il ne s'agit donc pas ici d'opposer mode de vie moderne et modes de vie traditionnels, mais plutôt de partir des choix que feraient aujourd'hui les hommes *si l'économie leur en laissait le moyen*.

C'est-à-dire qu'il ne faut pas partir de la dictature économique qui désigne notre monde commun comme celui de la rareté (métaphore de la boîte de Pétri), mais d'un débat politique sur la liberté concrète des membres du collège politique constitué par l'humanité, liberté de choisir un mode de vie collectif qui diffère de celui d'autres groupes de personnes ; liberté qui implique une morale du respect, notamment médiatique, de ces choix.

Cette décision est le problème éthique principal auquel sont confrontés les Humains vivant aujourd'hui, car il s'y joue une résistance aux tentations de dénigrer les modes de vie qui ne se fonderaient pas sur le clinquant des nouveautés marchandes et des gadgets technologiques, et qui ne s'organiseraient plus en fonction de leur unique

que les « candidatures » pour ces derniers soient alors bien plus nombreuses. Pensons au moins à deux dimensions qui peuvent faire « rêver » des majorités : la vie citadine « locale », toujours très prisée. Et la vie « en nature », qui, à certaines conditions de confort correct, serait vécue comme une chance de vacances permanentes ! Ne parlons pas du mode de vie « en campus » qui attirerait des foules d'aspirants thélémites, comme il attire déjà de nombreux « éternels étudiants ». Le succès grandissant -mais discret- des « bases » communales rurales, des camps de yourtes, ou simplement du réemploi des nombreuses habitations vides dans les villages est une première démonstration de ce que nous avançons. Allons plus loin, et parions que dès que la « peur écologique » et la crise économique auront déstabilisé les marchés urbains et mégapolitiques, nous commencerons à voir une réoccupation des vicinités présumées « isolées » et une revitalisation des « villages dortoirs » en marchés locaux. Tout ceci ne devant absolument rien à des polpotismes du cru.

pyramide de valeurs comparatives (avec au sommet le milliardaire avec yacht, voitures, avion personnel, gadgets de communication et de surveillance, etc., et à la base « l'homme sans rien »¹⁸².)

Que la reconnaissance de l'irréductibilité des différences des grands modes de vie corresponde magiquement à la meilleure technique de long terme pour freiner l'emportement anti-écologique associé à une mode de consommation unique n'est, en réalité, pas moralement fortuit : c'est parce qu'à l'intérieur du multimonde humain, je suis conduit à reconnaître la souveraineté (partielle) de l'autre comme choix d'un mode d'existence collective, *que je suis également porté à respecter les formes de nature qui lui sont liées.*

Faire le deuil de l'idéal d'homogénéité de l'espèce humaine dans ses représentants vivants formant le seul collège politique mondial est utile, mais c'est d'abord une nécessité intérieure, pour permettre aux êtres humains de vivre leur propre nature, essentiellement plurielle (ce qui ne veut pas dire infiniment variée¹⁸³).

Arrêtons-nous à la notion de « monde ». A l'origine du mot, se tient la cassette qui renferme les parures de

¹⁸² « L'homme sans rien » ne peut l'être qu'à l'intérieur du système, mais celui qui « a tout » a néanmoins perdu l'essentiel : le lien physique et mental vital avec le « vrai monde », celui qui persiste de l'autre côté de la vitre, de l'écran, du pare-brise, de la barrière électrifiée, du rempart de porte-flingues.

¹⁸³ L'infinie multiplicité est liée à la singularité des vies personnelles. Mais les histoires, aussi singulières soient-elles sont tissées par les mêmes symboles (non pas archétypaux mais langagiers), et prennent sens de leurs croisements imaginaires. Il ne s'agit pas de nier la singularité, mais d'accepter qu'elle s'enracine dans des historialités collectives, des « bains identitaires », dont le paradigme est le monde familier propre à chacun.

l'épouse. Par analogie poétique, ce fut ensuite (et en parallèle au grec *cosmos*) ce que présente le ciel étoilé. Le contenant est donc lié à un contenu qui lui donne valeur, voire « pureté ». Mais la multitude d'objets de valeur contenus et présentés sont aussi la multitude des êtres humains contenus et présentés. C'est probablement ce qui explique la tendance du mot « mundus » (dans son opposition même à « l'immonde »), comme celle du mot « cosmos », à signifier aussi « les gens », (les acteurs) comme occupants du monde (contenant ou scène de présentation). La dérive circulaire entre les deux acceptions (l'ensemble des gens, l'ensemble des choses du milieu comme parure) est avérée.

Or il se produit un effet étrange et systématique : le monde devient contenant et support des relations entre Humains, de sorte que ce qui ne fait pas sens pour le quadrillage de ces relations s'en trouve exclu. Autrement dit, comme chaque système de relations (ce que nous appelons société) est indifférent ou insensible aux objets qui ne concernent ou n'affectent pas ces relations, il les écarte tout simplement de son « monde ». Ce qui veut dire que le monde de chaque société (un peu comme le monde d'une espèce animale très spécialisée) est un monde très partiel, très imaginaire, et dont la consistance est d'autant plus forte qu'elle exclut tout le reste du Réel.

Forts de ce constat (qui rejoint *certaines* remarques du sociologue formaliste Niklas Luhmann), nous proposons dès lors les quatre postulats suivants pour une juste métaphore contemporaine :

1. Il n'existe aucun *monde réel* qui soit perçu et reconnu comme tel par aucune société isolément, ni par aucune science attachée à cette société.

2. Le monde réel ne peut exister pour les vivants humains que dans la *confrontation* politique entre leurs différentes sociétés. Il existe alors comme « problème » à reconnaître et comme « multimonde ». à instituer.

3. *Dans une société unique parce que devenue mondiale, le risque est fort qu'elle devienne à elle-même son propre monde, en ignorant cette fois l'ensemble du monde réel, et de plus en plus aveuglement à mesure qu'elle devient plus dense, plus égalitaire et plus unitaire. En ce sens, elle risque de devenir très précisément le signifiant même de « l'immonde ».*

4. Pour pallier ce risque d'hallucination universelle, la société mondiale ne doit pas devenir société-monde, et pour cela, elle aura recours à son échelle au potentiel de pluralité interne que comporte toute culture humaine.

Le monde sera *multimondial* ou ne sera pas.

"Dans cette situation d'aliénation du monde radicale, ni l'Histoire ni la nature ne sont plus du tout concevables. Cette double disparition du monde -la disparition de la nature et celle de l'artifice humain au sens le plus large, qui inclurait toute l'Histoire- a laissé derrière elle une société d'hommes, qui, privés d'un monde commun qui les relierait et les séparerait en même temps, vivent dans une séparation et un isolement sans espoir, ou bien sont pressés ensemble en une masse. Car une société de masse n'est rien de plus que cette espèce de vie organisée qui s'établit automatiquement parmi les êtres humains quand ceux-ci conservent des rapports entre eux mais ont perdu le monde autrefois commun à tous."

Hannah Arendt, *La crise de la culture* (*Between Past and Future*, 1954), Gallimard Folio (1989), pp. 119-120.

Pour résumer : pour des logiques culturelles d'imputation nécessairement limitées et contrastées de façon simpliste, la cause du « mal » peut être établie dans

plusieurs phénomènes séparés :

-dans notre pure nature (notre tendance à rattraper tout bénéfique acquis par une démographie galopante, et cette dernière par des technologies productivistes) ;

-dans l'opposition entre des modèles faux et des modèles vrais (amenant à une lutte épuisante entre le faux et le vrai) ;

-dans notre défaut chronique d'organisation augmentant à l'échelle même de l'univers mis à notre portée ;

-ou enfin dans notre tendance à nous emporter majoritairement au détriment des positions minoritaires.

Chacune de ces analyses, chacun de ces jugements désigne une défaillance spécifique, et en vis-à-vis propose implicitement une solution principale, éventuellement combinable avec les autres à la marge.

Ces jugements ont pour conséquence des propositions correctrices : l'une s'oriente vers un suicide collectif (seul remède partiel ou intégral à la « prolifération ») ; les deux suivantes vers la destruction de l'ennemi de l'intérieur et la limitation de ses propres libertés, ou enfin le freinage des actes communs irréfléchis, par la simple prise de parole correctrice des modes de vie bafoués.

Nous optons ici pour cette dernière. Pour quelques raisons évidentes : c'est la moins dangereuse, la moins sanglante, la moins humiliante et mortifiante, la moins porteuse de nouvelles inégalités politiques, la plus facile, la moins coûteuse... bref, la plus sage, pour autant qu'un énoncé culturel inévitablement simpliste puisse être porteur de sagesse¹⁸⁴. Notre propos n'a donc rien à voir

¹⁸⁴Ce que montre l'anthropologie structurale, c'est qu'aussi sophistiquées soient les constructions de l'esprit humain, elles sont vouées à « rater » le réel en organisant les comportements en fonction de systèmes d'oppositions nécessairement imparfaits et

avec un « plan Marshall » ou toute autre mobilisation dans l'urgence. Il abandonne le terrain de l'angoisse affreuse, de l'alerte incessante, de l'eschatologie, de la peur supposée salvatrice, pour se situer ailleurs. Que la catastrophe arrive ou non, qu'elle soit évitée par de preux nouveaux croisés de l'écologie, ou au contraire qu'elle découle de vertigineux changements ultra-rapides du climat, il faudra, de toute façon, penser désormais la politique humaine comme une organisation unique... de la pluralité, ne bousculant les souverainetés actuelles, leurs groupements de puissance ou leurs hiérarchies impériales, leur agencement fonctionnel interétatique, que pour découvrir les principes de souveraineté qui doivent affirmer un *antagonisme salvateur*. Et ce défi n'est pas collé à l'urgence ou à l'angoisse. Il est passionnant *en lui-même*. C'est pourquoi, c'est seulement sur ce plan d'une métaphore jouissive, et non sur celui des « mesures immédiates » que nous avons choisi de travailler et d'apporter notre contribution « d'intellectuel organique »¹⁸⁵.

surtout très réducteurs. Le réductionnisme scientifique, dernier avatar de ces systèmes mythiques n'échappe pas à cette loi du « simplisme ». Mais on peut ruser avec elle en retardant la poussée « vers la métonymie » (qui achève la transformation des métaphores dans le sens du simplisme le plus grand) en proposant des oppositions moins facilement réductibles : la Culture et la Règle, par exemple, malgré les efforts méritoires des « poètes mathématiciens », résistent assez bien encore à leur fusion.

¹⁸⁵Le maniement de la notion est ironique, parce que l'Intellectuel comme groupe participant aux sommets du pouvoir a presque disparu du panorama politique, avec le recul des sociétés communistes qui valorisaient ce rôle, intermédiaire entre le commissaire politique et l'Universitaire. Ce qui est heureux. Ce qui est en revanche peu sympathique, c'est que le retrait complet du penseur à l'intérieur du système universitaire le voue également au

Voici donc, brossé à grands traits, le propos soutenu ici. Il ne suppose pas d'imaginer l'idéal, mais de découvrir comment les intérêts de chacun peuvent, en se maintenant *contre* les autres, se limiter mutuellement de sorte que ne se produise pas un emportement général. Il implique de considérer la possibilité de divergence interne à l'espèce comme un élément crucial pour sa survie et pour la survie... de la vie. Cela peut sembler paradoxal à l'heure des appels au consensus et à l'unité interétatique pour « sauver la planète », lesquels risquent de nous entraîner, s'ils réussissent, dans une géo-gestion autoritaire, médiatique, sanitaire et militaro-policière des populations, dont rien n'assure à terme qu'elle ne sera pas dangereuse pour la vie, tout en étant insupportable pour les êtres humains. Nous postulons que le Bien, c'est-à-dire la reconnaissance de notre monde commun, si précieux, ne peut qu'être le résultat de l'institution d'un champ culturel multi-mondial, dans lequel les participants se font eux-mêmes supports de l'existence *d'un aspect antagonique* de ce monde, *ce qui signifie qu'ils entrent en conversation*.

Dans ce Domaine moral nouveau, le Bien ne découle plus du bon choix dont on se croit d'autant plus porteur que « tous » sont d'accord, Dieu et la technoscience aidant, mais il réside dans la reconnaissance de la

décervelage consécutif au contrôle collectif de l'institution, source de dictature des médiocres. Il faut donc inventer un personnage plus libre, moins soutenu par les préférences politique ou institutionnelle accordées au mensonge : soit celui qui découle de la transformation de la prescription en vérité, soit celui qui découle de l'assomption que la vérité n'est que la résultante lointaine d'une myriade de spécialités « objectives ». Ce personnage devrait néanmoins se sentir concerné par ce qui nous arrive, et ne pas démissionner devant la lourde charge d'articuler des idées et des faits.

limitation réciproque des maux portés par chacune de nos façons de nous organiser. Certes, il s'agit encore d'une utopie, et d'une utopie assez abstraite (en apparence). Mais la célérité avec laquelle le prix du pétrole grimpe (ou descend avant de grimper plus vertigineusement encore) nous incite à penser qu'en certains moments de l'Histoire, les réalités de base changent si vite que les utopies pourraient être appelées à la barre *bien plus rapidement qu'on ne saurait l'imaginer* !

Examinons donc comment une *démocratie pluraliste*¹⁸⁶, une conversation politique reconnaissant et limitant réciproquement les passions d'agir (et donc celles de polluer ou d'abuser des ressources) contient une amorce de solution, correspondant à l'éthique du *souci de la vie*, telle que Hans Jonas en a tracé la direction en termes philosophiques, tout en échappant à l'aporie d'une élite autoritaire de responsables. Comme une telle conversation ne peut être reflétée suffisamment ni par la négociation entre classes d'intérêts, ni par les amalgames d'intérêts locaux que l'on nomme Nations, ou encore alliances internationales, il faut bien qu'elle s'organise à partir d'entités pertinentes pour la problématique de la modération par « rencontre des contraires » les plus significatifs pour la survie collective. Une telle conversation entre principes d'organisation humaine n'est pas

¹⁸⁶Le concept de « démocratie pluraliste » s'oppose à celle de « démocratie populaire », impliquant un unique peuple correspondant à l'entité politique. Il s'oppose aussi à la « démocratie de marché » centrée sur un principe organisateur unique : le marché, ou bien encore à la « démocratie sociale » qui met au pinacle la régulation sociétale. Pour la première fois dans l'Histoire humaine, il assume le fait du *dissensus* et de la partition des modes d'existences de groupes humains à l'intérieur de toute entité politique.

encore établie à la surface de la planète, mais nous soupçonnons qu'elle passera par le choix géopolitique¹⁸⁷ d'une pluralité de souverainetés partielles¹⁸⁸ en équilibre dynamique et donc en contrôle réciproque, en contre-pouvoir systématique. La question se trouve alors soulevée sur le contenu de ces souverainetés puisqu'elles ne correspondraient pas à des « peuples » au sens ancien ou actuel du terme¹⁸⁹. Pour progresser sur ce point, nous

¹⁸⁷De Friedrich Ratzel ou Nicholas Spykman à Yves Lacoste, l'expression « géopolitique » a été limitée aux rapports entre territoires et politique, alors que la racine « géo » nous incite à l'employer pour *le Planétaire*. Certes, on peut envisager un partage territorial du Planétaire (comme dans la thèse de Huntington), mais on pourrait penser, à l'inverse, que les relations entre Etats « locaux » ou « régionaux » ne relèvent pas de la géopolitique *stricto sensu*, mais plutôt... d'une « oïkologie », d'une science des Domaines. Hélas, le terme est déjà pris, et dans un autre sens ! Peut-être faut-il s'habituer à penser que la géopolitique ne s'accomplit qu'en observant les usages contraires de la planète, même si elle est née de la l'étude des conflits entre Etats.

¹⁸⁸Un contresens consisterait ici à confondre « souveraineté partielle » (renvoyant à un partage égalitaire des souverainetés) et « souveraineté limitée », notion qui permit au dictateur soviétique Brejnev d'envahir Berlin en 1953, la Hongrie en 1956 et la Tchécoslovaquie en 1968. Et il faut reconnaître que cette facilité manque aujourd'hui pour s'emparer de l'Ukraine aussi aisément.

¹⁸⁹ Alors que la notion de « peuple » admet un aspect d'identité commune, valant la peine d'être défendue par le sacrifice de chaque citoyen-soldat, celle de société est plus large et moins implicite en termes de devoirs civiques. Il est difficile d'être « traître » envers une société, alors qu'on trahit « son peuple ». Le problème insoluble est que le « peuple » fonde la légitimité de l'ordre démocratique, tandis qu'il reste marqué par un côté défensif. Les démocraties modernes sont gênées par ce paradoxe, et tendent à se méfier du « populisme » dont elles observent le trait agressif contre « l'ennemi du peuple », qui, lorsqu'il n'est pas incarné par la puissance hostile, devient « l'ennemi intérieur ». C'est une source de la dérive des

devons faire émerger plus visiblement les forces qui composent et opposent l'humanité à elle-même dans son rapport à la survie. Une théorie de l'humanité plurielle devient nécessaire, qui aille bien au-delà de la distinction entre masses et avant-garde conscientes.

totalitarismes, décrite par Arendt mais non expliquée par elle : car le populisme à visée meurtrière tient à la certitude d'être menacé de l'extérieur ou de l'intérieur. Cette menace peut être matérielle, et dans ce cas, on invente une idéologie pour couvrir « l'exclusion » d'une part de la population, désormais considérée comme extérieure au dit peuple. Que cette idéologie soit l'antisémitisme, ou qu'elle soit celle désignant les ennemis du Parti, qu'elle invente la notion de « Tutsi » ou qu'elle condamne « l'islamisme » de groupes qu'on désire voir repartir vers le désert (ou les banlieues), il s'agit du prétexte à une violence associée à la défense du peuple.

Même si la société mondiale tend à évacuer la notion trop dangereuse de « peuple », on ne peut imaginer une humanité où les groupes ne cherchent pas à se distinguer par des valeurs fondamentales. Ainsi, peut-être un nouveau contenu du « peuple » est-il amené à apparaître, non plus lié à la nation et son territoire fermé, mais à des façons de vivre et d'agir sur la planète. Mais il est aussi possible que ce nouveau contenu du peuple –référant à des exigences humaines également respectables- n'implique plus que son agonie (sa capacité conflictuelle) puisse tourner à l'exclusion ou l'extermination, parce qu'il sera tissé de façon « non identitaire ». En effet, une « façon d'agir et d'exister » ne peut –sauf dénaturation - se ramener à une « essence » ineffable (comme « être Chinois », « être Musulman », ou « être Français »), car elle comporte toujours un trait –plus ou moins- précis mais questionnable par autrui : défendre la Nature, la Culture, la Technique ou la Conversation mondiale, etc, c'est se positionner comme « repérable » par autrui, sans pour autant se définir comme « fonction » ni comme « identité ».

III. la pluralité se fraiera-t-elle un chemin comme métaphore politique pour l'époque ?

Si nous tentons de nous figurer notre environnement futur à la fois réunifié par une référence mondiale et aussitôt *redivisé selon de grands Domaines d'autorité souverains représentant une pluralité incontournable*, nous ne manquons pas, tout d'abord, d'éprouver le sentiment d'une *impossibilité*. Comment notre village pourrait-il appartenir à un Domaine, tandis que la forêt voisine relèverait d'une autre instance, et le lycée de la ville la plus proche à une troisième ? Ressortiraient-ils de plusieurs arbitrages civiques, de plusieurs justices, de plusieurs polices ? A qui en référer « de droit » en cas de litige ? A qui se vouer en dernière instance ? N'allons-nous pas vers une négation de la démocratie, une anarchie, un manque de repères ?

En même temps que cette impossibilité, se présente pourtant la figure de la *nécessité, et ceci en deux temps* :

- 1) comment pourrions-nous échapper à l'Etat mondial, puisque les crises nous conduisant au bord de la guerre nucléaire et bactériologique entre les quelques « challengers » du titre de puissance hégémonique, seul ledit Etat pourra soit éviter ce conflit tragique, soit en tirer les « bénéfiques » ?

- 2) comment un Etat mondial pourrait-il tous nous régenter et *sur tout* sans que se manifestent dans une extrême tension les forces propres aux dimensions contradictoires dont nous sommes chacun tissé ?

Comment pourrait-il rassembler dans son unique administration les intérêts les plus divergents et pourtant tout autant légitimes ? N'est-il pas temps de nous rendre capables... de « rendre possible l'inconcevable » (selon le mot d'Edgar Morin) parce qu'il n'est que l'expression de l'indispensable ?

Quant au premier point, et sans nous attarder à un discours qui ne peut qu'emprunter des accents prophétiques, faut-il être grand clerc pour reconnaître (en faisant effort pour ne pas nous laisser paralyser par la perspective la plus atroce) que la tendance à *l'imgo* unaire (pour laquelle il ne saurait avoir qu'un seul batracien dominant dans le même marigot) est toujours à l'œuvre après la guerre froide. Elle « veut » invinciblement l'unité sous autorité absolue, et ne l'a pas encore obtenu, la faiblesse économique et culturelle des Etats-Unis en ayant interdit la concrétisation après que l'Union soviétique ait rendu les armes en 1989.

Elle est donc toujours à l'œuvre, cette passion unaire, non pas parce que l'espèce humaine serait agressive et tueuse « par instinct (comme le voulaient les derniers Mohicans d'une biologie raciale et territorialiste, dans la lignée du professeur Dart¹⁹⁰), mais parce que la culture

¹⁹⁰ Sur la sulfureuse thèse du « killer ape », voir : Raymond Dart, « The predatory transition from Ape to Man. » *International Anthropological and Linguistic Review*, 1,4, 1953. Souvenons-nous que l'UNESCO a condamné ces vues rappelant sans doute un peu trop les prémisses néo-darwinistes qui avaient encouragé la « lutte des races » de sinistre mémoire. Néanmoins cette réaction elle-même condamnait au silence toute recherche impliquant l'existence de séquences instinctuelles agressives chez Homo Sapiens, ce qui était exagéré. Ce qui reste de cette polémique mal construite est certainement qu'on ne saurait considérer (à la façon de R. Ardre) l'Homme comme un équilibre instable entre l'amour (à l'intérieur du

langagière amplifie un trait défensif de l'espèce, et le déforme dans nos cerveaux jusqu'à la folie collective.

Il est temps, sur ce point, d'arrêter de simplifier au couteau (ce qui fait partie du problème) les oppositions entre nature et culture, inné et acquis : pourquoi semble-t-il si difficile de parvenir à penser la complexité d'une destinée culturelle de l'instinct, ou de l'instinctualité d'une dérive culturelle ? Parce que, précisément les humains, qu'ils soient cerveaux scientifiques ou *politikon zoon*, éprouvent une impulsion continue et irrépressible à catégoriser et à opposer frontalement, à transformer les réalités subtiles, amalgames de déterminations complexes, en blocs de « vérités » aussi massives qu'ineptes, aussi incorrigibles que dangereuses.

Et personne ne ressemble plus au culturaliste anti-instinct, dans cet affrontement ardemment souhaité, que le scientifique naturaliste : tous les deux se lancent au dessus des gens –dont ils n'ont cure– des ukases et des interdits *via* les organisations savantes, philanthropiques ou même les institutions internationales, avant d'en venir aux mains et d'entraîner bientôt la partisanerie, la flicaille et la soldatesque derrière eux.

Ne voit-on pas, au contraire qu'adopter une conception nuancée où culture et nature s'entremêlent pour nous entraîner à la catastrophe permet aussi, du même coup, de pouvoir envisager des interventions plus efficaces pour la retarder ou l'empêcher ? Car si un certain dispositif Nature-Culture amplifie la fascination par la destinée

territoire) et la haine (à l'extérieur), ne serait-ce que parce que le territoire humain est largement symbolique. En même temps, la planète-société pose un problème à la fois à l'instinct et au symbole : sans extériorité, elle renvoie tous les désirs et les besoins (ainsi que leurs frustrations et leurs castrations) vers l'intérieur.

fatale, un autre dispositif peut se porter à son encounter, et peut-être avec un minimum de moyens. Qui ne voit qu'il est plus facile de modifier le rapport entre deux forces que de s'opposer frontalement à ces dernières ? L'enfant de trois ans comprend déjà qu'en coinçant bien une pierre entre deux murets on peut détourner le plus impétueux des torrents ! Mais l'enfant comme l'adulte s'affairent souvent au contraire à aggraver le courant adverse par une surenchère de gestes portés à faux.

Il est hélas, fort possible, qu'après presque une décennie de crise financière gravissime sur fond d'hyperendettement et d'inflation du dollar, on se dirige vers des réactivités nationalitaires achevant de casser le « marché » et d'y substituer des lignes de défense injustifiables. En conséquence, les mêmes causes produisant les mêmes effets, il est également plausible qu'en dépit de la folie que l'agression implique aux échelles actuelles, l'une des puissances refusant par désespoir sa propre soumission aux monstrueux détenteurs de créance, finira par déclencher des hostilités.

Dans ce cas, la guerre, rapidement mondialisée à partir des réseaux d'alliance implicites déjà condensés et stabilisés, aura pour objet en même temps la réduction drastique de la population de l'ennemi (but qui n'avait été qu'entamé, et encore indirectement, sous le prétexte de racisme scientifique, au siècle dernier) et l'affirmation définitive de l'hégémonie mondiale d'une seule puissance¹⁹¹.

Que celle-ci dure ensuite assez de temps pour être dissoute dans un empire réellement mondial, ou qu'elle

¹⁹¹ Un perfectionnement de « L'empire de la surveillance » dont parle Ignacio Ramonet.

se construise rapidement selon des lignes de force plus globales, le résultat serait proche : un Etat-monde de fait serait lentement institué, doté de tous les instruments de la souveraineté vis-à-vis de ses membres collectifs ou individuels.

Nous aurions alors l'occasion de vivre une dictature totale, et pas seulement « totalitaire ». Et c'est à partir de ce fait plausible –qu'il soit ou non différé et atténué, installé progressivement ou brutalement- que nous pouvons raisonner sur le caractère *absolument* nécessaire de la pluralité. Ce qui ne signifie pas qu'il faille militer pour le pire avant de revendiquer le meilleur, ou qu'il faille rester passif devant l'horreur de l'empire total, sous prétexte que ce n'est qu'une ruse de l'Histoire.

Bien au contraire, chaque progrès infime en direction d'une société-monde intégrée ne peut être pour nous qu'une incitation à entrevoir la logique d'ensemble : point n'est besoin du spectre de la guerre mondiale pour percevoir la ligne de force de l'unification humaine. La guerre ne sera pas « pédagogique » et sera même probablement régressive, nous contraignant à d'absurdes répétitions de l'histoire ancienne. En revanche, sa simple possibilité témoigne de l'incoercible puissance qui nous conduit –*nolens volens*- à l'Etat monde, à l'Empire total, dont nous vivons aujourd'hui seulement la forme fantomatique, la fondation inachevée, voilée par l'apparente multiplicité des nations et des zones d'influence.

Quant au second point, traitant de la nécessité de la pluralité comme conséquence aussi inéluctable de cet empire : est-il vraiment inconcevable qu'un univers de la Culture puisse organiser sa vie créative et intellectuelle hors des injonctions du système global ? Que le Domaine « naturel » s'autogère, en disposant du droit de prévenir

et de circonscrire toute incursion d'artificialité, de forage, de transformation industrielle ? Qu'un « monde des villes » puisse suffire à organiser la vie quotidienne de beaucoup de gens sans avoir obligatoirement recours à des instances de jugement qui soient nationales ou internationales ? Qu'un « peuple des Villages », privilégiant les solidarités de proximité sur les anonymats en masse, puisse se protéger des inéluctables pouvoirs centraux par une constitution planétaire spécifique ?

Et pour ne prendre que cet aspect : pourquoi, après-tout, les tribunaux de l'avenir, mais aussi les polices plus ou moins armées auraient-ils compétence universelle, alors que leurs tâches sont à l'évidence de moins en moins similaires, de plus en plus distantes quant à leur source de légitimation ?¹⁹² Pourquoi ne dépendraient-ils pas les uns d'une fédération de villes, les autres d'un « Programme des Nations unies pour l'environnement » transformé en « Domaine mondial de la Nature », les troisièmes d'un ordre des technologues rassemblant les déontologies aujourd'hui dispersées par spécialités, ou les quatrièmes d'un règlement strictement intérieur à l'Université mondiale, elle-même dûment « fractalisée » selon l'importance et le type des actes commis¹⁹³, et

¹⁹²Qu'y a-t-il de commun entre une délinquance juvénile de voisinage, une guerre civile quotidienne entre riches et pauvres, une criminalité financière mondialisée, une agressivité économique vivrière contre la nature, ou encore un « terrorisme intellectuel » (incluant les négationnismes) passible au plus juste d'une réponse appropriée plutôt que d'une condamnation judiciaire ?

¹⁹³ Il s'agirait bien d'actes délictueux ou criminels qui surviendraient, par exemple, sur un territoire du Domaine de la Culture, ou encore dans des « enclaves » d'autres Domaines à l'intérieur du monde culturel.

ordinairement compétente au niveau du « haut-lieu » autonome, naguère encore nommé « campus »?¹⁹⁴

Ces possibilités ouvertes d'une « pluralisation » de la justice ou de la police peuvent choquer un esprit universaliste, notre passion métonymique ne pouvant supporter qu'une justification d'emblée mondiale du droit. Mais réfléchissons : si l'on critique à juste titre aujourd'hui la prolifération des polices locales et des sociétés de gardiennage ou de « sécurité », voire des armées privées, des polices militaires ou militarisées, des milices plus ou moins officielles, etc. c'est surtout parce qu'elles sont faiblement légitimes, et que les risques d'arbitraire et de dérapage sont plus grands. Nous ne prônons certes pas une aggravation de ce phénomène dont l'ampleur est autant dû à la déstructuration et la dévalorisation des liens sociaux de proximité qu'à la faiblesse des corps nationaux et internationaux.

En règle générale, des petites communautés peuvent traiter la turbulence de façon plus humaine et plus efficace que des corps spécialisés, mais une justice et une police attachées à chaque dimension plutôt qu'à un seul pouvoir totalisant ne nous sembleraient pas des institutions aberrantes *a priori*. On supposera même qu'une discussion permanente sur la limite des compétences selon les cas et les lieux peut ralentir la tendance immanente de toute force publique à recourir à

¹⁹⁴ Lat. *campus* « large espace, place » (qui a donné champ ou campo dans des langues d'Europe méridionale) a été emprunté par l'intermédiaire de l'anglo-américain *campus* (1774, J. F. Hageman, Hist. Princeton DAE) pour être employé d'abord à l'Université de Princeton (New Jersey); cf. la monographie du mot par Albert Matthews dans *Publications of the Colonial Society of Mass.* III, 431-7 (DAE).

la violence et à la peur en les monopolisant. Ceci pour attribuer un surplus de valeur à la « légitimité ».

Un moment de panique face aux imaginaires concrétisant l'utopie pluraliste signale peut-être seulement une confrontation à la nouveauté, et la timidité que le système-monde induit insidieusement en nous, habitués à le voir fonctionner comme une évidence *via* le média universel et la planche à dollars. Mais cette panique peut se raisonner, et ce travail sur soi faire apparaître des solutions insoupçonnées, nourrir un optimisme. Il suffit peut-être d'oser amorcer une remise en cause de ce qui semble inamovible ou quasi-sacré (mais qui n'est que de l'ordre de la convention pratique) pour s'apercevoir que l'impossible est un amalgame de possibles spécifiques à démêler au cas par cas, et que le changement, sans forçage contre nature, peut conduire à inventer un nouveau paysage d'ensemble. Nous ne saurions donner en tout cas, quelque aperçu sur les formes concrètes que prendrait un futur pluraliste sans indiquer comment le passage pourrait s'effectuer vers lui à partir du présent, ni, inversement, proposer des couloirs de « transition » sans imaginer où nous pouvons aller. A la différence des utopistes révolutionnaires du passé, qui séparaient l'état futur souhaitable des moyens cyniquement nécessaires pour y parvenir, nous sommes contraints, dans une démarche postulant que la conversation-monde est le déploiement planétaire de traditions pluralistes anciennes, d'imaginer que *le moyen et la fin se confondent*.

La façon même dont la conversation s'instaure et son contenu sont liés étroitement, ce qui a l'avantage d'être consistant en termes d'éthique : nous n'avons pas à nous poser le problème d'une contradiction entre une

transition violente et douloureuse –selon la métaphore engelsienne de l'accouchement de l'Histoire- et un résultat idéal. En toute logique, la Pluralité ne peut pas manifester son ordre libérateur à l'intérieur d'une certaine culture, fût-elle mondiale, en recourant à des méthodes qui ne l'impliquent pas : la « révolution » en est exclue puisqu'elle impose une force aux autres sans discussion, et signifie aussi un simple « retournement » du même, en faveur d'une nouvelle aristocratie.

La « réforme » -cette ritournelle des pouvoirs en place- n'a guère de sens non plus, puisqu'il n'existe pas de raison pour qu'un pouvoir cède la place à autre chose qu'à lui-même. Il nous faut quitter le terrain de ces amodiations ou de ces renversements, parce qu'ils ignorent la prise en considération de l'altérité comme principe des institutions à construire.

En revanche, la « rupture » nous semble une notion décisive, dans son ambivalence même : elle appelle un saut qualitatif, une franche démarcation, mais elle est aussi cassure, fragmentation... Ces deux acceptions se réunissent quand, pour rompre *avec* le système technobureaucratique mondialisé, il est question de *le* rompre *en* différents « morceaux » destinés à *devenir autant de mondes souverains en conversation*. D'un autre côté, les crises et les révoltes sont sans doute inévitables, et même utiles pour produire les conditions d'une « conscience collective » des termes du problème. Mais c'est seulement en tant qu'elles conduisent à un éveil sur la réalité de la situation qu'elles méritent d'être prises en considération. Dans la mesure où le risque est grand qu'elles soient plutôt saisies dans une spirale de violences aveugles et destructives, on peut assumer que la responsabilité politique consiste à éclairer, lors de

chaque mouvement récusant l'actuel système, comment la violence ne prend sens que de ce qu'elle peut contribuer à construire. Tâche sans doute encore plus délicate et difficile que celle qui consiste à se donner en programme la prise du pouvoir. Il n'est d'ailleurs pas question dans ce livre de formuler un *appel à programme*. Nous pouvons seulement attirer l'attention du lecteur sur quelques erreurs à ne pas commettre, d'autant plus aisément qu'elles ont été préparées par une tradition contestatrice recherchant le renversement d'un « establishment » plutôt que l'ouverture.

La première erreur concerne le but qui doit être visé, et qui n'est pas tant « une autre société », une « société meilleure », (bien que cela doive résulter normalement d'actions bien dirigées), mais un « multimonde », construit comme une pluralité raisonnée de sociétés, confrontées sur une scène conversationnelle. Ce qui implique, par exemple, de se départir de toute utopie fondée, comme naguère les marxismes, sur l'idéalisation de la « classe émancipatrice », ou sur celle de la « société civile » selon la masse molle des démocrates « sincères », et cela d'autant moins qu'il s'agirait de l'humanité entière. Celle-ci n'est pas bonne en soi, même si, comme le rappelait Claude Lévi-Strauss, il n'existe pas non plus de sociétés entièrement mauvaises.

Il n'est donc pas question d'imaginer le « déperissement » du Léviathan postmoderne dans une humanité considérée enfin libre et parfaite, mais au contraire de construire les « garde-fou » permettant à une culture mondiale de ne pas sombrer dans la démence unaire.

La véritable nouveauté attendue ici n'est pas le passage à une intégration ultime, mais plutôt la découverte d'une méthode rendant cette culture capable de réflexivité, de

modification de son cours ordinaire vers le parachèvement du système en place, fût-il fatal. Car le moment historique que nous vivons nous semble être marqué par une inflexion : l'état de mondialité avancée nous oblige à une « courbure » de notre trajectoire ; la limite qu'elle représente nous incite à nous demander comment « refluer », en ordre et en douceur, vers une situation où elle ne se détruise pas elle-même.

En second lieu, il s'agit de faire porter l'effort sur des réactivités significatives et bien analysées comme soutenant le mouvement vers la pluralisation, un peu comme le carrier sait placer des coins de bois aux points exacts où le bloc massif se détachera, en une rupture nette.

Ces points sont déjà aisément perceptibles, pour qui tente de construire une vision d'ensemble des dérives du système.

Ils concernent essentiellement :

- la reconnaissance d'un Domaine naturel mondial inaliénable,
- la légitimation des marchés et mondes de vie locaux et familiaux,
- la libération de l'intimité vis-à-vis de la géosurveillance et de la géomanipulation,
- la construction de communautés culturelles dédiées à la divergence technologique,
- et enfin la lutte pour la reconnaissance institutionnelle de mouvances destinées à préparer en elles-mêmes les grands « espace-temps de vie » qui, dans l'avenir deviendront, n'en doutons pas, des bases de souveraineté pour les nouveaux « peuples » qui leur correspondent, au moins à l'égal des Etats-Nations actuels.

1. La réinscription mondiale de la pluralité.

«On peut considérer l'Histoire de l'espèce humaine, dans l'ensemble, comme l'exécution d'un plan caché de la nature, pour réaliser, et dans ce but, aussi à l'extérieur, une constitution politique parfaite, car c'est la seule façon pour elle de pouvoir développer complètement en l'humanité toutes ses dispositions. On le voit, la philosophie pourrait avoir son millénarisme (chiliasme) ; mais on n'est pas loin de délirer en pensant qu'une telle idée peut, par elle-même, participer à la réalisation de cet événement. »

(Kant, Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique (1784), huitième proposition.)

Nous avons construit cette réflexion à partir d'une représentation simple des dimensions fondamentales de la vie humaine, telles qu'elles sont rabattues aujourd'hui sur la seule polarité du profit par la technique, sous la forme fallacieuse du « surcroît de puissance ».

Mais peut-être est-il nécessaire d'admettre maintenant que l'ancestrale partition entre principes opposés (Sociétal, Familier) et médiations d'opposition (Culture, Règle) est en train de se modifier, *dans le contexte de la société-monde, de l'humanité planétaire*, de telle manière qu'il n'y ait plus non plus des principes et des médiations en pur conflit, mais des pôles composites en tension, ceux-ci résultant de la combinaison des anciens principes et des anciennes médiations.

Et, de fait, l'Histoire a réalisé un travail énorme dans la « pâte humaine », de telle sorte qu'il est difficile, désormais, de retrouver les grandes dimensions humaines dans un face-à-face aussi tranché.

Ou plutôt, ce qui se fait désormais face dans une tension toujours aussi forte, se présente comme pôles composites : rien ni personne ne peut désormais

permettre de revenir à un Sociétal de type machiavélien ou napoléonien ¹⁹⁵ car les deux derniers siècles ont fusionné le Sociétal et le Technologique¹⁹⁶, lui-même mélange organique de concept mathématisable et de matériau physique ordonné. En un sens, nous n'avons plus jamais affaire au Sociétal, mais au « techno-sociétal » constituant désormais une position en soi dans la conversation humaine, tout en concentrant le pouvoir qui peut détruire l'humanité en quelques minutes.

De même, la Culture, lieu de circulation disparate, hétérogène, foisonnant, tel qu'on peut l'évoquer chez Rabelais ou Montaigne en témoins de leur temps, a été brassée, pliée, recomposée entre d'un côté les médias et de l'autre une pulvérisation de vécus solitaires, qu'aucune église ne peut plus rassembler. Cette blessure interne à la Culture est si grave qu'on se demande comment la soigner. Ne faut-il pas *prendre acte* du fait que désormais le continuum culturel ne peut se rétablir que par une spécification de la Culture comme « ordre de la rencontre », et plus jamais comme tentative réitérée de réenglober les esprits dans la même toile idéologique qui vient soutenir tout pouvoir Sociétal ?

Quant au Familier, il connaît lui-même une tension interne qui l'a déformé durablement et peut-être définitivement : le voila étiré en un film ténu entre d'une part une intimité qui tend elle-même à la solitude gérée directement par le Sociétal, et d'autre part des communautés variées, allant de la parenté à la ville. Cette

¹⁹⁵ Sauf dans quelque dictature militaire que les institutions de la justice mondialisée rendront un jour ou l'autre obsolète.

¹⁹⁶ C'est strictement l'essence de ce que Haesler nomme « la modernité du capitalisme » et qu'il assigne à un changement « grammatical » (« win-win », et non plus « loose/win »).

anamorphose du Familier n'est pas seulement dû à des millénaires d'écrasement par le Sociétal et la Règle, quand ce n'est par une Culture accaparée par des résilles religieuses globalisantes. Elle dépend aussi du fait qu'avec la mondialisation croissante, les familles, les groupes, les amitiés, les voisinages (désormais tramés par des personnes ayant « roulé leur bosse », ou étant nées très loin de là) doivent aussi prendre acte des distances à parcourir et des différences à assumer dans le « Tout-Monde » pour continuer à exister.

Pourquoi, là-encore, ne pas accepter ce fait ? Ce qui nous conduit alors à déplacer les pôles de résistance et de confrontation d'une part vers la Nature, comme Domaine où l'homme seul ou en petit nombre (déjà celui, moins naïf qu'on pense, décrit par Rousseau) rencontre un Réel non bridé, et d'autre part vers la Civilité, laquelle ramène à son tour à échelle humaine les deux tendances à la Règle et à la Convivialité.

Tout ceci est évidemment objet de discussion, probablement sans fin, mais comment, si nous voulons parvenir à construire un cadre institutionnel pour le temps présent, ne pas tenir compte de cette évolution, au plan mondial, *vers une plus grande organicité du fait humain à la surface de la scène planétaire ?*

Ce qui ne doit à aucun moment nous détourner de notre objectif ni le compromettre : il s'agit bien désormais de construire *l'organisation pluraliste de la sphère mondiale*. Pour ce faire – installer la pluralité comme essence de l'Humanité- nous devons revisiter – voire bousculer – les catégories qui attendent (paresseusement pour certaines) la réalisation du Domaine de l'universalité. Il se découvre ainsi que les notions en attente d'exploitation mondiale -telles que *l'Humanité, le*

Genre humain, l'Espèce, la Société (sous l'idée de *Société-monde* ou de *Société mondiale*), ou encore la *communauté mondiale, la Terre-Patrie* (sous l'idée de *Peuple mondial*)- restent à déchiffrer, à délimiter, à discriminer... voire à repenser *en fonction de la préoccupation pluraliste*.

Quelle ambition ! rediront les timides... et les raisonnables. Certes : mais ne sommes-nous pas déjà entrés de plain-pied dans une tourmente mondiale ? N'est-ce pas celle-ci qui nous contraint à réfléchir sur ce qui peut la limiter, plutôt que la nier ? La question est donc, à nouveau, celle que nous avons rencontrée tout au long de ce travail : pourquoi l'intellectuel ne prend-il pas les devants sur cette affaire cruciale, et cela en reconnaissant l'ampleur et l'intrication de problèmes exigeant de sortir de l'étroite spécialisation, cette prison cellulaire de la pensée où la pente académique tendant toujours à étouffer la pensée vive, le pousse depuis des décennies à s'enfermer lui-même ?

La société mondiale viable ne peut être qu'une rencontre de sociétés des versions de l'homme

Si l'Humanité ne peut être « incarnée » dans la société mondiale, et que, par voie de conséquence, cette dernière n'est pas plus une entité souveraine que la société des nations, elle est nécessairement *une rencontre organisée entre souverainetés*. Toutefois, ces souverainetés changent de nature. Au lieu de n'être qu'une répétition de la prétention du pouvoir absolu d'un peuple uni, ces souverainetés apparaissent dans leur nouvelle et plus profonde acception : être ce qui, à l'intérieur de chaque être humain comme de l'Humanité, résiste absolument à

la domestication par une autre passion humaine. Ce sont dès lors les choix vitaux résultant de ces résistances, ce que nous appelons les « versions de l'homme », passions ou positions anthropologiques fondamentales, qui constituent le ressort futur de la souveraineté définitive.

Mais comment parvenir à cette « société des versions de l'homme », à cette *société de sociétés* non plus nationales mais « passionnelles », à cette « démocratie des passions » proprement anthropologique, à partir d'une société mondiale en phase d'intégration ?¹⁹⁷

Il y a là une difficulté majeure qui ne peut se résoudre qu'à la façon dont la constitution d'un peuple pense résoudre les paradoxes issus de sa propre naissance : la société-monde, qui se sait être un mélange incestueux... (Immonde, au sens où *elle se confondrait* avec le monde) doit se comprendre elle-même *comme une phase constituante*, un moment formatif qui se dépasse soi-même pour produire ce qui est sa « cause finale », son but, reconnu ou caché. Elle doit n'exister *que* le temps de se défaire (comme on défait un échafaudage) dans la construction de ladite « société des versions de l'homme », *tout en libérant un monde à la disposition de ces différences. C'est certainement plus qu'un changement sémantique : c'est plutôt un changement politique, au sens où tous les Sujets humains ont le devoir d'y restaurer leur pacte de parole.*

¹⁹⁷ La « démocratie des passions » est le titre de notre livre paru aux PUF en 1997 (réédité en 2015 sous forme numérique), et traduit en italien chez Dedalo. Autant dire que cela fait presque un quart de siècle que je m'attache à cette proposition. Elle semble encore peu comprise, mais elle commence, telle une phrase congelée selon Rabelais, à se faire entendre plus facilement avec le réchauffement et l'urgence qui en découle !

Le seul acte réellement politique de la société-monde dans le temps le plus fort de son émergence, est ainsi de « s'auto-dissoudre » comme entité supra-souveraine pour se préserver comme scène ouverte dans le principe de pluralité, à savoir comme soutien de la séparation et de la rencontre libre d'au moins autant de « sociétés » (selon le principe de symétrie) que les êtres humains peuvent revendiquer de grands modes d'existence relativement autonomes. L'Histoire humaine se voit alors parvenue au moment où doit cesser la « ruse de la Nature » utilisant les désirs infinis pour construire de la contrainte civilisée. Ou plus exactement, considérant que les désirs peuvent former des « styles » d'existence collectifs dotés d'une certaine cohérence (comme la vie locale, le « monde de la com. », la passion de la nature, l'urbanité, etc.), les êtres humains se trouvent enfin confrontés à la limite et au renoncement qui s'établissent en eux-mêmes, et non à partir de l'extérieur.

La seule source de légitimité la plus proche d'une « représentation de l'Humanité par la société », ou tout au moins d'une quête de proximité avec l'Humanité comme unique réalité des hommes, est ainsi que la société-monde, au départ totalisante mais réflexive, se détruit elle-même, s'éteint comme *imago* illusoire afin de d'ouvrir la possibilité constituante d'un monde portant les différentes sociétés-versions de l'homme.

Ainsi se solutionnerait assez élégamment l'ambiguïté du sens de la société mondiale, non pas dans la direction d'une multiplicité de mondes réels, car la planète ne constitue réellement qu'un tel monde, les autres étant imaginaires, mais dans un passage entre l'idée d'une société totalisante, d'un Sociétal-Global qui couvre *tout et tous*, à un simple aménagement de la rencontre entre

les autres grandes dimensions humaines.

Le Sociétal ainsi « détruit » comme *imago* totalisante, puis reconstruit et « réduit » à une fonction d'aménagement des rencontres *n'en reste pas moins l'une de ces dimensions* : celle qui contient et entretient précisément la passion de la Conversation politique¹⁹⁸.

L'une des façons d'exister de l'être humain est en effet la rencontre la plus extérieure à chacun, ce qui peut être l'objet d'une des sociétés *exclusivement* universelles, tandis qu'une autre façon de vivre –éventuellement plus localisable–, relèverait d'une société civile, la Familiarité étant du ressort d'une société amicale ou de celle des « gens de nature ». On peut encore imaginer une société des échanges imaginaires et symboliques, de la transmission culturelle, qui ne relèverait pas des trois autres, et encore moins d'une société-monde fusionnelle.

Aucune de ces formes de sociétés (ou d'autres, toujours imaginables) ne peuvent conserver leur aspect planétaire, qu'en étant irréductibles à *la* société mondiale, et encore moins à *la* société-monde. Ainsi, la société universelle qui est l'organisation pratique de toute l'Humanité comme ensemble de peuples passionnels en débat permanent ne se préoccupe *que* du débat entre les sociétés qui la composent, et n'a pas comme prérogative de « gérer le monde » ou les populations. Elle n'est pas en charge de l'Humanité. L'*universitas* se restreint ici à mettre en communication des institutions de concertation, et elle ne se dédie pas à former des instances supra-sociétaires.

De son côté, la société culturelle, qu'on voit plutôt se

¹⁹⁸ Pour reconnaître la nécessité du paradoxe, voir Yves Barel (op.cit).

diffuser en diasporas et se rassembler en hauts-lieux, brasse certainement « tout ce qui est humain » et même naturel, mais son existence étant son propre but, elle ne saurait se mettre au service des fonctions techniques caractéristiques de l'Universitas, ou des systèmes de lois régissant la cité. Elle n'est pas non plus chargée de transformer la nature, même si une large partie de la science peut s'y libérer, enfin dégagée du joug des applications techniques.

Quant à la société civile, elle a été assez bien pensée par la philosophie des lumières et celles du XIXe siècle : elle est celle de la constitution politique des sujets, mais elle connaît ses conditions de félicité dans l'agora, elle-même en affinité avec la *ville située* et guère avec les multitudes innombrables de l'insupportable mégalopole.

Pour ce qui est des amitiés, les sociétés amicales forment des liens familiers qui ne peuvent pas être pris en charge par d'autres (représentants¹⁹⁹, permanents, etc.) Leurs engagements réciproques, leurs règles, reposent en dernière analyse sur l'impossibilité de les définir à la place des gens à partir de motivations extérieures, comme « le bien du peuple ». Son Domaine de félicité semble être l'intimité et le corps, en connivence étroite avec le Domaine de la nature non domestique, qui reste le signifiant majeur de la « métaphore » du libre lien de parole.

L'éclatement minimal ainsi proposé de la notion de société mondiale, entre un pur Sociétal global, un Civil plus localisé, un Culturel diffus et un Familier ancré en nature (et en vicinité) n'est qu'une toute première

¹⁹⁹ L'expérience de Facebook est décisive pour comprendre la *destruction* en sourdine de la notion « d'amis » manipulée par un « réseau social »

esquisse d'une pluralité concernant l'Humanité. Nous n'en avons pas éliminé toute défaillance logique. Ce qui importe à ce niveau de généralité est de concevoir en quoi l'Humanité elle-même ne s'y laisserait jamais prendre, mais se trouverait renvoyée à un arrière-plan non instituable comme pouvoir, renvoi qui se concrétise obligatoirement par l'acte inaugural (et répété, peut-être rituellement) d'un « suicide de la société-monde, à peine celle-ci-reconnue.

En effet, en se défaisant pour se laisser être soi-même comme face humaine d'un monde hors contrôle sociétal, en se discernant soi-même comme Réel planétaire, et non comme collège de décideurs orientant désormais la vie sur Terre (au nom d'une patrimonialité commune), cette société-monde auto-dissoute comme société laisse enfin *échapper* pour de bon l'Humanité comme concept, en même temps qu'elle libère le monde comme disponible aux sociétés humaines en dialogue pluraliste. L'Humanité devient ainsi un Sujet fantomatique bienveillant, qui restera longtemps impossible à objectiver, à piéger dans un rôle référentiel absolu (et d'autant plus mortifère) et ne pouvant être désormais indirectement ressaisi que dans la forme constituée qu'est la pluralité des façons d'être humains, dialoguant et échangeant entre elles.

Cet acte d'un nouveau pacte social est évidemment parfaitement symbolique, et peut donner lieu à une ritualisation sans fin.

Mais nous ne voyons pas comment l'Humanité... pourrait l'éviter, si elle veut, comme *rencontre politique effective entre façons de vivre différentes*, ne pas être conduite à les régenter d'un point de vue supérieur qui la

rendrait exactement synonyme de la pire Tyrannie. *Il ne lui reste dès lors qu'à remettre symboliquement le pouvoir à ce qui en elle ne saurait prétendre à la domination, et qui est précisément... la pluralité.*

2. Instituer la pluralité ? (Problèmes d'une géoconversation)

La métamorphose de la géoconversation en lieu de tension entre dimensions d'existence (Comment répartir des opinions « civiles » libérées des carcans nationaux-partisans ?)

Pour le moment, les opinions sont construites par les agences de sondages à partir de postulats supposés acceptés par tous les sondés : par exemple, le fait qu'ils soient tous « français », ou « américains », ou « européens », etc. Sans une plate-forme commune, impossible de produire des statistiques, mais avec elle, il devient alors également impossible de comprendre que ces statistiques sont toujours tautologiques, puisque la seule question qu'ils ne posent pas est la principale, à savoir : « si nous ne vous interrogeons pas comme Français (etc.), mais par exemple, comme membres d'une société locale indifférente à la nationalité, répondriez-vous de la même manière à nos questions ? »

Or, on n'obtient pas la même organisation de l'opinion si on cherche à savoir si « les Français sont sensibles à l'environnement », ou si on tente de comprendre comment se conçoit la vie d'un point de vue « strictement local ». Qu'on ne nous dise pas que des questions sont régulièrement posées sur la « société locale », puisque celle-ci est inféodée aux emboîtements actuels des sociétés nationale, internationale et mondiale. Les limites invariables de l'oracle portant sur les « nouveaux modes de vie » proviennent de cet encadrement sémantique et conceptuel implicite qui nous dépasse tous.

Pour réfléchir au cheminement discursif qui pourrait provenir d'un autre système de références implicites, il est nécessaire de réaliser les conditions d'une véritable expérience en pensée : à savoir imaginer que le contexte sémantique étant globalement différent, les personnes seraient nécessairement amenées à revisiter les objets et les actes de leur vie dans une perspective également différente. Nous proposons de mettre en œuvre une telle expérience à partir d'une hypothèse de « pluralité sociétale », dans laquelle *au moins* quatre dispositifs d'existence seraient dotés d'une reconnaissance sociétale :

- contexte de prévalence du « Familier »
- contexte de prévalence du « Civil »
- contexte d'autarcie d'un haut-lieu « culturel »
- contexte de dépendance militante complète à un idéal « sociétal » (l'ancienne techno-société-monde réduite aux problèmes mondiaux exclusivement).

Nous pourrions comparer ensuite les résultats plausibles (concernant les univers sémantiques possibles ou non dans chaque situation) et ceux qui surgissent aujourd'hui d'un contexte d'hégémonie du « mode de gestion opérationnelle des consommateurs dans le marché-monde ». Ou encore d'autres façons d'exister comme celle qui demeure saisie par des impératifs religieux.

Cette méthode permettrait sans doute de dégager des univers de pensées et d'actes se rapprochant de ce que nous avons appelé les « positions anthropologiques » dont la conflictualité réelle s'apparente au plus près aux insaisissables pluralités formant la pratique humaine.

La construction précédente, nous en convenons, est fondée sur un ensemble de discriminations logiques, mais néanmoins fragiles ou hasardeuses. Notamment l'idée

qu'une « Société-monde » puisse ne pas recouvrir la notion d'Humanité, et se contenter de régler les questions strictement mondiales, comme si celles-ci n'étaient pas « au dessus des autres », mais possédaient un Domaine spécifique.

Comment tenir cette position difficile ? On ne voit pas, en effet, ce qui pourrait enrayer à moyen terme le processus d'unification économique, d'articulation technique et de brassage social, de synchronisation des politiques, ou de transposition juridique, ni ce qui pourrait stabiliser l'Histoire humaine au stade des Etats-nations en équilibre, sous prétexte qu'ils correspondent à une sorte d'idéal écologique de l'être humain. Pourquoi ces derniers seraient-ils (comme le suppose Robert Dahl) ni trop grands ni trop petits, alors qu'à l'évidence, beaucoup de nations sont trop grandes ou trop petites, et connaissent des remises en cause intérieures ou extérieures, et des remaniements fréquents de leurs alliances et de leurs formes d'engagement et de subordination multinationales ?

Or si toute « Société des Peuples » doit évoluer en Société-Peuple, voire en Société tout-court –c'est-à-dire en rencontre organisée, synchronisée et chronicisée entre groupes différents-, elle ne peut que coordonner ses éléments et s'intégrer toujours d'avantage, au risque, en cas de faillite, d'une désintégration organique encore plus fatale. Plus elle aura été unifiée comme un unique système massif et complexe, plus elle sera vulnérable aux « modes communs » ; plus, en cas de crise grave, les fractures seront transversales, profondes et leurs effets dangereux, cumulatifs et rétroactifs²⁰⁰. Cette évidence

²⁰⁰Cet effet de bascule entre progrès et régression est lui-même

que nous commençons à vivre, et qui induit des paniques et des faux gestes, dans une classe politique internationale d'ordinaire si arrogante, n'est pourtant reçue ni par des professionnels qui n'ont pas intérêt à avouer leur impuissance collective, ni par les gens qui, voulant continuer à vivre dans leur *habitus*, ne veulent en aucun cas imaginer le pire, sauf dans les fictions les plus éloignées de la réalité.

Et si chaque crise, plus grave que la précédente, est l'occasion de déployer des angoisses publiques, jamais n'est mis en cause ce qui est considéré comme *la solution* : l'unité toujours plus affirmée des partie-prenante²⁰¹. Or, si, au coup par coup, les solidarités sont utiles voire indispensables, l'habitude même d'un fonctionnement universel rend toujours plus plausible et plus proche l'erreur d'autant plus fatale qu'elle sera l'effet d'une décision unanime au plan planétaire. Par exemple, une seule erreur d'orientation lors d'une pandémie, peut coûter un nombre considérable de milliards... ou de victimes, et dans les deux cas, amorcer une catastrophe économique dans un système déjà poussé au flux tendu et usé, fatigué par les alertes successives.

Pour parer à ces inéluctables difficultés, il semble qu'il n'existe pas d'autre solution logique que de se préparer à

classique : Kant imagine déjà que le gouvernement mondial sera «soit un despotisme global, soit un empire fragile déchiré par une guerre civile permanente » (John Rawls, op. cit. note 12 page 32)

²⁰¹ C'est frappant dans l'affaire de l'assassinat des dessinateurs de Charlie le 7 janvier 2015 : un réflexe « d'union sacrée » (autovérifié par un ensemble de manifestations de masse et de réactions médiatiques mondiales) répond à la provocation meurtrière. Elle contribue cependant à la délimitation des « camps » d'une guerre, qui, pour s'afficher seulement contre le terrorisme », n'en prend pas moins allure d'affrontement entre cultures.

instituer la pluralité comme ouverture de solutions alternatives. Il n'est pas d'autre voie que de poser alors la « Société-monde » ... comme *constituante de quelque chose qui la contredira éventuellement, dans le but commun de la survie*. Elle doit se former pour passer aussi rapidement que possible à un état où elle trouve un pluralisme qui ne soit pas seulement représentation de divergences internes, mais reconnaissance de ses propres limites dans un champ qui la contient et la dépasse en vis-à-vis de nouvelles extériorités.

On peut imaginer ce passage *via* un genre spécial de constitutionnalité : nous avons ainsi supposé que, se sachant incapable d'exister sans dérive mortelle pour ses propres sujets, cette Société mondiale ou post-internationale ne se réunirait que pour poser... un acte d'«effacement» inaugural, ou plus dire la chose plus joyeusement, une fusion de son « Moi » dans la pluralité.

Reconnaissant qu'elle doit se dissocier d'emblée pour exister et survivre de manière supportable dans un monde qui lui serait toujours supérieur, elle ne s'incarnerait que pour renoncer à sa propre image idéale, à sa propre fascination de soi comme *imago* terminale, afin de vivre concrètement comme vis-à-vis d'autres façons d'exister, prévisibles ou non. Pour ce faire, elle devrait commencer par se diviser elle-même en champs politiques autolimités. Elle donnerait ainsi, « en mourant » dès son acte constitutif, naissance :

-d'une part à des principes d'organisation de la vie en tension, en divergence ou en conflit (et non pas à de nouvelles nations, en état idéal de coexistence neutre).

-d'autre part à un « monde », c'est-à-dire à un champ radicalement étranger et incontrôlé des rencontres entre principes humains réellement contraires gardant la main

sur les souverainetés, tout en s'accordant au gré de ces rencontres sur le mode de respect des autres sur la surface de contact, mais aussi en soi-même.

Constatons que dans cette évolution imaginaire, (mais logiquement consistante), ce n'est pas le sujet politique qui doit volontairement renoncer relativement à sa souveraineté comme justiciable ou consommateur – comme dans la logique actuelle - mais la *société politique* elle-même ! La « castration symbolique » freudienne n'y concerne plus seulement l'individu mais le collectif, car c'est par cet acte de récusation *de soi comme totalisation* que la société-monde prouvera à chacun de ses membres qu'elle renonce à suivre la pente qui la conduirait à une oppression telle que les hommes n'en ont pas connue, n'ayant jamais vécu sous *la férule totalement légitime de leur propre totalité biologique et sociale* !

Notons que le projet n'en est pas aussi irréaliste qu'on le croirait puisque une entité « étrange » comme l'Europe est d'ores et déjà en train de se former –et de transformer tout son environnement, comme le montre le remarquable ouvrage de Mark Leonard²⁰²- sur des principes proches : elle convie à un travail d'adéquations normatives, sans aucun besoin de cadre identitaire homogène et formel, comme en témoigne le fait qu'elle ait longtemps survécu et survive encore à l'avortement de tentatives de la constituer comme une super-nation²⁰³.

²⁰² *Pourquoi l'Europe dominera le 21^e siècle ?*, Plon, Paris, 2006. Les attaques réitérées contre l'Europe sous prétexte qu'elle ne résout pas assez fermement « sa » dette ou ne maîtrise pas « ses » migrants, me semblent de mauvaise foi, et ne remettent pas en cause l'originalité de sa construction.

²⁰³ La position d'un « super-étatiste » comme Jacques Attali est à ce propos significative : ce type d'homme rêvant de façon incoercible

Elle s'est développée de manière disparate et dissymétrique *aux côtés* des nations qui la composent et survit –comme puissance économique mondiale de première envergure- à son absence²⁰⁴. Même si elle ne

au pouvoir mondial éprouve des difficultés à comprendre que la force de l'Europe lui vient précisément de sa pluralité et de sa non-intégration « gouvernantielle ». Exemple de cette incompréhension radicale, ce jugement porté dans son ouvrage *Demain, Qui gouvernera le monde ?* (Fayard, 2011) « : « L'Union européenne pèse moins que la Chine sur les décisions de la planète. Depuis toujours, on l'a vu, la richesse n'est pas tout, ni la population ; il faut en outre un « désir d'avenir », une capacité à disposer d'une forme claire de commandement, une volonté de s'imposer au monde. L'Union européenne n'a rien de tout cela. » Bon, mais alors comment expliquer ce qu'Attali reconnaît lui-même : « Sa puissance économique est aujourd'hui la première du monde (avec un PIB de 16, 4 milliards de dollars, soit 28% du PIB mondial en 2009 pour une population de 500 millions d'habitants) ; elle est la première dans un très grand nombre de secteurs économiques et financiers ; elle est le premier producteur mondial d'énergie renouvelable ; elle produit chaque année plus de docteurs que les Etats-Unis. » Curieusement, l'auteur met les éléments suivants au débit de l'Europe : « son budget est dérisoire ; le total de ses dépenses militaires (..) est loin d'équivaloir celui des Etats-Unis) (..) ; sa monnaie n'est pas la monnaie de réserve du monde ; enfin nul ne parle ni n'agit de façon crédible en son nom. » Ne lui vient-il pas à l'esprit que ce sont *précisément* ces derniers aspects qui assurent à l'Europe une présence discrète ne suscitant pas de réaction agressive frontale ? Que, par exemple, c'est probablement à cause de cet « effacement » que maints pays émergents du Sud préfèrent acheter des avions Airbus que Boeing ? Et encore que son apparente dispersion permet sur le plan économique une diversité d'adaptations à des interlocuteurs multiples ? L'aveuglement d'une fascination par le pouvoir suprême est ici patent. Rappelons seulement la phrase de John Stuart Mills (citée en note 61) sur l'importance de la diversité des cultures européennes dans le succès commun.

²⁰⁴Il vaut mieux ne pas tenir compte du traité constitutionnel qui a été imposé en dépit d'oppositions puissantes de la part de peuples

semble pas en être consciente, l'Europe « à plusieurs vitesses » existe déjà comme une société-monde qui aurait renoncé à toute souveraineté globale sur elle-même. Hélas, dans le même temps, l'Europe est travaillée par de puissants courants de fascination « entitaire », auxquels répond avec empressement la bureaucratisation centrale, de plus en plus *über alles*.

Mais en se récusant comme principe de souveraineté absolu, que pourrait désigner la Société-monde – non pas pour lui tenir lieu, mais pour venir à sa place ? – Elle ne peut logiquement que pointer *l'un* des nouveaux principes de souveraineté qui se retrouvent en débat et en symétrie agonistique avec le Familier sur la même scène universelle que nous avons dénommé « Géo-sociétal », et qui ne sera que le mode organisationnel des liens directement mondiaux.

Nous sommes alors renvoyés à notre proposition de départ, et à sa difficulté spécifique, mais en des termes légèrement différents : il s'agit désormais de savoir ce qui peut s'opposer à la Société-monde (en tant que Société de l'organisation des liens mondiaux) comme principe *qui lui est égal, dès lors qu'elle l'a abandonné comme élément inclus en elle-même*.

Est-ce qu'un conglomérat « multiculturel », somme organisée de tout ce qui n'est pas « global » pourrait servir de contrepoids ? La réponse est « non » : rien de ce qui est « spécifique », particulier, local, créant ou maintenant des identités partielles ou concurrentes (comme les prétentions de l'identité religieuse ou ethnique) ne peut venir contrer utilement le principe

entiers, et qui est plutôt un document organisant les démarches administratives. En tant que tel, il est évidemment voué à être remplacé un jour ou l'autre.

sociétal, sauf à se limiter à une recherche constante de la « subsidiarité » (ce principe de régulation interne de l'Église catholique - machine de contrôle vertical s'il en fût -, appliqué au droit européen).

Nous ne voyons en réalité qu'un seul opposant valable à la notion de Société (considérée justement comme la forme globalisante des alliances entre types, niveaux, genres de socialité) : c'est bien *le Familier*, qui, partout, tend à contester la valeur de cette gestion et de son style toujours nécessairement plus mécanique, pour lui substituer la présence réciproque des *personnes, des apparentements, des amitiés et des vicinités*.

La Familiarité peut certainement s'appuyer sur la subsidiarité, comme « cale », outil de filtre et de frein aux tendances ordinaires du pouvoir « multitudinaire » mais celle-ci est insuffisante. La Familiarité n'est pas en effet un « échelon » de la Société, un « niveau » de pouvoir. Elle n'est pas réductible à la « Famille », telle que toutes les puissances étatiques s'acharnent à la définir à la place des gens (depuis l'antique travail religieux pour la réduire au couple, jusqu'à la volonté actuelle de la « génétiser » tout en la déssexualisant, en passant par sa mobilisation policière dans le fameux « travail, famille, patrie »).

Le Familier²⁰⁵ est plutôt une forme radicale d'attachement à des façons de vivre ensemble excluant les procédures automatisées de la hiérarchisation de

²⁰⁵ Qui n'est pas non plus réductible au « communautaire » idéalisé paradoxalement par la mouvance anarchiste, et encore moins au « tribal » cher à notre Nietzsche de salon, Michel Maffesoli. Le Familier doit plutôt être considéré comme un « champ de possibles » généré en permanence par l'intimité, la proximité, la fréquentation, la conversation et l'interaction physique directes.

masse. On ne peut attendre de lui qu'il résolve des problèmes laissés irrésolus par la technobureaucratie sociétale, car il ne souhaite pas les résoudre. C'est en ce sens que le Familier est le « contraire », et non pas le « subsidiaire » du Sociétal.

C'est pourquoi, sur la scène vide des principes de souveraineté que produit la Société-monde originelle au moment même de son « suicide constituant », seule la Familiarité peut s'opposer à une Société ainsi autolimitée. Sur cette scène apparaissent désormais deux personnages et deux seulement : la Familiarité et... la Société elle-même, mais cette fois comme non plus comme prétendant à être « Dieu » (comme l'avait envisagé Durkheim devant l'effacement des prérogatives religieuses), mais comme *protagoniste* d'une pièce où elle n'est plus seule.

La nouvelle Société-monde incarnée en protagoniste, dépossédée (au sens vaudou) de la transe du pouvoir²⁰⁶,

²⁰⁶L'allusion à Haïti n'est pas fortuite : on peut en effet considérer que le drame de ce pays, c'est de tenter d'exister simultanément comme position dans un champ (par exemple celui de la Caraïbe) et comme champ de conflit fantasmé en chaque Haïtien, entre figures du maître (tué ou ingéré génétiquement) et de l'esclave (se faisant maître en se libérant). Il s'agit donc d'une sorte de possession, de « ventriloquerie », dont on retrouve trace dès qu'une entité supposée « positionnelle » (comme une nation) tente de jouer sur les deux tableaux. On pensera aussi à la Russie que Lénine ne pouvait imaginer autrement que comme dictature des esclaves (moujiks) et destruction des propriétaires (traités de koulaks). Or un esclave -qui n'est pas même propriétaire de lui-même, comble du dénuement imposé par la société- ne peut construire qu'un communisme d'esclaves et pas d'hommes libres. Ce faisant, il programme sans le savoir la destruction de cette société, car nulle société ne peut, à terme, éviter de garantir un pacte protecteur des sujets humains, et donc garantir une propriété d'usage. (Ici le pape Jean XXII avait

ou plutôt humanisée par son propre refoulement, *n'inclut donc plus le vaste Domaine de la familiarité.*

Elle ne la réduit plus à ces appendices dérisoires que sont la « *privacy* » ou la « vie privée », ni *a fortiori* dans cette dérisoire « famille » frappée sur la monnaie vichyste, car la Familiarité exerce également désormais des droits importants sur l'espace « public ». Ce dernier se trouve d'ailleurs lui-même dissocié (le *Populus* référent du « public » étant divisé en deux principes égaux) et ne peut plus s'opposer comme un bloc de droit toujours plus puissant aux logiques du *Lebenswelt*.

Reste alors à résoudre le problème de loin le plus épineux de tout notre propos : comment la Familiarité – notion vague aux contours aussi souples que ceux d'un calmar géant, et qu'il nous faudrait certainement mieux discerner dans la suite du projet pluraliste – peut-elle prétendre s'opposer aux trains d'ordres en provenance d'un centre mondial de « résonances » (pour reprendre le concept imagé de Luhmann), solidement appuyé sur une armature universelle ?

La géoconversation n'est qu'une scène d'actions.

Le « champ géopolitique planétaire », ou « géo-conversationnel » qui résulterait de *l'institution de ces positionalités* n'a certainement aucune légitimité absolue, ni même relative au sens d'une représentation des différences réelles, à la fois incommensurables et innombrables composant la réalité de l'Humanité. Mais il

raison contre les philosophes de l'ordre mendiant.) Ce qui n'entraîne en rien l'impossibilité d'agir contre les spoliateurs et les accumulateurs. Il suffira de leur demander sur quelle exploitation éhontée ils ont pu acheter légalement leur propriété.

possède, d'une part, l'avantage de faire émerger l'opposition entre situations symétriques *par principe* (et non entre nations empiriquement formées et au poids en réalité très différent). Ensuite, il n'interdit en rien l'entrée en lice de nouvelles positions, dès lors que celles-ci savent et peuvent s'imposer.

Il ne faut donc pas prendre nos propositions comme une schématisation extrême de la diversité humaine, mais plutôt *comme l'amorce d'un fonctionnement fondamentalement différent de la démocratie*, celle-ci n'étant plus réservée à l'appellation de concentrations de populations administrées (les dèmes ou quartiers antiques, les Etats modernes), mais au choix raisonné et libre de « dimensions d'existence » plus ou moins collectives et plus ou moins intégrées à des formulations plus globales. La seule chose un peu nouvelle qu'implique la prise en considération d'un tel « programme », c'est qu'il se présente comme une occasion de passer d'une organisation humaine juxtaposant et articulant des totalités organiques à une organisation fondée sur la pluralité.

Les choix impliqués par cette dernière ne sont pas des abstractions chimériques. Il suffit pour construire l'hypothèse d'une fondation pluraliste de la société mondiale d'observer les Domaines qui, à l'heure actuelle déjà, échappent de plus en plus nettement à la capacité régulatrice de la société des Etats-nations, même la plus avancée :

- la préservation de la vie sur Terre et le maintien de ses conditions ;
- le contrôle et la diminution des systèmes d'armes de destruction massive ou populationnelle ;

-l'équilibre dont disposent les différentes régions de peuplement humain, que ce soit en termes de capitaux, de richesses naturelles, ou en termes de mouvement des populations à l'échelle supranationale ;

-le respect des formes sociales et culturelles non nationales : soit qu'elles se manifestent localement, soit qu'elles existent dans des organisations et réseaux supranationaux ;

-l'exercice de la justice concernant les crimes contre l'Humanité ;

-recherches scientifiques et de développement technologiques dont les impacts concernent la Terre, la Vie ou tous les êtres humains. Etc...

Il suffit d'admettre que ces différents Domaines fondamentaux ne sont *pas seulement* des problèmes, mais des « patries », des ensembles de préoccupations et de passions qui *déterminent en même temps des façons de vivre*. Leur prise au sérieux conduisant à l'exigence de champs de souveraineté équivalents -ou supérieurs- à ceux des nations possède, en plus, l'avantage insigne de ne pas refermer le sujet de ce choix sur une monade fermée (comme la souveraineté nationale), mais sur une ouverture aux autres. Ainsi, l'homme qui prétend appartenir à la « planète scientifique » ne peut-il nier que cette passion doit aussi servir ceux qui préfèrent vivre hors de cette préoccupation. L'homme qui est passionné de nature au point d'y faire sa vie ne peut s'interdire de savoir que la nature non domestique est aussi une exigence de l'Humanité. La personne qui se consacre à la communauté locale ne peut ignorer que cette dimension humaine est essentielle au bien-être moral et physique de toute l'Humanité, etc.

Ainsi, la notion de souveraineté (le fait de ne pas avoir

à rendre des comptes de sa propre consécration à un domaine de la vie à une autorité supérieure ou extérieure) en vient-elle à changer de contenu dans la perspective pluraliste. Le choix libre, désormais considéré comme le droit le plus fondamental, n'est plus contradictoire avec le fait de remplir une fonction utile pour ses semblables humains. Et cela non plus par le biais de la vieille formule de Mandeville inspirant Adam Smith « des vices privés qui font les vertus publiques », mais bien plutôt par l'idée que là où va notre inclination à *unir dans une même pratique nos liens sociaux et nos désirs intimes*, là se construit aussi la meilleure forme de participation à l'Humanité, tissée de pratiques et de désirs.

En reprenant les termes de René Cassin se félicitant d'avoir concouru (avec la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948)²⁰⁷ à la rédaction du « premier manifeste d'ordre éthique que l'Humanité organisée ait jamais adopté », nous pourrions (toute modestie mise à part) avancer qu'il s'agit d'étendre le cadre éthique au-delà des Etats-Nations (ou de leurs traités) pour ce qui concerne les Domaines que ceux-ci ne peuvent plus adéquatement gouverner, et enfin de *construire un tout premier champ universel de choix de possibilités esthétiques pour chaque être humain*. En d'autres termes, de passer du cadre protecteur de chacun par la « communauté universelle » imaginaire, à l'ouverture d'un univers de « liberté de mouvement » (pour reprendre le terme d'Hannah Arendt), même si les premières ébauches de cet univers disposent de choix encore grossièrement délimités.

²⁰⁷ Signé le 10 décembre au Palais de Chaillot, et qu'il poussa à rédiger (avec l'aide de Stéphane Hessel) bien au-delà d'un simple traité international.

La géoconversation résulte de l'autodissolution de la société mondiale constituante dans un monde soutenant la pluralité.

Les hommes s'organisent pour que leurs actions contraires ne se révèlent pas fatales et soient mêmes utiles réciproquement. Ce que John Rawls nomme « société » est le fait de cette organisation en « système », au risque que l'Humanité s'y trouve piégée, et atteinte dans son essence pluraliste. C'est pourquoi la Société (toujours au service de Peuples et non l'inverse) doit d'autant plus se dépasser elle-même vers une organisation pluraliste qu'elle devient société universelle et se prête aux fantasmes de *l'imago* unaire. L'organisation achevée qui en résulte est la mémoire matérielle du geste inaugural de la société mondiale se dissolvant pour faire se rencontrer les différentes versions de l'Humanité, des différentes « sociétés humaines »... dont elle-même (la société-monde devenant seulement une interlocutrice dans la conversation).

La géoconversation est l'organisation institutionnelle de la pluralité qui succède à l'émergence-« défaisance »²⁰⁸ de la société mondiale (au sens d'une totalité inclusive) pour restaurer une juste proximité avec la base de toute légitimité : l'Humanité comme ensemble de peuples-dimensions (irréductible à un peuple unique).

La Conversation, qui n'est qu'organisation, ne possède

²⁰⁸ Ce mot –encore un néologisme fort laid- est couramment usité pour nommer les structures –souvent publiques- qui doivent racheter les actifs toxiques truffant la planète financière. Nous le détournons ici dans le sens, au fond pas si éloigné, d'un processus de *démantèlement* des éléments pathogènes induits par la légitimité. Peut-être devrait-on parler d'auto-défaisance...

pas la légitimité « absolue » de la Pluralité, mais son but est *d'approcher* l'essence de celle-ci, située comme nous l'avons vu à l'horizon des débats sur l'Humanité.

La Pluralité « réelle » se trouvant dans une Humanité insaisissable et non saisissante (par positionnement éthique²⁰⁹), faite de sujets qui se tiennent réciproquement pour indéterminables et donc libres, elle demeure non institutionnalisable. Il semble donc à la fois nécessaire d'instituer cette organisation et tout autant impossible de le faire sans réduire ou déformer ses principes. La question se pose alors en ces termes : *comment l'institution de la Conversation représentant la Pluralité peut-elle réduire et déformer cette dernière le moins possible, dont on trouve le paradigme dans l'Humanité, sans pour autant pouvoir la déchiffrer entièrement ?*

Reprenons ici deux conditions qui peuvent être envisagées pour parvenir à ce but difficile :

-La première est que la « société instituant » doit se dépasser dans la recherche d'une rencontre entre sociétés.

-La seconde est que ces sociétés elles-mêmes doivent *ressembler* aux styles individuels et collectifs d'actions qui divisent concrètement l'Humanité sans pouvoir être

²⁰⁹ Insistons : la plupart des philosophes tiennent (leur statut académique aidant, depuis Platon) à fonder la morale en éthique et cette dernière en savoir. Or si un savoir raisonnable (parlable et donc pas essentiellement rationnel) peut et doit servir l'éthique, cette dernière n'est pas de l'ordre d'un savoir, mais de l'assomption en acte (ou performativité) d'une métaphore. Je dois agir *comme si* la métaphore que je soutiens produisait une vérité, bien que celle-ci soit impossible à prouver puisqu'elle ne devient un « fait » que si je l'invente et la soutiens avec mes interlocuteurs. Le réel est factuel, le symbolique est un acte, et l'imaginaire qui les relie (comme contenu suggéré de l'un et de l'autre) est le discours de l'acte présentant le fait. Trois mondes au moins, donc, pour chaque humain.

réduits à d'autres ni détruits.

La Géoconversation est la confrontation dont la délibération et la décision essentielles portent sur le maintien de sa propre pluralité comme *signalant* celle de l'Humanité, par la voie de l'institution d'une « société de sociétés » au plan mondial. Elle sous-entend la renonciation de la Société-monde constituante et l'émergence à *sa place* de « sociétés » fondées sur les positions en conversation. La géoconversation n'est pas en elle-même *une société de sociétés-versions de l'homme* : c'est une organisation pratique et viable de celle-ci. Elle reste réformable, mais ses administrateurs sont toujours des membres *des sociétés-versions de l'homme* devant lesquelles ils sont responsables²¹⁰.

Enfin la tentative de respecter à la fois et directement la pluralité interne des personnes et celle des groupes conduit à privilégier des principes qui représentent synthétiquement ces deux aspects. En effet, puisque l'homme (la personne humaine) est aussi l'Humanité (la rencontre en acte des personnes), on peut considérer que les modalités pratiques de cette rencontre sont *très proches* s'agissant de celle qui a lieu en chaque sujet, et de celle qui a lieu entre tous les sujets.

C'est à cette recherche négociée des formes d'existence à la fois individuelle et collective que l'actuelle Société

²¹⁰De sorte qu'on ne pourra jamais se poser à leur propos la question du « transfert de souveraineté », comme c'est le cas dans l'Europe en formation, au travers des avatars de sa « constitution ». On n'est plus dans le cas de figure où l'on passe du « national » au « supranational », ou même à la nouvelle nationalité intégratrice, mais dans le cas nouveau, où l'appartenance choisie à une « société-position » dans le champ géoconversationnel, revient à adhérer à une souveraineté indépassable.

mondiale peut travailler simultanément à sa propre disparition *et* à la « constitution » d'un champ conversationnel et des positions qui sont appelées à y converser.

3. Le passage difficile entre anciennes et nouvelles institutions

La géoconversation ne supprime pas les nations

Il ne faut pas tenter d'opposer le champ national au champ mondial, dans la mesure où ce sont deux échelles de réalisation du même idéal, éventuellement en compétition. En revanche, il peut être utile de chercher dans le champ national et son extension internationale les éléments qui vont dans le sens de la pluralité fondamentale. Ce qui est loin d'être évident : l'Etat-Nation est la forme actuelle d'organisation des « peuples », et des « gens ». Il a mis trois ou quatre mille ans à s'organiser et il n'y a aucune raison de croire qu'il va disparaître. Il a certes régressé en ambition après l'échec massif et sanglant de ses prolongements impériaux aux XIXe et XXe siècles, mais le retour à l'acceptation de sa « localisation » ne signifie pas l'abandon de son idéal universaliste. Il y souscrit désormais en devenant la base « cellulaire » de plus en plus similaire aux autres d'une organisation globale qui n'est pourtant pas pluraliste en soi.

Le dilemme du projet communiste (la révolution partout ou dans un seul pays) est celui de tout projet universel, mais le projet pluraliste possède ici sur lui un avantage : il peut se contenter de renforcer systématiquement le respect de la conversation entre principes, *partout et à toutes les échelles*. Il n'y a donc plus ni concurrence avec les nations, ni interférence avec leur mode actuel de souveraineté, ni avec la limitation *de facto* de celles-ci dans les traités.

Cela dit, un Etat-Nation (et encore moins un Etat-

Monde) ne peut garantir facilement le respect de certains principes qui peuvent lui sembler contradictoires avec l'intérêt national : par exemple l'autonomie du local, ou l'indépendance des expressions culturelles, ou encore la liberté des solidarités du Familier. L'Etat-Nation est jaloux de sa supériorité sur les « forces centrifuges », et en même temps, c'est déjà une *universalité sociétale*, car il rêve de contribuer à construire un *Sociétal global* (dont il est une miniature).

Permettre *aux grands principes de la pluralité humaine de « délibérer » et de décider en partie pour leur compte sur une scène mondiale*, ou même nationale dans un premier temps, ne peut que contrebalancer les effets homogénéisants et hiérarchisants de la « sociétalisation », de la « civilisation », et de l'étatisation, à quelque niveau qu'elles soient envisagées.

Par exemple, si la cour d'arbitrage mondiale –comme instance absolument suprême et indépassable- ne peut que se prononcer sur le respect de la pluralité inhérente au fait humain, on ne voit pas comment elle pourrait dégénérer en source d'une tyrannie globale, sauf à constater qu'elle n'effectue pas sa mission et se trouve utilisée comme paravent ou otage par un totalisme étatiste²¹¹.

Autre exemple : la redéfinition plus large des « peuples » comme des associations souveraines qui ne

²¹¹ On pourrait comparer une telle Cour à tel « Conseil Constitutionnel », mais on risquerait d'oublier que ce dernier se réfère à un texte existant, et non à un principe comme « la Pluralité ». La comparaison serait donc meilleure avec une banque centrale ou fédérale indépendante de l'Etat et dont la seule fonction est, par exemple, d'empêcher l'inflation monétaire (à laquelle tendent tous les gouvernements.).

s'inscrivent plus dans le cadre des nations (ces globalismes en miniature et en hologrammes de l'Etat-monde) mais légitimement et organisent le droit à vivre dans un certain mode de production et de consommation différent des autres.

On voit mal comment de tels peuples pourraient prétendre à capturer à leur profit l'universalité. En revanche, ils peuvent eux-mêmes, en leur sein, être appelés à respecter « fractalement » les autres peuples. Notons que cette pluralité intérieure (qui admettrait par exemple la présence des nomades au sein des sédentaires, ou le respect de la nature au sein d'un « peuple technologique ») serait bien supérieure à ce que connaissent aujourd'hui les « Etats démocratiques ». Il est ainsi clair que l'organisation bipartite « droite/gauche », c'est-à-dire une agonie minimaliste sans contenu consistant, qui régit l'organisation législative de la plupart des dites « démocraties », tend à s'imposer davantage plus la masse est grande, car elle incarne ce qui reste dans ces conditions d'une pluralité encore « gérable »

. L'opposition et la majorité sont les noms de l'antagonisme le plus abstrait qui soit, *le symbole de l'antagonisme plutôt que sa réalité*, puisque les réseaux de contradictions sont trop complexes et intriqués dans de grandes sociétés. La seule façon de parvenir à une opposition *substantielle* est de promouvoir les contenus réellement irréductibles de l'action humaine, ou du moins ce qui peut s'en « constituer ». C'est ce qui est proposé ici, ces contenus n'étant pas essentiellement des affaires d'opinions (bien qu'ils les fondent souvent), mais des systèmes d'intérêts –pourquoi pas– contradictoires dans

toute subjectivité humaine, et liés à notre « réalité » anthropologique composite.

Par exemple, nous sommes *en même temps* des êtres corporels, vivant ici et maintenant, liés à d'autres vivants pour l'amour et la haine, pour élever des enfants, et *aussi* des êtres de pensée, universels, ubiquitaires (par internet), etc. Nous vivons les « informations mondiales », et *aussi* ce qui nous concerne personnellement et seulement quelques-uns.

On pourrait croire que cette dualité interne à la fois individuelle et collective s'équilibre d'elle-même. Mais il n'en est rien : nous voyons tous les jours les preuves s'accumuler d'un désordre associé au conflit non reconnu ni réglé entre ces deux tendances : évolution sanitaire défavorable *ou* repli sur soi, dépolitisation *ou* dénaturation, etc. Nous avons bien affaire à une contradiction majeure. Pourtant elle ne trouve pas d'incarnation ni de représentation politique réelle, ni donc, de constitution d'identités et d'intérêts collectifs consolidés. Pourquoi ? Parce que nous vivons sur la croyance que nous pouvons « fondre » les deux aspects dans le même Etat, ce qui est illusoire²¹².

Il vaudrait mieux commencer à accepter que les catégories pertinentes de l'opposition politique de demain sont situées *sur* ces lignes de fractures qui nous partagent tous, mais ne nous obligent pas encore au choix de positionnement politique cohérent, nous laissant alors en proie aux effets purement passifs... de nos passions intriquées.

²¹²Facebook est le paradigme même de l'exploitation de cette illusion, en y ajoutant explicitement -Mark Zuckerberg dixit- l'idéal de la société-monde.

L'Etat-Nation démantelé ou sublimé ?

Répétons que la disparition des Nations, et encore moins celle des Peuples nationaux ne saurait être envisagée. C'est la planétisation de la vie humaine qui a conduit à la fixation territoriale des peuples (devenant ainsi des populations immobiles, à l'instar des végétaux), puis à leur reformulation dans la même fiction juridique protectrice de l'Etat. C'est aussi ce mouvement qui a poussé les Etats à devenir similaires les uns aux autres et à dissoudre l'originalité des peuples en eux²¹³. La projection des dimensions humaines au dessus de cette grille désormais essentiellement policière permet de retrouver à la fois mobilité et joie de vivre. Elle implique de ne jamais considérer l'Humanité comme un peuple, mais d'ouvrir la possibilité de se constituer -au delà des Nations existantes- en peuples différents selon le mode de vie. C'est pourquoi, je pourrais demain être à la fois membre du peuple français (et pas nécessairement sur le territoire jusqu'ici réservé à cet emploi), et membre du peuple de la Nature, dont la citoyenneté rayonnera par exemple aussi bien sur le bassin de l'Amazone que sur la chaîne des Puys. En tant que tel, je devrai partager mes prérogatives avec un Brésilien ou un Auvergnat...

²¹³On fait souvent découler les Nations contemporaines des conséquences de l'impérialisme et de la colonisation. C'est une analyse juste, à condition de considérer que l'Etat-Nation moderne n'est pas seulement (ni principalement) une invention appliquée par les métropoles aux périphéries, mais peut-être au contraire une construction qui, s'étant avérée solide dans l'émancipation des colonies (notamment américaines) a ensuite fait un retour stabilisateur dans les métropoles, en les débarrassant de leur prétentions impériales, et en les contraignant aux « accommodements » locaux et régionaux.

Ce que montrent ces projections imaginaires dans l'avenir, c'est que les nouvelles dimensions souveraines ne pourront pas se déployer dans leurs souverainetés sans l'accord des Etats-nations existants, dont le maillage ne disparaîtra sans doute pas avant longtemps. Mais, comme ces territorialités nouvelles se produiront au travers des découpages géographiques actuels, on peut s'attendre à de grandes difficultés. Il ne s'agit pas de les nier ou de les sous-estimer.

Cependant, les Etats-Nations ne sont, après tout, que la forme pratique encore dominante de choix des peuples, qui ont pu, et peuvent encore décider de se constituer différemment. Un travail de conviction de longue haleine a donc sa place. Ainsi, est-il si difficile de convaincre les gens que le Domaine naturel étant par définition planétaire, les Etats peuvent et doivent à terme renoncer à y exercer leur tutelle, alors qu'ils peuvent être relayés – puis remplacés- par une instance mondiale exclusivement consacrée à cette sauvegarde ? Prenons l'exemple de l'Amazonie : à partir du moment où l'instance mondiale appelée à remplacer la souveraineté de tous les pays jusque-là partie prenante (Brésil aussi bien que les Guyanes, etc.) présenterait des garanties absolues en matière d'exploitation économique ou de forces de sécurité, est-ce que ces pays sont voués éternellement à refuser le transfert de leur compétence à gérer la Nature ? Peut-être faut-il raisonner à l'échelle du siècle, mais à terme, la raison peut sans doute s'imposer : rien ne serait mieux placé pour protéger cette nature *qu'une institution mondiale qui lui serait entièrement dédiée.*

En revanche, on peut penser que pour d'autres Domaines, comme le Village ou le Familier, et d'une façon générale tout ce qui concerne les hommes entre

eux, les Etats, qui résultent de siècles d'ajustements difficiles, peuvent être longtemps considérés par les peuples comme des échelons encore adéquats pour leur dialogue et leurs décisions. Pourtant, là encore, la logique de la Pluralité peut se montrer plus exigeante, en demandant un retrait du contrôle des identités et de la surveillance des intimités. Elle pallierait les tentations récurrentes de « faire remonter » le pouvoir en dépossédant les gens « de la base », tout en déployant un sublime discours sur la décentralisation et contre le cumul des mandats !

D'une façon comparable, les façons de vivre ensemble sur un plan local voudraient relever d'un droit des villes ou mêmes des villages, qui se détacherait du droit national, à la fois par le bas (l'organisation de la communauté concrète) et par le haut (références à des principes universels de la civilité).

L'exercice est plus aisé encore pour ce qui concerne le Domaine de la culture : ses hauts-lieux pourraient parfaitement s'autogérer, formant une galaxie de beauté et de recherche de vérité à la surface du globe, sans aucun compte à rendre aux bureaucraties et autres cosmocraties de l'argent.

Que resterait-il alors à l'Etat-Nation s'il n'a plus à décider ni de la Nature, ni du Familier, ni de la Civilité locale, ni de la Culture (sauf la langue nationale) ? Si les règles technologiques sont construites dans un monde d'entreprise dont les retombées n'ont plus rien à voir avec cet échelon ? Si le maintien d'une armée qui ne soit pas intégrée d'office aux dispositifs mondiaux n'a plus aucun sens ? Si les justices et les polices domaniales s'exercent directement dans des hiérarchies planétaires ? Si la diaspora des lieux de pensée et d'art lui échappe ?

Ces questions reviennent à poser celle de l'essence de l'Etat-Nation dans la perspective de l'universalité pluraliste : celle-ci le confronte non pas au dépérissement (marxiste) mais au *démantèlement partiel* !

Une réponse paradoxale peut se révéler, malgré tout plausible : loin de se considérer « démantelé » comme souveraineté, l'Etat-Nation peut au contraire se savoir investi de *la mission de faire respecter ce qui, de l'universalité ne se laisse pas découper, tout en devant se traduire dans des cultures langagières spécifiques.*

Cet étrange amalgame résulte, en fait, de ce que la « marée mondialisatrice » laisserait émerger comme autant de *figures nationales de l'universalité*. Nous avons en effet remarqué à plusieurs reprises que l'Etat-Nation fonctionnait comme une préfiguration –et même une préparation- de l'Etat-Monde, en particulier dans l'organisation d'une référence unitaire pour toute société, référence qui ne pouvait se fonder en fin de compte que sur une déclaration des « human rights ». Il est donc, en un sens, normal que, la construction ayant été effectivement parachèvement, l'Etat-Nation demeure comme une représentation fractale, un élément de l'hologramme de l'Etat-Monde -même transformé en champ géo-conversationnel, bien plus qu'un simple arrondissement d'application ou de transposition. Naturellement, donc, la fonction de loi, de justice et de police concernant les droits de l'homme, et plus généralement le droit commun, pourrait continuer à concerner, pour l'essentiel, l'Etat-Nation²¹⁴.

²¹⁴ Cela se discute aussi, bien sûr, et plus facilement en cultures anglo-saxonnes, car en France, le Droit a tendance à se déduire de principes non contradictoires, et non de remonter des situations concrètes.

Il peut sembler aussi évident que cette même entité, concernant le plus souvent (et sauf exception problématique) une langue et une culture nationales, effets de maints ajustements historiques douloureux, conserve la haute main sur la défense des intérêts de cette communauté.

Plus hasardeux semble, en revanche, le *lien* entre l'universalité et la spécificité culturelle nationale. On peut le concevoir là-encore comme l'application directe du principe de Pluralité et de son corollaire de Fractalité : puisque l'Etat-Nation conserverait le privilège de représenter « localement » ou « régionalement » la loi la plus universelle, il n'est pas incongru d'exiger de lui qu'il ne puisse effectuer cette fonction que *sous la condition expresse de la traduire et de la transposer dans la culture spécifique qu'il représente*, c'est-à-dire dans un champ conversationnel spécial, dont la langue n'est pas seulement l'habillement, mais peut aussi être considérée comme « l'âme », c'est-à-dire l'aptitude à orienter le raisonnement et le sentiment dans une direction qui ne sera jamais exactement celle des autres.

Cette fonction est d'autant plus importante que l'on sait (notamment au travers des découvertes de l'anthropologie géopolitique) que chaque contexte linguistique ou interlinguistique contient un champ de conversation inconscient centré sur une certaine question adressée aux autres et à soi-même, question correspondant très souvent à une aporie ou une énigme dans les discours conscients.

L'idée de concentrer l'héritage de la souveraineté nationale sur la culture – considérée comme centrée par la langue - n'est pas une absurdité en soi, même dans un avenir assez proche, dès lors que les autres plans de la

solidarité interhumaine sont assurés par des institutions sûres, aussi globales que possible, bien que faisant valoir le cadre du principe pluraliste au plus haut niveau.

Faire des Etats-Nations les gardiens de la mémoire et de la survie de ces champs de questionnement peut sembler d'autant plus utile que la loi universelle, appliquée, comme le concède Ulrich Beck, de manière inévitablement « totalitaire » (au sens de « tout ou rien »), ne trouvera pas dans la division en grands Domaines humains le moyen de se mettre en cause sur les aspects travaillés par les « génies nationaux ». Par exemple, dans sa mise en question profonde du *rapport entre loi et communauté*, l'Europe historique propose à l'Humanité un sujet de méditation qui est loin d'avoir trouvé sa solution. De même que le dialogue entre sociétés est-asiatiques à propos de l'identité (autour du massif modèle chinois) est loin d'être épuisé.

Il est aussi concevable, que sous couvert d'une ONU transformée, s'effectuent une restauration et un élargissement de la base réelle de l'entité « nation » dans le sens culturel. On peut penser à certains pays africains découpés par le colonialisme au travers même d'ethnies puissantes et cohérentes. On pensera encore à la « francophonie », qui, au moins dans les cas du Québec et de la Wallonie, peut impliquer la reconnaissance de « nations » distinctes de leur enveloppe civique actuelle (Canada, Belgique). Mais tout cela sera évidemment l'objet d'une négociation sans fin, puisqu'en quelques dizaines ou centaines d'années, de nouvelles solidarités culturelles peuvent s'être créées et se révéler stabilisantes. De toute manière, même une entité linguistique maintenue par un « centre de correction » peut exister en elle-même comme conversation entre

conceptions régionales ou entre « parlars », etc.

Quoi qu'il en soit, si la culture doit se faire et se transmettre « en langues », dans une multiplicité de traditions identitaires, elle doit aussi être le lieu de la circulation universelle des savoirs humains, des recherches à visée de pure connaissance du monde, comme de celles contribuant à la quête d'un sens, à la narration d'une histoire. Là encore, il faut faire valoir que l'un des moteurs de la réussite de la proposition pluraliste est la « Fractalité », qui permet, quelle que soit l'entité de souveraineté, *d'obliger celle-ci à respecter ses propres composantes positionnelles internes.*

Le « sacrifice » volontaire des anciennes souverainetés

L'institution synthétique proposée- le champ géo-conversationnel - ne porte que sur le moyen et pas sur son contenu. Cela implique au passage une modification difficile –mais non impossible- des entités souveraines classiques : l'Etat-Nation -sans disparaître- serait invité à se défaire de l'idée même de souveraineté globale, pour la concéder en partie seulement à chaque dimension qui serait reconnue comme protagoniste du champ conversationnel mondial.

La religion serait invitée à abandonner son cœur de croyance à une situation ouverte qui dépasse tout savoir dogmatique étroit, et reconnaît la valeur du « dogme de l'Autre ». Sans parler, bien-sûr, des nations/religions, ou des religions/peuples, auxquelles serait demandé (et l'est déjà, en réalité) un effort méritoire : celui de subir la coupure du lien même entre souveraineté et dogme (lien profondément réfractaire à la conversation

anthropologique).

On soupçonne que dans le cas de la religion comme dans celui de la nation, la prouesse d'ouverture exigée pour s'engager dans la voie de la pluralité anthropologique peut sembler d'abord... « inconcevable » (pour reprendre le mot d'Edgar Morin). Cependant, le travail s'en poursuit déjà tous les jours, d'une part dans les efforts œcuméniques, et d'autre part dans la progression des termes des relations internationales – quand les Etats acceptent de suspendre certains aspects de leur souveraineté pour se soumettre à des règles communes, au risque assumé d'être sanctionnés, et quand la notion de puissance ou de superpuissance, encore à la mode il y a dix ans, est en train de s'estomper devant les solidarités que révèle la crise économique systémique - .

Ce progrès transparait aussi dans les mouvements contraires des réactions furieuses, ou des fermetures fanatiques, mouvements qui appellent - *a contrario* et *ab absurdo*- ceux qui en déplorent le spectacle à une maturation et une tolérance accrues. D'autre part, les croyants ou les citoyens devraient réfléchir davantage à la signification que peut prendre leur propre adhésion, éclairée à la lanterne anthropologique. Ils peuvent, par exemple, continuer à se référer à une tradition, tout en admettant qu'elle se situe dans une évolution qui peut la dépasser. Ainsi, on peut aujourd'hui être chrétien et admettre que l'Islam a eu raison de récuser l'encratisme eschatologique (fondant le célibat des prêtres, si propice à des errances sexuelles scandaleuses).

Certains Chrétiens peuvent aussi admettre que l'idéal d'égalité comptable est un effet historique, un produit tardif du Christianisme, dont il faudrait peut-être assumer aussi les défauts, tout en considérant la force de son

principe théologique. Par exemple, que signifie de fonder sa religion sur le « suicide » de Dieu ? La formule a de quoi choquer, et pourtant, il est difficile de contester, même dans l'interprétation étroite du dogme, que le Dieu chrétien se livre volontairement à la souffrance et à la mort comme condition d'une salvation, d'une « élévation » de l'Humanité. Ce Dieu doit peut-être même une supériorité théologique sur les autres représentations du divin en Occident par sa capacité à expérimenter la mort, jusque là réservée à ses créatures.

Cette supériorité de *l'expérience de l'anéantissement comme attribut divin* se retrouve en Orient dans la sagesse bouddhiste. Mais ici survient la question difficile (et pourtant sans provocation aucune, tout du moins à l'adresse de l'esprit ouvert) : pourquoi *un « sacrifice salvateur » du christianisme lui-même* comme présence collective et transposée de Dieu ne serait-il pas lui-même possible et souhaitable ? N'est-il pas, de toute façon, en cours, dans la laïcisation mais aussi dans l'appétence pour des philosophies qui ne souscrivent pas à l'obsession réciprocaire (« l'amour du prochain » d'ores et déjà métamorphosé en obligation de sécurité sociale²¹⁵) pour se concentrer sur le destin personnel ?

Le citoyen nationaliste, de son côté, peut méditer sur le fait que la « mission civilisatrice » qu'il attribue à son propre pays n'est couronnée de succès que lorsque le reste du monde y adhère. Mais alors la différence entre le monde et la nation « civilisatrice » s'estompe. Cette dernière se dissout dans l'universalisme qu'elle a soutenu

²¹⁵Il vaut mieux préciser que je suis favorable à la sécurité sociale et la solidarité qu'elle implique. Mais force est de constater qu'elle ôte à la religion une partie de la légitimation et donc de la force du « don de soi » qui faisait toute sa valeur.

héroïquement. Là encore, le mot « suicide » peut choquer, mais la réalité lui ressemble : le passage multiple à l'Humanité réalisée « tue » la notion même de peuple, ou, tout au moins, le détache de la conception territorialisée de la Nation, la planète ne pouvant, sans absurdité, être pensée comme territoire. Et, là encore, pourquoi un « sacrifice salvateur » de l'Etat-Nation dans le don de ses idéaux démocratiques au monde ne serait-il pas possible, dès lors qu'il est la conséquence logique de ses propres énoncés constituants ?

Nous entendons les rires (ou les imprécations) de ceux à qui ces propositions peuvent sembler surréalistes²¹⁶. Pourtant, dans le cas des religions comme dans celui des nations, il demeure évident que l'époque les pousse les unes comme les autres à des modifications internes et à des évolutions externes qui s'apparentent à des changements identitaires profonds : la crise du système de pouvoir monarchique dans l'église catholique en témoigne en ce moment, de même que la crise morale de la prêtrise. Autre exemple, les pentecôtismes (à la croissance massive et fulgurante) font évoluer le christianisme vers une expérience « christique » plus radicalement démocratique que tout ce qu'avaient pu produire les protestantismes. Du côté des nations, on ne reviendra pas sur le bouleversement complet qu'introduisent en elles l'adhésion aux droits de l'Homme et la mutation communicationnelle planétaire.

L'idée même d'un « transvasement » de thèmes

²¹⁶ Ce qui ne les empêchera pas de subir le fait que le ressort d'arrogance de leur culture soit « cassé », ou ne se retende que sous la forme pathologique des fanatismes, voire des crimes de masse commis par des hystériques utilisant l'Histoire comme terrain de leur folie.

conversationnels depuis des institutions nationales ou religieuses vers le champ politique mondial « anthropique », au prix d'un changement de sens radical de ces institutions, ne nous semble donc pas, au fond, scandaleuse ou dérisoire. Et, dès-lors qu'on accepte que ces autosacrifices pourraient être les formes les plus hautes d'un « don de soi » collectif, on peut effectivement penser que les membres les plus courageux et les plus intelligents des communautés conversationnelles classiques seront les acteurs les plus diligents d'un tel « transfert des compétences », sans pour autant aucunement trahir leurs appartenances d'origine²¹⁷.

La question des territoires

Un territoire permet à un peuple ou une population de fixer son identité indépendamment des changements démographiques, de se protéger des autres et de se réguler soi-même. La planète ne peut plus jouer ce rôle (sauf à alimenter le fantasme de l'alien, ce à quoi elle sert d'ailleurs dans beaucoup de films). Bien au contraire, en tant que base de la « guerre des étoiles », la planète elle-même menace chaque territoire, le rend vulnérable et lui fait perdre tout prestige.

Il pourrait découler de ce fait une tendance « paranoïaque » de la part de chaque peuple se sentant mis à nu sous le regard dangereux de la nouvelle divinité en orbite géostationnaire (un peu comme la tête de Zeus survolant les peuples rendus à la barbarie dans le film *Zardoz*). Mais ce n'est pas du tout cela qui se passe. Ladite guerre des étoiles inquiète surtout les stratèges et

²¹⁷Un peu comme il ne vient qu'à fort peu de gens l'idée de traiter les constructeurs de l'Europe de « traîtres envers leur patrie ».

les économistes; elle indispose les pays qui misent sur la dissuasion atomique, mais elle ne dérange guère les peuples qui semblent engagés dans une spirale de désinvestissement identitaire, sauf conflits acharnés mais localisés (comme au Moyen-Orient).

Or cette relative indifférence à la question identitaire venant après des siècles de nationalismes exacerbés devrait nous mettre la puce à l'oreille : n'est-ce pas la similarité et la connexion toujours plus grandes des Etats sous égide technochrématisique qui nous rend de plus en plus indifférents au combat national ?

Il n'est en tout cas *pas improbable* que les intérêts liés à chaque *grande dimension humaine* prennent consistance et conscience de soi au plan mondial, et débouchent tôt ou tard sur leurs propres « envies de faire peuple », voire de préférer cette identité symbolique différente²¹⁸ à celle, fondé sur la « Nation ». Or, qui dit « peuple », dit aussi envie de se rassembler en un lieu ou sur un Domaine « protégés ». L'envie *d'avoir* un pays peut suffire à soutenir l'idée de peuple. La saga biblique fut envisagée en ce sens, tout entière fascinée –d'Abraham à Moïse– par la convoitise *toujours insatisfaite d'une* terre promise. Serait-ce là une vraie trouvaille de la Judéité (ensuite transformé en « royaume qui n'est pas de ce monde » par Jésus) que de faire du territoire une idéalité ? Et si, au fond, tout peuple est imaginativement

²¹⁸ On dira que se retrouve espéré ici un genre de « dépassement » des nationalismes que le marxisme imputait à la « conscience de classe » d'emblée mondiale. Espoir déçu pour longtemps. Mais il ne s'agit plus ici du « prolétariat » comme statut quasiment angélique, idéalisé au-delà de toute raison, alors qu'il s'agit d'une condition subie comme l'esclavage. Au contraire les Dimensions comme Domaines anthropologiques sont des « choix » de façons de vivre.

lié à un territoire, est-ce encore vrai de nos grandes dimensions anthropologiques ? Eh bien, curieusement, oui, et cette fois d'une façon pratique puisque chaque dimension use de la réalité matérielle *d'une façon opposée à celle des autres*. Encore une fois, l'opposition des façons de vivre n'est pas la guerre, qui, au contraire, provient de la querelle entre entités présumées « similaires » et du même coup empiètent sur « l'être » des autres dans une compétition sans merci. La justification ultime pour que l'Alsace-Lorraine soit française plutôt qu'allemande est purement tautologique : parce qu'elle est française !²¹⁹ La justification ultime pour qu'un Domaine mondial de la Nature ne soit pas dirigé par une nation qui l'englobe dans un magma d'intérêts identitaires est très claire, et peut donc s'exprimer clairement : parce que la Nature implique une façon de vivre qui doit rendre définitivement illégal la destruction de la forêt et des sols organiques, ainsi que celle des espèces endémiques. Or ce caractère « définitif » de la protection sera bien plus sûr dans un territoire mondial de la Nature reconnu souverain que dans aucun « sanc-tuaire » national ou international.

La question des territoires correspondant à des modes de production et de vie, et non pas seulement à des Etats-Nations risque donc de se poser un jour ou l'autre, et peut-être plus tôt qu'on le croit, au travers même d'un progrès du sentiment de « *faire peuple* » *par ces choix*, un peu comme au travers de nouvelles religions.

Mais, à moins de passer directement à des métaphores du type « peuple de la Nature », ou « peuple des Villes »

²¹⁹ La tautologie dépend du rapport de forces : le Schleswig Holstein était bien danois quand Bismark l'a avalée, mais ne l'est pas redevenu depuis.

la participation de l'élément ethnique acquis au soutien de principes anthropologiques peut soulever des problèmes. Tout d'abord la cession d'une partie ou d'un aspect d'un territoire national ne sera pas évidente. Comment passer d'un espace résultant d'une histoire conflictuelle au terme jamais définitif de laquelle se sont fixées des frontières, à un espace-temps « principal » résultant d'un « don » de chaque peuple à une idée qui le dépasse et qui lui est, au départ étrangère (bien que chère à chacun de ses membres), sans pour autant relever d'un autre peuple en particulier ?

Ensuite, chacun de ces principes en conversation (tels la Nature, la Culture, la Technorègle, le Familier, la Ville, la Vicinité, etc.) devenant progressivement libre d'être associé à une multiplicité d'aires géographiques, il n'aurait pas *a priori* de physionomie isolable comme trait unaire, comme la sagesse chinoise peut être associée à ces montagnes abruptes au sommet desquels on a mis des années à monter un Bouddha d'or ; ou encore comme la « libre Amérique » et la grande prairie sont facilement identifiées ; ou bien encore, l'Europe et ses paysages variés semblent « naturellement » organisés pour recevoir la diversité des nations et l'équilibre des méthodes.

Et voici un troisième type de problème épineux : sans territoire délimité, pas moyen de constituer un droit se limitant au principe qui en acquiert le contrôle souverain. Or jusqu'ici, seule la « fiction nationale » basée sur un territoire réel permet de situer une loi, de la limiter, mais aussi de la fonder dans l'absolu d'une souveraineté effective de peuple coïncidente avec des frontières. Encore que, dans le monde moderne, la reconnaissance des droits de l'homme par toutes les nations change celles-ci en souverainetés relatives (bien qu'entières),

toutes redevables devant le même principe non seulement planétaire mais, comme nous l'avons vu, immédiatement lié à l'espèce, où que celle-ci se déplace.

Encore une fois, les deux logiques ne sont pas contradictoires, mais complémentaires puisque sans unité de la conversation politique humaine, il n'y a guère de possibilité de la diviser en principes irréductibles. Ces derniers ne sont pas « tout l'Homme », mais ce sont cependant des choix de vie qu'il est probablement impossible d'observer *en même temps* sur un même espace de légitimité. Les territoires de la pluralité auraient donc, d'emblée, ceci de très différent des territoires nationaux qu'ils ne seraient plus des cellules homologues aux parois mitoyennes, mais des aires qui se chevauchent, se superposent ou se dispersent. Ils traverseraient les territoires des Etats sans les abolir ni forclure les droits qui y règnent, tout comme ils ne se soustrairaient pas aux « human rights » et aux accords internationaux. Chaque Domaine dimensionnel souverain devrait à la fois être responsable de l'application des droits de l'Homme « chez lui », dans un territoire ou un Domaine matériels, et de la spécificité de ses propres prérogatives, un peu comme la nation est aujourd'hui comptable des droits de l'Homme tout en affichant sa souveraineté territoriale en matière judiciaire. Nécessairement plus vastes que les plus grands Etats actuels, et en même temps toujours constitués localement de « parties » de ces Etats²²⁰, ils les lieraient cependant par les styles d'existence qu'ils privilégieraient.

Pour le moment, il existe très peu de territoi-

²²⁰ Sauf pour les Etats aujourd'hui entièrement constitués d'une seule dimension (comme Singapour pour la Ville. Mais est-ce vraiment une ville ?)

res... extraterritoriaux ainsi constitués, sauf peut-être, sur un plan symbolique, les hauts-lieux relevant du patrimoine commun de l'Humanité » sous égide de l'ONU, bien qu'ils continuent de ressortir de chaque souveraineté nationale.

Dans un premier temps, pourraient être créées des aires « symboliques », mais déjà dotées d'une spécificité juridique, au sens où des ensembles de règles, de codes convenus à propos de la particularité du Domaine (règles de comportement écologique pour le Domaine « Nature », règles de fonctionnement de l'enseignement et de la recherche pour le Domaine « Culture », règles concernant les pratiques technologiques, etc.) deviendraient mondiaux, même si leur application peut déboucher sur les cours de différents systèmes juridiques nationaux. De telles juxtapositions existent déjà et ne posent pas de problème théorique fondamental pour d'habiles juristes.

Dans le cas où la Nation accepterait de transférer ses propres prérogatives juridiques (ce qui n'est pas nécessaire en théorie), le résultat d'une autonomisation de chaque Domaine, acquise au bout d'un processus plus ou moins long, ne serait pas non plus si complexe : il suffit de considérer qu'à un moment donné le Domaine prend en charge les institutions judiciaires existantes, après tout un travail de transposition et d'homogénéisation (dont la pratique est déjà coutumière dans la construction européenne, par exemple). Ledit Domaine fonctionnerait alors « comme » une nation, d'une part en produisant le cadre juridique relevant de sa souveraineté spécifique (par exemple tous les problèmes liés au respect de la « Nature »), et d'autre part en endossant son rôle d'effectuateur du droit mondial, en lien avec ce qui

sera la forme évoluée de l'actuelle Commission des Droits de l'Homme.

Il est loisible, évidemment, d'imaginer des cas compliqués où la justice du Domaine refuse de fonctionner comme elle le doit pour juger d'actes relevant de la mise en cause des droits de l'Homme ; et aussi, des cas où elle peut ignorer des actes mettant en cause l'un des autres Domaines.

Ces deux possibilités incitent à retenir le principe d'une cour directement universelle, (et qui ne serait donc *plus seulement* l'émanation des nations²²¹). Elle ne serait, en revanche, que l'instance d'arbitrage la plus élevée, la forme de conversation la plus haute, établie entre des « champions » de chaque ordre dimensionnel.

L'autre versant du même type de solution est de créer, à l'intérieur de chacun des Domaines, des cours « invitées » chargées de juger des actes qui ne relèvent pas de la position fondamentale du Domaine. C'est ce que nous appellerons le principe de respect mutuel ou de fractalité.

²²¹Ce qui implique peut-être une légitimation de type « suffrage universel mondial » (probablement déjà possible à organiser techniquement).

4. La paix perpétuelle et la « solution » fractale

Rien ne nous oblige à adhérer à une structure identitaire ou à une logique classificatoire, fût-elle universelle et *bonne* pour l'Humanité entière. Mais, comme nous ne pouvons pas échapper comme humains à la conversation sur ce thème, une solution de compromis consiste à admettre que la pluralité possible de nos adhésions symboliques doit être *représentée* sur la scène de la Conversation elle-même et à l'intérieur même de chaque position, ainsi liée aux autres.

Par exemple, il n'est pas interdit d'avancer que la reconnaissance administrative de chaque enfant humain ne relèverait pas d'une seule souveraineté possible (potentiellement l'Etat mondial, qu'on le nomme ainsi ou autrement ne changeant rien à la chose en train de se construire), mais de différentes instances globales alternatives. Par exemple, le Domaine du Familier, celui de la Nature, celui de la Culture et celui de la Technorègle, celui de la Ville, celui du Voisinage, et celui... de la Nation (en tant qu'il représenterait encore une légitimité spécifique).

Ici encore, le Fractal doit être exigé comme preuve d'une démocratie substantielle : par exemple, la souveraineté fondamentale du Familier sur le rapport à l'enfant ne serait pas envisagée en termes de « dictature des parents », mais plutôt de telle façon que le Familier se manifeste comme protecteur vis-à-vis des demandes d'identification des Etats, des organisations ou des religions. Pourquoi l'Etat-civil et la nomination devraient-ils obligatoirement être le fait de l'Etat-Nation ou de la religion, et non pas être enregistrés volontairement dans

une dimension de son choix ? On pense d'abord à la dimension même pour laquelle cela prend un sens « intrinsèque », à savoir le monde du Familier.

Il ne s'agit pas ici de la Famille (parenté et ménage) : ce serait folie que de confier aux clans parentaux la responsabilité de s'enregistrer eux-mêmes ! Mais si l'on imagine un Domaine mondial instituant en propre les affaires concernant l'intimité, la parenté, le ménage, il n'y a aucune raison de ne pas le laisser disposer des capacités de l'enregistrement non pas « civil » mais parental : après tout, encore aujourd'hui les registres sont tenus dans les municipalités ayant pris la suite des paroisses !

La seule chose réellement nouvelle serait ici qu'il *n'y aurait pas de possibilité* pour un Etat (national ou mondial) de s'en servir pour fonder – et contrôler ou exploiter – sa propre société civile. Ainsi, dans l'hypothèse même où le « monde familial » deviendrait l'un des piliers de la scène politique de l'Humanité, pourquoi aurait-il besoin de disposer d'informations automatiques sur les « foyers fiscaux ou les « fiches de police », les registres d'adresses IP consultées, voire les contenus des mails ou autres « traces de consommation », toutes choses qui ne le concernent pas, mais concernent des instances « rivales » (aujourd'hui tenues pour solidaires au sein de la même loyauté d'Etat) ?

Observons que si aujourd'hui l'un des grands problèmes de la police mondiale (officielle ou non) est de savoir d'où vient tel jeune immigré, qui il est, et quel âge il a réellement, c'est parce qu'il existe une contradiction puissante, non négociée, entre le système de la parenté (qui sait parfaitement qui est cette personne) et le système du fichage mondial, qui ne veut pas du tout le

bien de ladite personne, *mais se défie de sa liberté de déplacement et de connexion.*

Cela dit, le Domaine du Familier, s'il fonctionnait de façon souveraine, contiendrait également la responsabilité universaliste des droits de l'Homme. Par ailleurs, il devrait aussi respecter la pluralité extérieure et la Fractalité intérieure. Toute personne se référant de préférence à une autre dimension devrait pouvoir inscrire sa civilité sans en passer par le Domaine du Familier, tandis que toute inscription dans ce Domaine devrait tenir compte des inflexions personnelles à l'intérieur de lui-même.

La seule chose qui semble inévitable c'est que chaque personne soit obligée de s'inscrire au moins dans le monde de son choix (quitte à y transporter son registre et l'histoire des enregistrements de ses ascendants²²²), et d'y inscrire ses enfants, même si ceux-ci pourront à leur tour choisir leur « société de référence » à l'âge adulte.

De telles propositions peuvent sembler dérisoires ou impossibles après des millénaires de tentatives ecclésiastiques ou étatiques de réduire la famille à une sorte d'appendice microscopique et dépourvu du moindre pouvoir (alors qu'elle était encore sous la république romaine l'une des composantes essentielles du Sociétal et des fondements permanents du droit²²³).

Notons qu'encore aujourd'hui l'enregistrement des « civilités » est une fonction vitale des pouvoirs étatiques et administratifs, non pas dans l'optique de favoriser la

²²² A moins qu'elle ne préfère user du lieu ancestral comme d'un point fixe à distance, même si elle change de « monde ». L'intérêt de la pluralité est de permettre toutes sortes de combinaisons décidées par le sujet.

²²³ Comme le montre admirablement T.Mommsen.

famille, mais surtout dans le but de collecter les impôts, de prévenir les fraudes à l'identité afin de contrôler l'insécurité²²⁴. Certains historiens attribuent d'ailleurs la chute de l'empire romain à l'impossibilité pour celui-ci de dénombrer ses propres citoyens, pour les taxer et les enrôler. Or cette instrumentation des identités semble s'aggraver encore dans le contexte d'une société-monde, et le projet américain (qui a préfacé Internet) de centraliser les informations identifiant *toute* la population mondiale en dit long sur l'avenir de la volonté de fichage.

Mais supposons que soit instauré un pouvoir souverain de chaque monde d'inscription identitaire, ceci jusqu'au niveau le plus universel, d'une part une certaine confiance s'imposerait devant la majesté d'une telle institution. Mais d'autre part sa séparation radicale d'avec les autres instances équivalentes constituerait une protection aujourd'hui absente *contre l'addition des puissances au dessus de l'individu*.

Avant d'aplanir ces difficultés, on peut objecter que l'économie-monde doit évoluer de manière à permettre des mouvements de populations qui ne remettent pas en cause massivement les équilibres locaux. Mais il n'est pas écrit d'avance qu'une des manières d'y parvenir serait justement de prendre l'affaire dans l'autre sens, et de commencer par accorder suffisamment de force souveraine à l'instance du Familier, pour qu'elle puisse, de sa propre autorité et par sa propre inertie, filtrer, freiner et réduire les mouvements populationnels les plus

²²⁴On retrouve exactement les mêmes fonctions dans la variante privée des institutions mondiales contrôlant Internet : sécurité et collecte d'argent sont les deux fonctions qui autorisent l'identification systématique des internautes et l'enregistrement de leurs données personnelles.

incoercibles, lesquels se produisent partout sur la destruction d'une des formes de société les plus proches du Familier : la civilité villageoise ou méso-urbaine.

Cette considération n'est pas à prendre dans les termes de l'idéologie passéiste ou réactionnelle qui a pu, en utilisant la panique, instaurer ici et là des régimes de terreur (comme au Cambodge). Et puis attention : qu'un effet équilibrateur soit attendu d'un meilleur respect du Familier ne signifie pas que la démographie serait l'objet d'une politique par le Familier.

Aboutir à cela serait renverser complètement l'objectif de la Pluralité : il ne s'agit pas, comme dans le passé, de coordonner les « polices de la famille », pour reprendre le mot de Jacques Donzelot, mais, au contraire, d'opposer aux menées gestionnaires (qui continueront), une instance qui ne se préoccupe que du maintien des capacités de l'Intime, de l'Amitié et du Voisinage à faire vivre ceux qui mettent ces aspects de la vie au dessus des autres.

Les efforts du pluralisme intra-sociétal brouillent la piste de la pluralité.

Il serait peu avisé d'affirmer que les philosophes politiques postmodernes, dans la lignée ouverte par John Rawls (et auparavant de façon plus discrète par Hannah Arendt) n'ont pas, quant à eux, *maintes fois utilisé la notion de pluralité*. Ils l'ont notamment fait pour distinguer la réalité sociétale (dont personne n'a choisi d'être partie prenante, et qui conjoint donc dans un même destin « forcé » des gens très différents) et le fait communautaire (dont on choisit les idéaux normatifs, tout en se choisissant réciproquement). Mais ils ont été

en grande difficulté d'en pousser le concept au-delà d'un « reasonable pluralism »²²⁵ au sein d'un ensemble *néanmoins totalisant*. Par exemple, Peter Fitzpatrick, (l'un des théoriciens d'une approche dépassant le simple « multiculturalisme » dans le cadre d'un droit mondial) va jusqu'à parler de la « pluralité intégrale », voire d'une « infinite plurality ». Mais que recouvrent pour lui ces vocables superlatifs ? Dans le cas de la production du cadre juridique de la Papouasie-Nouvelle Guinée, il appelle « pluralité intégrale » le processus par lequel « la loi étatique est intégralement constituée en relation à une pluralité de formes sociales »²²⁶. Il n'y a donc ici de citoyenneté qu'en autant que les gens sont considérés selon leur propre loi coutumière, différente de celle des voisins. Il s'agit en somme d'un « multiculturalisme intégral », mais pas d'une reconnaissance de la conflictualité substantielle de niveaux ou de styles de socialités. Nous sommes invités à nous contenter d'un ordre multinational, un peu comme celui des Etats aux Etats-Unis, dont nombre de lois sont différentes les unes des autres, même si la différence se trouve réduire la constitution nationale à peu d'éléments communs (mais néanmoins en référence aux droits de l'Homme définis mondialement.) Quant à ceux-ci, ils ne sont rien moins, comme l'a reconnu le sociologue de la mondialité Ulrich Beck²²⁷, qu'une contrainte impérative à l'homogénéisation, voire comme l'écrit F.S. Benavides Vanegas, une « part de la violence herméneutique »

²²⁵ Concept élaboré par John Rawls et largement repris.

²²⁶ *Law and Societies*, 1984, p. 115.

²²⁷ Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Flammarion, Paris, 2003

imposée à la « conception contextualisée du peuple indigène »²²⁸.

Pour ce qui est de l'alléchante notion d'« infinite plurality », elle vise le nombre de participants d'opinions différentes dans une délibération et absolument pas le droit à vivre différemment dans une même société²²⁹. En fin de compte, ce qui peut se considérer comme un effleurement du problème concret de la pluralité est présent chez Peter Fitzpatrick lorsqu'il montre que, dans le contexte du tiers-monde, « la famille et son ordre légal (un champ de loi semi-autonome) (est) profondément affectée par l'Etat (un autre champ de légalité semi-autonome) et aussi, comment à son tour, l'Etat est profondément affecté par l'ordre légal de la famille »²³⁰ Mais Fitzpatrick ne parvient pas à « décoller » ce « champ de légalité semi-autonome » comme droit réellement fondé sur la pluralité comme principe, par exemple entre un « monde de l'Etat », et un « monde de la Famille ». Il s'agit plutôt de mélange empirique de Domaines à la fois confondus et distingués par la jurisprudence et les codes civils.

²²⁸Farid Samir Benavides Vanegas, "Hermeneutical Violence: Human Rights, Law, and the Constitution of a Global Identity", *International Journal for the Semiotics of Law*, Volume 17, Number 4 / December 2004.

²²⁹Peter Fitzpatrick, "Consolations of the Law, Jurisprudence and the Constitution of Deliberative Politics", *Ratio Juris*, 14 (3), pp. 281-297.

²³⁰Peter Fitzpatrick : "Law, plurality and underdevelopment", in D. Sugarman (ed.) *Legality, Ideology and the State* (1983) cité par Fiona Cowie, Anthony Bradney, Mandy Burton, *English legal System in Context*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Et si nous voulons trouver chez les philosophes « postmodernes », spécialement français, (Derrida, Nancy) l'une des principales sources d'inspiration de ces juristes « pluralistes », nous ne découvrons pas davantage de piste menant à la pluralité comme contradiction de situations substantielles, mais seulement des considérations sur la singularité ou l'identité particulière opposées aux légitimités factices de la souveraineté nationale.

Ainsi Jean Luc Nancy peut-il écrire : « Ce qui déjà forme la loi des existences en général -la pluralité et le rapport, sans lesquels on ne voit pas même ce qu'«exister» voudrait dire- s'impose de manière redoublée, si on peut le dire ainsi, à ces existants»²³¹. Le philosophe définit dès lors la pluralité comme coextensive à l'existence, dont il dit par ailleurs qu'elle se résout essentiellement à la singularité²³². Or la singularité, ce joyau éblouissant pour la pensée, se décrit mais ne se compare pas : tout comme le professeur en sa chaire personnifiée ou le chercheur en son terrain jalousement gardé, elle n'a, finalement, cure de la pluralité. Comme partout ailleurs et de tout temps, « l'Etre ne se partage pas ». Ce qui est justement notre problème !

Dérives et limites du multiculturalisme

Pour en terminer avec les pluralismes partiels ou « inadéquats », nous ne saurions faire l'impasse sur le

²³¹ Jean Luc Nancy, *Identité*, Galilée, Paris, 2010, p. 52.

²³² Op.cit.

Jean Luc Nancy, *Etre singulier, pluriel*, Galilée, Paris, 1996.

« multiculturalisme »²³³, qui a été -et est peut-être encore- une tentative remarquable de reconnaître constitutionnellement la diversité des cultures composant une *politie*²³⁴.

Disons néanmoins d'emblée que cette notion s'est rendue pratiquement inutilisable dans notre optique, du fait de son histoire, sauf, peut-être sur le problème de ce que nous appelons la « Fractalité », et qui concerne la répétition sur le mode d'existence localement minoritaire d'un mode collectif qui est majoritaire ou souverain ailleurs.

La notion naît en 1971 d'une volonté du gouvernement fédéral canadien, alors en butte au mouvement indépendantiste québécois. Pierre Trudeau, premier ministre du Canada, déclare qu'il s'agit de réunir des gens d'origine ethnique différentes sous un même gouvernement, ou ajoute-t-il : « un super-gouvernement ». Son but principal est parfaitement clair : il est de pure manipulation. D'une part, on promeut la valeur fédérale de la langue française, instaurant, avec le bilinguisme, une sorte de nostalgie officielle du « Canadien Français », chez lui partout sur le continent « coast to coast », et contradictoire avec le nationalisme du « réduit » québécois, trop « local ». D'autre part, on ravale le « québécisme » au niveau d'une minorité communautaire « comme les autres ». La destinée de cette opération généreuse en apparence (même si je reconnais que la fiction canadienne-française

²³³Patrick Savidan, *Le Multiculturalisme*, PUF, « Que sais-je ? » numéro 3236.

²³⁴Michel Wieviorka, *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat* (direction), La découverte, 1996. Michel Wieviorka, *La différence culturelle. Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy* (direction, avec Jocelyne Ohana), Balland, 2001.

dans son extension n'est pas une mauvaise chose en soi) ne sera pas conforme aux espérances de Trudeau : le bilinguisme fédéral apparaît en partie artificiel, les Francophones étant en faible nombre ailleurs qu'au Québec, et les Anglophones ne se pliant que peu (voire avec ressentiment) à l'obligation de bilinguisme²³⁵.

Quant au multiculturalisme affiché, il change de sens avec l'arrivée massive d'immigrants de cultures africaine, arabe, asiatique et caraïbe. La « société distincte » qu'est le Québec ne peut évidemment pas être comparée à ces communautés, ne serait-ce que parce qu'elle a vocation à les intégrer aussi. L'étatisme nationaliste québécois sort donc renforcé de l'épreuve, même si le thème souverainiste ne parvient pas à déboucher au plan électoral et si le Canada n'est pas -et ne sera peut-être jamais- un Etat multinational. Par ailleurs, le thème multiculturaliste qui se trouve de plus en plus coïncider - au Canada comme en Europe ou ailleurs- avec celui de l'accueil des émigrés de cultures très différentes ne peut plus non plus satisfaire les revendications des « Premières Nations », qui ne se sentent pas comparables aux vagues actuelles de migrants.

L'argumentation encore actuelle en faveur du multiculturalisme semble presque ridicule à ce sujet en ramenant les différences culturelles entre tous les Canadiens, à leur origine « immigrée », y compris les « Autochtones »

²³⁵ On notera néanmoins que beaucoup de Canadiens anglophones se comportent dans le monde vis-à-vis des Français (qui renforcent après tout leur identité « européenne ») avec une sorte d'agréable familiarité de connivence, inconnue des Australiens ou Néo-Zélandais (hostiles à la présence « militariste » française dans le Pacifique), des Américains, ou même des Britanniques, pourtant adeptes gourmands du Périgord ou de la Bourgogne.

(venus il y a plusieurs milliers d'années !). Quoi qu'il en soit, les premières Nations sont essentiellement concernées par l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 qui traite spécifiquement des droits des Autochtones et stipule que « Les droits existants ancestraux ou issus de traités internationaux des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés. »

Ainsi, d'une façon générale, la discussion sur le multiculturalisme, qu'elle soit canadienne ou encore davantage présente dans l'extension internationale du concept, porte plus que jamais sur le statut national ou communautaire d'origine des immigrés et de leur apport propre dans une société donnée, et sur le droit des communautés à résister à la discrimination, etc.²³⁶.

Cette dérive explique l'association systématique désormais faite entre le terme de « multiculturalisme » et les problèmes des politiques d'intégration des immigrés. Ainsi par exemple en Allemagne, de la phrase d'Angela Merkel prononcée en automne 2010 devant de jeunes partisans de l'Union Chrétienne-Démocrate: « L'approche multiculturelle qui dit que nous nous contentons de vivre côte à côte et que nous vivons heureux les uns à côté des autres a échoué, complètement échoué ». Angela Merkel n'est pas isolée : son constat –notamment repris par les politiciens de droite en Suède et en Norvège, fait écho par exemple à celui d'Elisabeth Badinter sur le refus d'accepter des valeurs étrangères à la République comme « la polygamie ». Même l'anthropologie la plus ouverte aux différences se méfie des communautarismes récusant

²³⁶Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, La découverte, Textes à l'appui, Politique et sociétés, 2001 (1995).

l'universalisme au travers même de leurs appels à la tolérance dans l'Etat²³⁷.

Au Québec même, la tendance de militants des communautés à user des lois sur l'obligation « d'accommodements » pour limiter les conflits liés aux différences culturelles » a suscité des réactions négatives de la part des tenants des « valeurs québécoises », toujours en s'inquiétant de la fragmentation du civisme.

Pour faire bref, la notion de multiculturalisme surestime et pérennise en quelque sorte l'identité nationale, ethnique ou religieuse réputée minoritaire et finit par opposer ainsi la nation de départ à la nation d'arrivée, ou à prétendre faire exister la première dans la seconde en situation d'hôte. De cette dérive, nous ne retiendrons pas l'aspect ethnique ou national qui est même, d'une certaine façon, un obstacle à notre problématique puisque le totalisme identitaire y est pour ainsi dire cloné et multiplié.

Cependant, la discussion sur le multiculturalisme reste intéressante pour nous dans la seule mesure où elle se débat avec le problème théorique du statut d'une minorité intérieure qui serait toujours en même temps majorité quelque part à l'extérieur. Nous y reviendrons, mais d'ores et déjà reconnaissons qu'il n'y a pas que les États-Nations à se préoccuper de la présence en leur sein d'entités étrangères, et que la solution canadienne, aussi imparfaite et « dérivante » qu'elle ait été, a eu ceci de méritoire²³⁸ qu'elle s'est déployée à l'envers de la tendance ordinaire à l'élimination pure et simple du

²³⁷Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Flammarion, « Champs », 2001

²³⁸Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1992

« corps étranger » (en ne citant que l'interdiction de l'usage du Français et de l'Allemand aux Etats-Unis avant et après guerre)²³⁹. Elle nous apprend ainsi que le droit de ce qui est différent n'est jamais facile à rendre durable à l'intérieur d'une citoyenneté. En revanche, elle ne va pas jusqu'à proposer un « droit fractal » positif selon lequel un principe de vie reconnu comme souverain par un autre, devrait donner lieu, dans l'espace-temps dévolu au premier, à une reconnaissance et un respect. Cette difficulté indique une limite et n'interdira probablement aucune des régressions « localitaires » ou « régionalitaires » qu'on sent à l'œuvre sous le glacis des institutions continentalisées ou mondialisées, et qui auront encore plus tendance à récuser le multiculturalisme, tout en exigeant de faire reconnaître leur propre originalité. Nous ne citerons à ce propos en Europe que les montées les plus flagrantes des indépendantismes écossais, lombard, basque, catalan, ou flamingant.

Ainsi donc, pour résumer l'argument critique ici avancé, nous ne pouvons nous suffire des efforts entrepris incontestablement à la surface du monde intellectuel ou militant pour approfondir la notion de démocratie, la prolonger en direction de la prise en compte des identités ou des singularités. Ce qui manque ici est bien toujours la même chose, jamais vraiment évoquée : le *droit de diverger* comme groupe souverain

²³⁹On rappellera aussi comment le totalisme nationaliste des Etats européens au XIXe et au XXe siècles a été profondément destructeur de la tradition « multiethnique » et multiculturelle des villes. (Delphine Bechtel, Xavier Galmiche, *Les villes multiculturelles en Europe centrale*, Paris, Belin, 2008).

de la loi décidée pour le « tous » constitué nationalement ; le droit à la sécession au plan mondial, qui ne peut être à ce niveau (d'où toute émigration est impossible) que le droit de se reconnaître comme *nouveaux peuples*, et pour ces derniers de construire des façons de vivre ensemble différentes les unes des autres.

La notion de « peuple », qui fonde encore nécessairement la souveraineté des Etats, est certainement ambiguë : l'énergie même qu'elle suppose dans l'engagement solidaire autour d'un idéal et d'un droit communs peut être considérée comme source d'agressivité contre ceux qui n'y appartiennent pas. On n'est jamais loin de la foule qui lynche l'étranger, ou de l'armée « populaire » qui passe de la « légitime défense » à l'attaque impitoyable de civils désarmés et honnis.

Notons seulement ici que les aspects positifs attribués aux liens unissant les gens dans un même peuple – la bienveillance réciproque, la fraternité inconditionnelle, le dévouement ou l'altruisme spontanés – qui tendent à s'estomper dans la notion neutre et « objective » de société, peuvent sans doute être ressaisis sans leur contrepartie négative quasi-automatique, à condition que ledit peuple réfère désormais à une entité ouverte par définition à l'altérité. Cette condition – qui n'est jamais remplie sur le mode « identitaire » se suffisant de soi-même, variante collective de l'Ego – peut être établie si l'entité de solidarité est une dimension partielle mais inhérente à tout homme, quand bien même elle supposerait un territoire protégé.

Juridiction, souverainetés partielles, principe de Fractalité

Dans la logique selon laquelle la conversation entre grands principes de légitimité humains (Familiarité, Culture, Sociétal, Règle, etc.) s'érigerait en instance politique ultime, il n'existe qu'une solution aux problèmes des références judiciaires : certains ensembles de droit doivent probablement être exclus du traitement commun relevant de la souveraineté ordinaire de chaque Etat-Nation, et déplacés en bloc sous égide de chacun des principes ou de sa « représentation » territoriale sur la scène mondiale en vigueur. Le droit commun lui-même peut d'une part être universalisé et de l'autre être confié pour son *enforcement* à l'Etat-Nation considéré comme pur relais culturel du droit universel. De plus, chacun des Domaines organise sa justice et son droit à l'intervention autoritaire par le biais du « 5^e principe », celui de la *Fractalité*, selon lequel, les principes « étrangers » doivent être respectés à *l'intérieur* de chaque Domaine.

Un exemple : soit un Domaine mondial souverain nommé « Nature », et protégé sur un territoire reconnu qui pourrait être constitué d'un ensemble plus ou moins continu de surfaces « sacralisées » sur la planète. Tout crime ayant lieu sur ce territoire et concernant la nature relèverait de la juridiction de ce Domaine, et aucune instance supérieure au Domaine ne pourrait en juger.

S'il s'agit d'un acte relevant du droit des personnes, il peut, soit être jugé par la justice de l'Etat-Nation dont le territoire recoupe celui du Domaine, soit (si son territoire se trouve à l'écart d'un Etat-Nation) être jugé par la justice du Domaine, les deux instances agissant au nom du droit universel. S'il s'agit d'un crime de génocide ou

d'ethnocide, une solution partielle consisterait à décider qu'un tel crime n'existe plus jamais ainsi, de façon détachée du mal fait au principe du Domaine. Ce qui est sans doute possible pour certains types de crimes : supposons par exemple que le génocide en question vise une population nomade ou habitant la forêt à l'intérieur du Domaine « Nature ». Il est alors possible de poursuivre les criminels parce qu'ils ont commis un acte de grande atrocité envers des hommes (ce qui n'est pas nié, puisque chaque Domaine de légitimité se définit lui-même comme « aspect essentiel de l'Humain »), mais aussi parce que cette atrocité est redoublée de celle qui vise à détruire un mode de vie compatible avec la « Nature ». Dans cette acception, chaque tribunal relevant de la souveraineté « Nature » peut s'attribuer la double tâche de juger *au nom* de l'Humanité en général, *et de l'Humanité sous le mode légitime et essentiel que leur Domaine se doit de défendre* pour permettre à l'être humain d'exister sur la planète.

On peut admettre que le Domaine *n'est pas une spécialisation*, mais seulement un type de territoire nouveau de l'Humanité en tant que telle. Rien n'empêche les instances judiciaires de ce Domaine de se référer aux droits de l'Homme, en tant qu'ils traitent... du droit de l'Humain au respect de ses grandes dimensions passionnelles, mais aussi, en tant qu'ils traitent de caractéristiques unitaires. Il resterait à éliminer les éventuels conflits de compétence, ce qui ne saurait poser à terme de problèmes insurmontables, tant, du moins, que les anciennes instances détentrices de la souveraineté sont d'accord pour organiser les transferts de légitimité sur une base raisonnable.

Prenons un autre exemple : un chercheur, lié par définition au Domaine technochrématistique, invente une substance qu'il propose à l'évaluation comme médicament. La substance passe les tests mais se révèle néanmoins toxique, entraînant la mort de dizaines de personnes. Le tribunal qui relève du Domaine lui-même est en charge du cas, quel que soit par ailleurs le statut des victimes. Supposons que la sanction finale soit appréciée comme insuffisante par des plaignants auprès d'un autre Domaine, et que le litige « interdomanial » perdure jusqu'aux niveaux les plus élevés. On peut évidemment attendre que les juges et les experts du Domaine soient considérés comme « juges et parties », défendant « leurs » professionnels contre les plaintes abusives de victimes « étrangères ». Mais d'une part, il est clair que juges et experts, s'ils font partie du Domaine, doivent à l'évidence être étrangers à l'entreprise ou même à la filière industrielle dont le chercheur fautif est membre.

D'autre part, la plausibilité du « biais » de la défense corporative est moins évidente quand on se situe dans des champs d'une telle amplitude : pourquoi un tribunal particulier, au milieu d'un univers sociétal hypercomplexe et fourmillant, se sentirait-il solidaire d'un praticien spécialisé se révélant notoirement incompetent ? On peut penser, au contraire, qu'il aurait tendance à préserver la crédibilité du corps social en faisant preuve de sévérité. Dans les cas les plus extrêmes, cependant, on ne voit pas pourquoi la conversation entre principes souverains interdirait l'existence d'une instance d'arbitrage et de conciliation « entre » lesdits principes, nommée par chacun d'eux pour le cas précis.

Il en vient de même pour les questions de police ou d'intervention militaire à visée de maintien de la paix, car il faudrait que le trouble atteigne le niveau d'une volonté générale révolutionnaire pour que la puissance armée établie par un Domaine humain mondialisé ne suffise pas à l'éteindre. Et encore une fois, rien n'interdit la possibilité d'entraide entre forces de chaque Domaine pour rétablir « l'ordre pluraliste », bien que rien ne garantisse non plus que le pluralisme n'y rencontrerait pas sa propre négation !

Nous n'effleurons ainsi d'improbables arguties que pour montrer que la proposition pluraliste ne cherche pas à faire table rase des progrès du droit, mais plutôt à permettre à la fois sa simplification (fondée dans l'universalité) et son adaptation à des principes clairs de pluralisation.

5. Les limites de la géopluralité

La question classique du dépérissement de l'appareil oppressif peut-elle être ainsi réglée – au moins théoriquement – par la seule « refragmentation » constitutionnelle du monde, substituant la rupture entre « continents moraux » aussi bien à la révolution (inefficace) qu'à l'extinction (impossible) ? Certes non. Décidément increvable, elle nous revient sous la forme, cette fois, d'une mise en cause de tout projet de simplification des contradictions et des « versions de l'Homme ». Ainsi, un modèle « anthropologique » de la conversation humaine tel que nous en pronostiquons l'avènement pourrait-il paradoxalement être lu comme un progrès vers l'unification absolue, en participant à gommer pour son établissement les origines nationales et culturelles très diverses !

L'objection²⁴⁰ est *très sérieuse*, car le lecteur aura observé à plusieurs reprises que nous ne pouvons bâtir notre modèle pluraliste qu'à partir de la clef-de-voûte – même temporaire- de la Société globale. Il s'appuie sur elle pour la dépasser, ou plus précisément, pour dévoiler les forces de rupture internes qui ne peuvent aujourd'hui se révéler dans l'empilement disparate et hiérarchique des nations.

De fait, nous l'avons vu, en transformant ces entités en arrondissements de l'Etat-monde, le processus actuel rend lui-même impossible tout retour en arrière. On peut même soutenir que désormais, seule une partition prenant en compte directement les grandes oppositions concernant chaque être humain pourra permettre de

²⁴⁰Qui m'a été portée par Gilles Gagné.

rendre de la valeur aux différences traditionnelles lentement engrangées dans l'expérience humaine, telles que sont les cultures langagières et nationales.

C'est par exemple en reconnaissant de façon frontale que la «passion identitaire» est une forme puissante et légitime de tendance humaine, que l'on se donnera le moyen de conserver une vitalité (et non une pure force de contrainte policière) à ces formes nationales de notre existence, intermédiaires entre Sociétal et Familier. Qui ne se rend compte, en effet, que si être Américain ou Français se résout demain à un numéro conforme sur un document d'identité biométrique, cela ne présente plus aucun intérêt « identitaire », pour autant que celui-ci n'a rien à voir avec le fichage, mais avec une certaine façon d'être qui se joue, se conteste, se discute, se met en scène ? Or cette façon-là appartient désormais bien davantage à la transmission culturelle (notamment langagière) qu'à l'appareil étatique.

Postface

Vive la pluralité ! (Bref mémoire d'un ex-maître du monde)

On se demandera ce que poursuit l'auteur par un discours complexe et rêveur sur le genre humain quand la culture humaine déferle concrètement sur la Terre comme une gigantesque coulée de lave plastifiante.

Pour notre part, il s'agit d'une *résistance à l'effet d'occupation de nos esprits par l'universel*. Occupation rendue quotidienne par le phénomène médiatique : usés comme des galets par la marée hertzienne, nous subissons, sans nous défendre, l'impression que les objets qu'il agit (« politique », « éducation », « économie », « nature », « société », ou « humanité », etc, sont « réels », massifs, et impossibles à relativiser. Nous ne connaissons plus la situation *passée* où il fallait des efforts pour *imposer* des idéologies, des mythes, sur le vide de paroles d'un monde largement mystérieux et contradictoire.

Or l'effet de saturation du tissu serré des « idéolèmes » nous rend plus « fous » que leur rareté. Ne plus pouvoir imaginer que le vent, les arbres, la terre, le paysage nous parlent à leur manière et de choses inconnues -parce qu'ils ne sont plus capables *que* de répéter les messages humains « rationnels » ou « constatifs » convergeant vers le même catastrophisme-, nous désoriente bien davantage.

Disant cela, nous ne nous montrons pas passéiste : le passé fut en effet le temps où l'humanité n'avait de cesse que de parvenir à la satiété par le miracle technologique

et financier alors que nous savons aujourd'hui que celui-ci n'est sans pire effet nuisible que pour une menue fraction de ses réalisations. Nous sommes *différents* des gens du passé en ce que nous sommes avertis de la nuisance mortelle de la dépense énergétique trop grande, et que nous visons un mode de vie que les Anciens méprisaient comme associé à la pauvreté et l'impuissance. Ce qui n'empêche pas, hélas, de nous souvenir de ce dont ils jouissaient encore avant de le détruire progressivement par inconscience.

Notre propos, ici, n'aurait qu'un *seul* effet -donner à entendre la possibilité de prendre les mots dans d'autres acceptions que le sens commun devenu mondial- *qu'il serait libérateur*. C'est sans doute trop ambitieux, mais il y va de notre « santé mentale » personnelle et collective!

Le « maître du monde » est non seulement le « premier citoyen » mais le *seul citoyen*, puisqu'il dispose des moyens de réaliser sans contrainte ses opinions sur ce qu'il faut faire de la société.

Un citoyen sans aucun pouvoir serait un oxymore sur pied : *civis* n'évoque-t-il pas (au-delà de la proximité dans la tanière commune, la *cunabula*) l'assemblage de forces (*vis*) ? Ou encore la puissance virile (*kiwo* : mari en langue germanique ancienne). ? Aussi, bien que nous ne soyons chacun ou chacune qu'un peu plus d'un huit-milliardième de l'humanité, il importe que nous soyons capables d'appuyer notre liberté de participation civile sur l'illusion selon laquelle nous *disposons* d'un pouvoir pour réaliser une « politique ». Si nous ne profitons pas du moment où nous pouvons nous prendre pour « un maître du monde », c'est-à-dire pour un être humain réalisant sa liberté, nous ne pouvons pas participer ensuite à un collectif, sinon en ayant abdiqué d'avance, et

du même coup, en contribuant par désespoir à sa servilité. Rappelons que pour Hegel, l'Esprit, *c'est* la liberté.

L'exercice, pour flatteur qu'il soit, se heurte à un trop grand réalisme : n'est-il pas clair que tout prétendant au pouvoir « de faire quelque chose » doit d'abord s'épuiser à tenter de le gagner dans une compétition féroce ? Ce réalisme est mauvais : il nous confronte à *l'impossibilité d'un pouvoir libre*, ne serait-ce que par l'usure et la déformation caractérisant l'accédant au dit pouvoir au terme de sa lutte. Un combattant politique acharné fera un mauvais maître du monde, surtout s'il croit – comme Hitler, Staline ou Mao Zé Dong²⁴¹ – qu'il doit continuer à tuer ses congénères par centaines de milliers ou millions *pour réaliser son programme d'avenir* après avoir les avoir massacrés par brassées à chaque étape de sa conquête. C'est pourquoi notre exercice – aussi ludique soit-il – doit faire abstraction du temps de la prise du pouvoir et de sa dispute chronique aux protagonistes susceptibles de remettre en cause l'absolue tyrannie du sujet souverain. En revanche, cette tyrannie grandiose devrait rester entièrement mise au service de *l'Idée à réaliser*, sans quoi elle se trahirait elle-même. Mais quelle idée ?

Nous suggérons, après Hannah Arendt, que la *pluralité* est le but fondamental de l'humanité contemporaine, *du moins en ce qu'elle ne se résout pas à être une masse*, mais insiste en tant que libre réunion de Vivants, engagés dans des façons *différentes* de vivre ensemble. Nous en

²⁴¹ Ou encore, entre des centaines d'exemples, le très doux et affable professeur de français sino-cambodgien nommé surnommé Pol Pot, enfant d'une famille de gros propriétaires de rizières, et qui réussit à se rendre responsable d'un million sept-cent mille victimes.

déduisons aussi que c'est précisément une négociation de ces différences qui, obligeant nos passions à se composer en une « démocratie des passions » contraindrait le flux mondial de nos activités à se restreindre, se calmer, à dissoudre dans ses contradictions internes le pire de sa nuisance fatale.

C'est donc de cette perspective que nous faisons naître et agir notre « maître du monde » imaginaire, ce sujet souverain que Napoléon n'a pas réussi à devenir, et que la totalité des personnages impériaux de la suite de l'Histoire n'ont pas approché, empêtrés qu'ils furent dans les enjeux d'intérêts partisans, égoïstes, locaux, ou nationaux.

Le maître du monde post-machiavélien doit, dès son accès au pouvoir absolu, tenter deux choses liées : stopper les désordres de préséance et de respect, surtout entre les parties de la société mondiale, et bloquer la destructivité humaine sur la planète, notamment sur le climat, la pollution et la destruction de la biodiversité.

C'est sur la solution combinée de ces deux grands problèmes que l'notre tyran planétaire (bien plus effrayant que Trump, Poutine, Erdogan, Netanyahu, Xi Jin Ping, Rodrigo Duterte, Nicolas Maduro et Kim Jon Un etc., réunis) sera jugé en bonne ou mauvaise part (quelle que soit par ailleurs la déplorable liberté qu'il aura prise... de rendre son opposition impuissante à contrarier son action). Car c'est seulement sur cette solution – littéralement créatrice de l'humanité comme cadre de référence du collège politique – que peut s'appuyer le début d'une transformation sociétale *en direction de la pluralité comme « droit de l'Homme »*.

Le lecteur quelque peu sensible à l'ironie d'un auteur parfois peu assignable, l'aura compris : un *tel projet*

mondial de pluralité serait monstrueux et totalement paradoxal ! Faut-il unifier le monde sous la férule d'un empereur universel pour enfin ouvrir la voie à la pluralité ? Certes non, *mais* il reste que l'unité planétaire sur les grands équilibres est bien une *condition* pour *fonder* la pluralité, laquelle remettra en cause cette unité comme *imago* terminatrice de l'Histoire, mais pas comme « terrain viabilisé »²⁴².

On peut oser une formule : plus l'équilibre sera *déjà* atteint entre des variantes de l'humanité désormais associées mais mutuellement respectueuses, et plus s'ouvrira la possibilité de *construire* les différences « anthropologiques » -c'est-à-dire les différentes dimensions d'existence irréductibles, cachées depuis si longtemps sous les « fausses » distinctions (comme les tenaces appartenances religieuses ou nationales) ou les catégorisations potentiellement monstrueuses (comme celles qui opposent castes, rangs et classes, niveaux de richesse ou de misère, races, etc.). Plus s'instaurera *de fait* l'équilibre respectueux entre Familier, Sociétal - comme principes opposés-, Culture et Règle (comme médiations opposées entre les principes), et plus s'épanouira la possibilité d'en déduire *au moins* quatre mondes, chacun centré par l'une de ces « préférences » (incluant fractalement les autres en mineures). Pourront

²⁴² Les critiques les plus tatillons des systèmes, et surtout des utopies « hors sol » auront beau jeu de souligner qu'un projet est déjà *presque tout entier* dans le terrain équipé qui le permet. C'est loin d'être faux, et rend notre proposition plus passionnante encore. Mais elle n'en est point annulée pour autant. Surtout si le terrain est envisagé depuis l'origine comme dimension d'un projet pluraliste : un terrain mondial de « nature non domestique » présente ainsi peu de risques d'être acheté par des multinationales s'il est d'emblée conçu comme une opposition farouche à cette pratique *immonde*.

aussi s'en déduire des différences plus subtiles : par exemple entre la Règle du débat civique, et la norme de la Technicité ; ou encore entre la tendance au collectif de croyance et celle de la singularité artistique ou du défi héroïque.

Hélas, le *paradoxe* n'est pas le seul problème de la pluralité ! On doit aussi considérer une *ambiguïté* entre ces quatre Pôles et le nombre des Domaines de façon de vivre qui les traduiraient matériellement, territorialement. Les Pôles servent de repères fondamentaux, car ils sont fondés en « logique », un terme juste pour parler de la tendance humaine à ancrer son réalisme dans des effets de structure imaginaire²⁴³. La dernière en date fut celle qui, s'articulant comme le jeu de Taquin autour de la pièce manquante -renommée signifiant *zéro* ou vide par des Intellectuels aussi renommés que Jakobson, Lévi-Strauss ou Lacan- *ne se rendit compte que tardivement* qu'elle préparait ainsi la place du Maître absolu, alors qu'il s'agissait plutôt de construire une fiction scénique facilitant les libertés, les échappées. Lesquelles répondent plutôt de l'adage « un maître et la liberté ne se peuvent accoupler » ainsi que d'un autre : « mieux vaut avoir plusieurs maîtres qu'un seul »²⁴⁴.

²⁴³ Nous tentons de fonder cette logique dans nos ouvrages sur la Pluralité, travaillant davantage comme un constructeur de décors de théâtre (moins solennel que Pierre Legendre) que comme un apprenti Maître du Monde. A ce jeu, nous espérons avoir été moins dangereux que monsieur Guillotin, cet éminent médecin, membre de l'Assemblée Nationale, et qui inventa à la fois le « vote par tête » (sic), le traitement égalitaire de la peine de mort et la forme de l'hémicycle parlementaire, calqué sur l'amphithéâtre de dissection anatomique ! (Le lecteur admettra-t-il enfin que ce sont les plus cinglés qui nous dirigent ?)

²⁴⁴ Curieusement, les proverbes vantant le maître unique... sont plus

Les Domaines territoriaux, quant à eux, se diviseraient en *s'appuyant* sur la logique de principes pluralistes (maintenant leur propre pluralité par opposition), mais ils pourraient se subdiviser par grands types de pratiques. Ainsi de la Règle, représentée d'un côté par sa traduction technique (Domaine technologique), de l'autre par l'ordre des lois civiques (Surtout construit dans l'orbe des Villes). Le Familier se rapporterait à la sexualité, au ménage et à son environnement naturel et vicinal, mais ces derniers relèveraient, comme Domaines ou territoires, d'instances mondiales bien distinctes : le Local, la Nature et la Parenté génétique *et* culturelle ; etc. Le Sociétal, avec sa vision panoramique et sa tendance « au raisonnement », peut être tenté par la saisie du pouvoir global *via* la maîtrise de la Règle (loi, norme technologique, somme d'argent) et de la Culture (religions, art). C'est pourquoi, comme Domaine, il doit toujours être ramené et limité à sa fonction « conversationnelle » (Assemblées et Cours mondiales) sans *aucun* « exécutif ». La Culture se traduirait par un domaine disséminé de Hauts-lieux qui « ressembleraient » aux campus universitaires actuels, à ceci près qu'ils ne seraient plus « commandés » par les exigences extérieures (idéologiques, éducatives, économiques, technologiques) qui les ont parasités depuis leur

nombreux que ceux conseillant le contraire ! Même La Boétie n'osait appeler à la multiplicité des maîtres comme parade à la servitude. Le ton est plutôt donné par ces adages espagnols : *Asino de muchos, lobo le comen* (âne de plusieurs maîtres est mangé par les loups). Certes, la chèvre de m. Seguin préférerait ce sort funeste à la domestication ! Il est vrai qu'il ne s'agit pas des *vrais* maîtres que sont les passions en tant que traditions séparées, ou... qu'œufs dans plusieurs paniers !

invention antique et médiévale. Ce qui préserverait la possibilité de parvenir à une cohérence propre. Un exemple : l'ensemble des fonctions « éducatives » relevant de la souveraineté des Domaines de façon de vivre, on ne serait plus dans une pyramide centralisée des « diplômes » nationaux. La distribution de médailles académiques ne vaudrait plus pour le savoir et la sagesse. La confusion « éducation/enseignement » serait terminée, même s'il faut enseigner pour éduquer et l'inverse. (Ah Ivan Illich !)

Pour parvenir à la paix dans toutes ses dimensions, le Meilleur Maître du Monde (que nous désignerions par le trilitère gourmand « MMM », une façon de bredouiller Maman ou Matrix) devrait conduire les nations à accepter un régime économique mondial assurant l'équité, la solidarité...et la pluralité entre principes et domaines. *Ce qui est sans doute largement au dessus de ses forces et de sa durée de vie !*

Aussi bien imaginai-je que le plus habile des meilleurs MMM serait celui qui aurait su, bien avant que le peuple mondial ne se rende compte qu'il est vraiment libéré de ses propres fantasmes et cauchemars, *prendre le large et disparaître dans la foule*. Serait-ce ce vieil homme, là, jouant aux boules sur la place du bourg, avant d'aller acheter des croissants au chien et boire son pastis avec les copains ? A qui veut l'entendre, ce vieillard étrange chuchote cette maxime énigmatique : « mieux vaut la pluralité pour faire régner la pluralité ! »

D.D. Le 28 Août 2018

Table des matières

Préambule	7
I. Ce que <i>n'est pas</i> l'humanité. (Pour une anthropologie apophatique)	25
1. L'humanité n'est pas « le comportement humain »	41
2. L'humanité n'est pas une communauté ni un « bien commun ».	55
Qu'est ce que l'effet de masse ?	59
3. Formée des êtres humains vivants (et du souvenir vivant des morts), l'humanité n'est pas une « population »	65
4. L'humanité n'est pas l'espèce humaine	71
5. Pas plus que l'humanité « n'appartient » à l'espèce, l'espèce « n'appartient » à l'humanité.	83
6. L'humanité n'est pas une nation.	97
7. L'humanité n'est pas une « société mondiale »	103
8. La société-monde existe, mais elle ne peut prétendre représenter l'humanité	107
9. L'humanité ne constitue pas une totalité supérieure aux hommes et aux groupes.	112
10. L'humanité en acte ne peut être instituée : mais la protection de sa conversation peut être constituée.	117
II. Comment l'Humanité peut-elle servir les Humains ?	121
1. Faut-il agir <i>comme</i> un seul homme ?	121
Humanité contre Genre Humain?	124
Conditions pour que l'espèce humaine ne soit pas « biocidaire »	148
La négation de la pluralité, cause de la catastrophe écologique et humaine	174

2. Alternative au collapse écologique : le rôle de la fiction pluraliste. 201

La constitution du « dissensus », frein à la synergie fatale ? 211

La pluralité comme bien en soi. 225

Le monde commun planétaire sera *multimondial* ou ne sera pas. 232

III. la pluralité se fraiera-t-elle un chemin comme métaphore politique pour l'époque ? 239

1. La réinscription mondiale de la pluralité. 251

La société mondiale viable ne peut être qu'une rencontre de sociétés des versions de l'homme 254

2. Instituer la pluralité ? (Problèmes d'une géoconversation) 261

La métamorphose de la géoconversation en lieu de tension entre dimensions d'existence (Comment répartir des opinions « civiles » libérées des carcans national-partisans ?) 261

La géoconversation n'est qu'une scène d'actions. 271

La géoconversation résulte de l'autodissolution de la société mondiale constituante dans un monde soutenant la pluralité. 275

3. Le passage difficile entre anciennes et nouvelles institutions 279

La géoconversation ne supprime pas les nations 279

L'Etat-Nation démantelé ou sublimé ? 283

La question des territoires 293

4. La paix perpétuelle et la « solution » fractale 301

Les efforts du pluralisme intra-sociétal brouillent la piste de la pluralité. 305

Dérives et limites du multiculturalisme 308

Juridiction, souverainetés partielles, principe de Fractalité 315

5. Les limites de la géopluralité	319
Postface	321
Vive la pluralité !	321
(Bref mémoire d'un ex-maître du monde)	321