|  |
| --- |
|  |
| Eloge de la pluralité |
| (Conversation entre cultures et continuation de l’humanité) |
|  |
| **Denis Duclos** |
|  |

|  |
| --- |
|  |

# Lettre au lecteur

Paris, le 1er Septembre 2012

Madame, Monsieur,

Je vous adresse ce traité *sur la défense de la pluralité en régime de société mondiale,* sous forme électronique. Il est aussi possible que vous l’ayez téléchargé de votre propre initiative.

Il ne sera probablement jamais publié en librairie, ce qui lui épargnera ce que Jacques Lacan appelait la poubellication (tout au moins physique).

Je vous demande d’essayer de le lire. Je m’excuse auprès de ceux qui ne sauraient lire un livre à l’écran parce qu’il comporte près de mille cinq-cent pages, ce qui, s’ils le font photocopier, leur reviendra au moins aussi cher que d’acheter un volume de cette taille en librairie (peut-être 150 euros). Qu’ils se disent qu’ils ont évité ainsi une succession de petits livres, qui auraient eu l’inconvénient de disperser d’emblée un propos qui se prétend cohérent.

Je crois sincèrement y avoir rassemblé et approfondi quelques idées permettant d’envisager dans une perspective favorable –et pas seulement critique- un aspect crucial de la situation que l’espèce humaine (*la nôtre,* ne l’oublions pas !) est en train de produire et de subir. Cet aspect – le problème de la pluralité des cultures- ne se substitue pas aux classiques questions de l’injustice, de l'inégalité et de la violence entre les hommes, mais, dans une société mondialisée, il tend à passer au premier plan et à *inclure* les autres questions irrésolues, telle celle de l'injustice sociale et économique. Il tend –et tendra de plus en plus à les inclure- car la pluralité est au cœur même de la question du respect réciproque et du respect du monde où nous nous rencontrons. Au moment où, en pleine crise de la mondialité capitaliste, commencent à émerger des discours prônant un gouvernement unique de l’Humanité, il me semble essentiel d’opposer à cette fascination techno-théologique par l’Un, le Global, le Tout, une réflexion autorisant la pluralité à prétendre à la plus haute dignité, comme droit fondamental de l’Homme. Et cela non pas pour encourager le désordre ou l’anarchie, mais bien au contraire pour rendre supportable un ordre planétaire sans cela voué à se dégrader automatiquement en tyrannie absolue.

C’est parce que cette conviction –, bien trop ambitieuse aux yeux de ceux qui ne croient plus qu’à la spécialisation à outrance- n’est pas relayable par des éditeurs contraints à envisager une rentabilité impossible, que je me risque à cette forme de communication directe, un peu comme au XVIIIe siècle les auteurs tentaient de joindre désespérément des lecteurs, des souscripteurs ou des mécènes.

Il me semble un peu ridicule, à ce stade, de justifier de ma qualification à aborder un problème aussi vaste et aussi crucial, car, après tout l’un de mes héros, qui me précéda avec génie sur ce genre de chemin, -Jean Jacques Rousseau- n’en disposait d’aucune assez officielle à son époque, mais je dirai tout de même, à l’adresse des lecteurs que cela peut rassurer, que cet ouvrage couronne une quarantaine d’années de métier de ce qu’on nomme aujourd’hui « chercheur », et cela comme anthropologue –au sens usité par Kant, véritable concepteur du terme en 1798[[1]](#footnote-1)-, et depuis 17 ans directeur de recherche au CNRS dans l’orbe (artificielle et inadéquate) de la science politique, métier que j’exerce encore avant une retraite aussi tardive que possible. Je puis aussi arguer que ce travail impubliable n’est pas proposé comme exutoire à une incapacité, puisque j’ai déjà « commis » un certain nombre de livres et d’articles suffisamment reconnus (à mon goût) sur la place éditoriale pour me guérir de toute frustration.

Il ne s’agit donc pas d’une de ces poussées prophétiques tardives par lesquelles un auteur incompris, voire maudit, tente de défier l’approche de la mort sociale (et physique). Mais bien plutôt d’une démarche qui se voudrait rationnelle en une époque où, pour se faire entendre sans être immédiatement emporté dans le brouillage médiatique, il faut peut-être explorer des méthodes inédites, dussent-elles ressembler à la classique « bouteille à la mer » de nos ancêtres naufragés.

Parmi les rares commentaires que j’ai déjà reçus sur ce travail, me revient quelquefois la mention : « original ». Je ne sais si je devrais être flatté, mais je préférerais : « produit d’un esprit libre ».

Bien sûr, la liberté de l’esprit est très relative puisque nous sommes tous tributaires du langage et de ses servitudes mentales, et encore de celles de l’univers sémiotique de notre langue maternelle, de notre Etat-Nation ou de notre religion de référence. Nous sommes aussi chacun prisonniers de nos engagements, de nos passions, de nos goûts, quand nous ne le sommes pas aussi de ceux des gens que nous aimons et qui nous lient.

Mais, en dépit de toutes ces restrictions, je dirais qu’un esprit libre résiste surtout à la trame commune des orientations idéologiques correspondant aux intérêts de groupes, de classes, de puissances, d’armées (du travail, de l’argent, du pouvoir, etc.) qui finit pat s’imposer comme évidence première. Cette trame constitue la structure intime de la culture humaine du temps et du lieu où nous vivons et il est extrêmement difficile de s’y soustraire, voire seulement de la mettre en question, parce qu’elle fonctionne à travers l’acceptation des mots les plus usuels, des formules les plus répandues. Accéder à cette liberté ne nous exempte d’aucune responsabilité, d’aucune loyauté, mais elle leur est supérieure en ce sens qu’elle choisit sans névrose ce de quoi elle se fait devoir.

Pour moi, cette liberté consiste à ne pas tomber dans les réactivités méchantes ou pusillanimes, les activismes, les prophétismes, les indignations, les mots d’ordre brandis (dont, par ailleurs on peut reconnaître la légitimité). C’est la liberté de penser et de ne pas penser selon les codes anciens ou actuels qui permettent les rassemblements vengeurs, d’abord militants puis militaires. Et, si ce qui doit arriver arrive –à savoir une réactivité violente à une situation violente- mon travail n’y servira pas.

Son ambition est de voir plus loin, de regarder si possible au-delà de la zone des tempêtes pour découvrir une terre d’accueil. Je veux dire : une solution de long terme, un dénouement réel aux complications où nous nous sommes enfermés. Et cette solution, je ne la vois pas dans un régime succédant à celui qui règne aujourd’hui et connaît sans doute le soir de son existence hégémonique tumultueuse. Je la vois plutôt dans un changement de façon de voir la vie et le monde, *un changement d’angle de vue*. Ce changement a un contenu précis. Il s’agit de réaliser un objectif jusqu’ici proprement impensable : parvenir à induire un regard de la culture humaine sur elle-même de telle sorte, que se voyant emportée par sa destinée ordinaire (sa tendance à l’extension et l’intensité maximales, dont la « croissance » n’est que l’expression actuelle la plus étroite), elle devienne capable de se reconnaître comme plurielle, et donc –la pluralité se modérant ou se respectant elle-même- comme « lagunaire » plutôt que comme « torrentielle » ou « tellurique ».

Je ne sollicite aucune rémunération, bien qu’un soutien moral du projet que ce travail implique me serait évidemment agréable, en un temps où la multiplication des moyens de communiquer n’a d’égal que la raréfaction des échanges humains.

En revanche, je souhaiterais que, si l’ouvrage vous intéresse et vous paraît utile, vous en envoyiez des copies à des amis ou leur en conseilliez la lecture.

Il me semble normal, en ce cas, de recommander de ne pas *modifier le texte que vous feriez circuler.* En cas de doute sur certains propos pouvant m’être imputés par des « correcteurs » bien intentionnés, ou encore par d’éventuels intervenants malveillants à mon égard, je vous demande de vous référer alors à la version la plus récente et seul original valide, qui est « entreposée » sur mon site personnel : [www.geo-anthropology.com/](http://www.geo-anthropology.com/), cet exemplaire téléchargeable faisant foi.

Comme ce livre est un appel à la réflexion collective mais aussi à l’action –pour autant que les véritables changements commencent toujours par l’association improbable de « songe-creux »-, je reste évidemment à votre disposition pour tout lien (électronique ou réel) que vous souhaiteriez établir en ce sens.

Bien à vous, Denis Duclos

(duclos.denis@wanadoo.fr)

# PS du 1er Août 2012 : les corrections et modifications ne devant pas être un processus indéfini, j’ai arrêté à cette date une version « définitive ». Le texte que vous lisez est donc fixé au format PDF ou dans un format non modifiable. Une version datant de janvier 2012 circule à partir du site du Mauss, dans la bibliothèque virtuelle. On peut le consulter et le télécharger grâce au lien : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article865>. Il lui manque les corrections réalisées depuis. Une traduction anglaise est en cours, qui sera d’abord éditée et diffusée par chapitres sur le site de Denis Duclos : http://www.geo-anthropology.com/

# Synopsis (vue d’ensemble)

Nous partons de l’idée que la société-monde, résultante nécessaire d’une société mondiale, existe bel et bien déjà, certes pas encore complètement constituée, mais qu’elle est le but même de chaque société nationale qui –loin de s’y opposer- la préfigure d’une façon fractale comme totalité fermée, puis y devient un simple arrondissement. Or cette société-monde, en tant que phénomène unitaire et unicitaire, voire unaire (au sens d’une singularité ne pouvant s’opposer à rien, pas même à soi-même), réalise une destinée fatale de la culture humaine : à savoir qu’elle réalise le programme de totalisation et d’identification que le langage humain induit en permanence, ceci grâce à l’énergie même de l’aliénation qu’il provoque chez chaque vivant humain, cherchant désespérément à devenir un « être » pour tous les autres (c'est-à-dire un signifiant représentant son existence, en tant qu’elle ne serait menacée ni par la mort ni par l’existence d’autrui).

Cette destinée de la culture humaine est fatale en deux sens : d’abord parce qu’elle s’est toujours manifestée comme tendance à faire du groupe, de sa complétude garantissant celle de chacun, son but inconditionnel. Ensuite parce, visant cet idéal à tout prix, elle relève structurellement… du suicide (pour autant que s’accomplir comme pur signifiant implique sa disparition comme « innommable » processus vivant). Ce n’est pas tenir un propos de prophète que d’affirmer que dans le langage symbolisant se cherche le suicide de « tous ensemble », et se découvre dans l’histoire le chemin pour y parvenir, en opposition rusée à tout ce qui, chez le primate parlant, *continue de préférer la vie, y compris dans la culture elle-même.*

La thèse principale défendue au long du livre est que la pluralité –dont le concept rigoureux reste à bâtir- est la force principale s’opposant à la destinée fatale poursuivie dans le programme langagier, cheminant irrésistiblement par milles voies de l’Histoire. Elle est la forme concrète, historique, dans laquelle s’incarne une réflexivité permettant à la culture de ne pas s’emporter dans la folie qui lui est inhérente. Cependant, si la pluralité (qu’il ne faut confondre ni avec la diversité, ni avec la multitude) existe de tout temps, en tout lieu, et dans les collectifs aussi bien que chez les individus, elle n’a sans doute pas trouvé encore la formulation qui l’oppose efficacement à la « totalité » de toute société, et surtout à celle de la société-monde en formation.

C’est à la recherche d’une telle formulation que ce travail s’attache.

Pour commencer, nous attirons l’attention du lecteur sur le fait que la crise écologico-économique est un thème –aujourd’hui universellement discuté- *évoquant* massivement le suicide de l’humanité. Or, derrière la critique de tel ou tel acteur « polluant », de tel ou tel mode de vie ou de production, de telle propension à croître ou à maîtriser la nature, ce qui est mis de plus en plus en cause –quoiqu’implicitement- est le fait de l’humanité comme phénomène globalement nuisible, comme « en trop » par rapport à sa propre idéalisation. Ce constat est d’autant plus inquiétant que l’idéal démocratique ne sert en rien à le pallier. Bien au contraire, il contribue à distribuer la puissance d’agir, et semble pouvoir s’enfermer dans un culte collectif de la technicité, du moyen « rationnel » (et pourtant déraisonnable) qui n’est mis en cause ni par la revendication d’une justice sociale, ni par l’aspiration à la liberté.

Pour devenir populaire- en passant de Hobbes à Rousseau- la souveraineté ne produit pas en soi du respect mutuel des différences, et spécialement des différences concernant le respect du monde. Nous pouvons même observer que la destructivité humaine est d’autant plus grande que les sociétés ne savent être « ensemblistes » qu’à condition de réduire leurs membres à des occurrences des mêmes signifiants, capables de produire un sens qui devient toujours plus simple, plus englobant, plus formel, plus homogène, plus « consistant ».

Une proposition en découle : si la totalisation (même libérale autour du « marché ») nous rapproche plus du suicide dans sa forme écologique, alors c’est son opposé, la pluralisation, qui nous en tiendra éloignés. Il est aisé de comprendre pourquoi : parce que si des tendances contraires sont mises en situation de se confronter sans se détruire, l’emportement collectif devient moins aisé. Si le monde d’autrui n’est pas le mien, bien qu’il existe à la même place, je ne peux pratiquer le droit de « l’ abusus » que dans une certaine limite.

Cependant, nous pouvons viser d’autres formes d’approches du suicide collectif, comme la « mort dans la vie » que nous garantit par exemple la « société « trop bien ordonnée », trop bien « sécurisée ». Or, là encore, la pluralité reste une solution, précisément parce qu’elle va aller chercher un antagonique –comme la quête d’une vie aventureuse, de défi et de risque- pour lui faire équilibre.

Mais comment des façons de vivre différentes peuvent-elles se faire équilibre au sein d’une même société  en sorte que celle-ci ne puisse plus choisir de s’orienter d’un bloc vers sa fin précipitée ? Quelles sont les polarités de l’existence humaine telles qu’elles possèdent les qualités requises ? Entre les passions fouriéristes, le corporatisme durkheimien et les modes de légitimation weberiens, les singularités multitudinaires selon Toni Negri ou la pluralité des générations selon Hannah Arendt, le rappel maussien des dimensions métaphysiques de l’existence, les positionalités de Philippe Descola ou de Mary Douglas, etc., la pensée nous propose un large choix de modèles. Aucun, cependant, ne semble avoir été explicitement construit comme réponse concrète au problème de l’emportement unitaire. Ils ne se présentent pas non plus comme des modes de vie sociale pouvant se confronter au sein d’une conversation politique minimale mais durable.

Après avoir déterminé les caractéristiques nécessaires d’une pluralité régulatrice, nous nous arrêtons au croisement de deux dimensions essentielles : le degré de proximité (ou d’éloignement) du lien social, et le style plus ou moins abstrait de l’activité symbolique appliquée au maintien de ce lien. Ou, pour le dire de manière plus évocatrice : s’il y a pluralité, elle ne découle pas d’une récusation de toute notre orientation anthropologique, mais de simples nuances dans la définition de notre but, et dans le style de l’action y conduisant : si nous sommes au fond tous d’accord pour parachever notre unité forcée par le langage, nous divergeons sur le « cœur » de cette unité (plus intime ou plus multitudinaire) et sur la façon de la construire (plutôt par l’amour ou par la loi). Nous obtenons alors l’amorce d’une pluralité irréductible entre quatre grands pôles, très substantiels, de l’existence humaine : le Familier, le Sociétal, la Culture et la Règle. Nous développons et justifions ensuite –aussi adéquatement que possible- le choix de ce système et des termes utilisés pour le soutenir.

En premier lieu, le Familier et le Sociétal s’opposent dans toute sociation humaine, et cela déjà dans une humanité proto-parlante encore comparable aux Primates proches. Le Sociétal, instance où s’invente le langage (le domaine du « raisonnement », comme le nomme Rousseau) tente tout au long des historialités de dominer le Familier mais au risque, en écrasant ce dernier, de se dissoudre lui-même. Néanmoins, ce conflit absolument irréductible, ne peut être adouci, tempéré, rendu vivable et supportable, que grâce à la médiation. Cette dernière fait se rencontrer des « plénipotentiaires » représentant nos deux factions les plus intangibles. Toutefois, il existe toujours une dissymétrie dans les champs de négociation entre Familier et Sociétal :

-soit, en effet, les gens du Familier y dominent, apportant avec eux la séduction d’une naturalité proche, justifiée par les trois modalités de l’expression sensible : le témoignage mystique, le détour intellectuel, l’expérience artistique. Elles sont certainement prises en otage par des institutions relevant du Sociétal (Religions, Universités, Marchés de l’art et musées, etc.). Mais ces trois tendances –spécialement alliées dans la coalition que nous nommons « culture » au sens restreint usité, par exemple dans l’expression « ministère de la culture ») sont suffisamment respectées pour faire entendre quelque chose aux émissaires adverses. Elles ne peuvent cependant éviter de rencontrer leur « ennemi », qui est l’envoyé du Sociétal sur le même terrain de l’atténuation du conflit de base (Sociétal-Familier), et que nous repérons comme agent de la Règle.

-Soit, dès lors, le champ de la médiation est placé sous l’influence de ce dernier, qui ne cherche pas à séduire ou à donner du sens, mais à représenter la loi ordonnatrice, à la produire et à l’imposer de la façon la plus certaine possible. Toutefois, le domaine de la Règle n’est pas homogène : il peut se diviser de son côté –selon qu’il subit plus ou moins la résistance du Familier- entre celui de l’arbitraire souverain (qui se justifie peu) et celui du calcul, qui prétend se justifier absolument. Une zone intermédiaire peut être située aux alentours de ce qu’on appellera « le doute public » et la civilité.

Si nous admettons que les quatre grands domaines ainsi dessinés par la confrontation primordiale entre Familier et Sociétal (en y faisant intervenir les deux médiations de la Culture et de la Règle ) produisent déjà une pluralité minimale, éventuellement amplifiée par leurs subdivisions, nous pouvons nous proposer d’envisager une « utopie proche » selon laquelle il suffirait de respecter un « équilibre conversationnel » entre ces quatre instances pour obtenir une société fondamentalement pluraliste.

Mais pour cela, il nous faut démontrer en quoi ces quatre domaines correspondent à des traditions ou des passions qui peuvent prétendre à organiser chacune un mode de vie qui leur est propre, doté d’un certain degré d’autonomie, quand bien même ils pourraient aussi se présenter comme réciproquement « utiles ». L’autonomie est envisagée ici comme une condition matérielle de la pluralité, sans laquelle nous restons prisonniers de l’organicité justifiant la dépendance mutuelle et le ralliement au « sort commun » et à la destinée de totalisation à laquelle cette dépendance appelle inévitablement.

Dans ce but, nous dessinons le territoire et le paysage de chacun des quatre domaines appelés à fonder une pluralité planétaire adéquate à une « société-monde » supportable. Il s’agit essentiellement ici de démontrer qu’ils se situent au plan d’une réalité « anthropologique », c’est-à-dire qu’ils se manifestent dans toutes les cultures particulières, tout en cherchant à se réaliser de la manière la plus universelle qui soit, c’est-à-dire sur la même sphère que celle de ladite « société-monde ».

La théorie du « Sociétal », tout d’abord, apparaît comme le champ propre délimitant la sociologie (que nous renommons « syndémologie » discipline du « tous ensemble », à laquelle échappent désormais tant « l’émiologie », discipline de ce qui concerne « les miens » et se trouve libérée de toute motivation implicite de contrôle sociétal sur les intimités, que la nomologie (discipline du domaine de la Règle), ou encore la Koïnologie (réflexion de la culture sur elle-même).

Le Sociétal en tant que champ spécifique ne prétendant plus à la domination de « tout ce qui est humain » coïncide avec l’exercice de la conversation politique la plus large. Celle-ci émerge alors distinctement de ce qu’on nomme aujourd’hui « politique » et qui n’est strictement que la facette électorale du Pouvoir. La théorie de la conversation se distingue du coup de celle de l’agir communicationnel selon Habermas pour autant que la conversation dont il s’agit possède à la fois un contenu (qui est justement la pluralité entre le Sociétal, le Familier, la Culture et la Règle) et un but qui est non pas de s’accorder, mais de *perdurer indéfiniment* (sans jamais se réduire à une procédure de résolution des problèmes fût-elle cosmopolitique). Ce qui ne veut pas dire que la palabre remplace le solutionnement, mais que celui-ci ne peut plus jamais s’effectuer au détriment de la souveraineté spécifique des protagonistes et de leur droit irréfragable au respect, sans limite de temps et sans fermeture prescrite du procès. La conversation n’est donc pas une délibération avant clôture, mais une rencontre toujours ouverte. C’est cette ouverture qui doit être l’origine et la conclusion elle-même, à l’envers de la dialectique hégelienne.

L’alternative est, au fond, très simple : on bien on se fixe un « but » à atteindre, un idéal à parachever, une construction, un cycle à refermer, et, une fois atteints, ceux-ci déterminent une sorte de mort-de-tous, une «fin » dans les deux sens du terme (ambiguïté dont abuse l’hégelianisme) ; ou bien nous promouvons l’actuel en but permanent, et déjà toujours réalisé : la fin s’atteint dans la vie de la controverse, de la *disputatio* étendue à l’humanité entière comme seule garantie d’être encore vivants dans nos principaux registres passionnels sans cesse réactivés par les autres. Au lieu de programmer notre mort-ensemble –éventuellement réelle- dans l’obsession d’une toute puissance, d’un tout-pouvoir des uns sur les autres, d’un glacis de défiances mutuelles transcendé par un « système » assurant à notre place une paix complète, nous commençons immédiatement à vivre nos contradictions principales, à les vivre de telle façon qu’elles ne nous tuent pas.

En d’autres termes, quitte à ne pas échapper au suicide collectif, que celui-ci se symbolise plutôt comme suicide d’une certaine idée du Sociétal comme totalité dominatrice, et sa « réincarnation » comme simple positionalité à l’intérieur d’une société-monde désormais saus autre définition que d’être une « rencontre ». En tant que telle, cette positionalité (centrée par la préoccupation de la globalité) ne peut être désormais… que le souci du bon fonctionnement de la conversation globale entre grandes dimensions humaines, s’étant substituée à ladite société-monde comme idée à réaliser à coups de mondialisation forcée.

A l’opposé, le Familier devient peut-être d’autant plus flou comme réalité qu’il devient précis comme concept : en effet, nous le dégageons autant que faire ce peut des catégories qui le harnachent d’un point de vue sociétal depuis des temps immémoriaux, à commencer par les systèmes de parenté en tant qu’effets de la norme sociétale sur les intimités sexuelles, générationnelles, ou ménagères. Bien entendu, le Familier ne pourra jamais se débarrasser de la grille symbolique qui le rend sensible et intelligible à lui-même, mais en considérant qu’il peut au moins établir une ligne de résistance partielle et de compromis vis-à-vis des tentatives constantes de le redéfinir à sa place (comme en témoignent les incessantes manœuvres sociétales pour redéfinir à la place des gens la sexualité, l’union des individus, l’économie des ménages, le rôle parental, etc.), on ouvre indiscutablement un espace de liberté. Nous montrons par ailleurs que l’anthropologie académique, très attachée à faire complètement dépendre le Familier de déterminations par des « cultures » ou des « sociétés » prises en bloc, n’a pas vraiment contribué à reconnaître la conflictualité qui autorise la pluralité *à l’intérieur* de toutes les entités qu’elle analyse. Nous en profitons pour appeler ainsi à la formation d’une anthropologie pluraliste (dont Geertz a peut-être montré une première piste). Il faut aussi considérer le lien privilégié qu’entretient le Familier d’une part avec le Naturel (dont nous ne pensons pas comme les thuriféraires du Sociétal sans limite qu’il soit seulement une sous-catégorie du Culturel présumé tout puissant, ni, comme les thuriféraires du Calcul, qu’il soit entièrement déductible de tel état de la science), et d’autre part avec le Local, avec toutes les formes de proximité physique.

Quant aux deux grandes dimensions médiatrices –la Culture et la Norme- nous tentons d’abord de montrer qu’elles se configurent au sein d’une logique très simple : la Culture n’est qu’une « montée » du Familier au sein du Sociétal, tandis que la Règle n’est qu’une descente du Sociétal au sein du Familier. Ces mouvements rencontrant des résistances variées au cœur de leur opposé, il en découle aussi une différenciation interne naturelle progressive, où les conflits s’atténuent et se réalisent des alliances plus ou moins fermes, mais où des « fronts » peuvent aussi apparaître, principalement entre les deux grands styles qu’elles dessinent. Par exemple, le vaste domaine de la Culture peut être décrit par la Koïnologie qui lui est adéquate comme une connivence plus ou moins lâche entre le Mystique, l’Intellectuel et l’Artiste, mais aussi comme une guerre entre eux, ou à tout le moins un tournoi de prestance dont l’enjeu est d’attirer un public aussi large que possible autour de leur préférence : la Foi, la Raison, l’inspiration esthétique (le Bon, le Vrai, le Beau ?). La connivence, cependant, subsiste, et peut donner lieu à une conversation plus durable, pour autant qu’elle repose sur une récusation de la perspective (hégelienne ?) de leur résorbtion dans la logique extérieure du calcul. Fonder politiquement cette alliance dans la perspective pluraliste n’est toutefois pas aisé, parce que chaque composante de cet univers du sens et de la signification est attiré par une subordination aux instances du Sociétal : comme pur arbitraire du pouvoir avec la dégradation du mystique dans l’organisation religieuse et ecclésiastique, comme métamorphose de l’intellectuel en universitaire sous l’égide de la fascination de la loi Symbolique, et enfin comme embrigadement de l’artiste dans le marché de la cotation.

Là encore , la conceptualisation plus rigoureuse (mais pas formaliste) de la division du champ culturel peut permettre un adoucissement (au sens de Jacqueline de Romilly) de l’antagonisme interne –par exemple en réconciliant sous condition le mystique et l’intellectuel-, et un renforcement de leur alliance stratégique pour négocier une limitation du champ de la Règle (et notamment de la prolifération de sa variante robotique).

Bien entendu, de nombreux exemples d’alliances entre les composantes du monde culturel peuvent être trouvés dans l’histoire, dont le cas du surréalisme. Mais nous devons constater qu’ils présentent presque toujours des dérives qui signent leur défaite face à la consistance plus grande du monde de la Règle, et face à la puissance coordinatrice du Sociétal.

Nous terminons la description des domaines fondant la « pluralité anthropologique » par une interrogation sur cette difficulté : comment proposer la pluralité en programme si la plupart des Humains communient dans un désir insurmontable d’imago totalisante ? Et si, comme tout le laisse croire, ce désir n’est pas seulement constitué par l’énergie du désespoir d’être aliéné, mais se fonde probablement, en arrière plan, sur la tendance animale à unifier l’individu dans une image qui lui est extérieure, et qui, parfois, représente même le collectif ? Car, si l’on peut lutter pour consoler les sujets en leur proposant de changer d’idéaux, comment y parvenir au fond si tout les ramène –y compris la source instinctuelle du langage- au culte du plus grand, de l’unique, du tout puissant, etc ?

Nous proposons alors d’admettre une issue optimiste à cette question : nous pouvons jouer sur une caractéristique du langage humain, dont sa déclinaison en innombrables langues est déjà un indice : le caractère immaîtrisable du défilé des signifiants peut être utilisé pour dépasser toute fascination sur un signifiant particulier ; même le culte de « l’Etat mondial » peut, avant même que sa réalisation ne soit trop avancée, susciter des changements de cap du désir le plus partagé, de l’attrait de la jouissance la plus massifiée. Nous désignons cette possibilité comme celle de « ruser *avec* l’histoire ».

Mais avant d’illustrer quelles formes peut prendre ce jeu de la culture contre ses propres penchants, nous prenons le temps de rappeler comment cet effet bénéfique s’est déjà manifesté au plan de la conversation entre civilisations et dans chacune d’elle.

Certes, la cristallisation d’ensembles civilisationnels conforte la pétrification de cultures assez homogènes concernant de très vastes populations. Mais en même temps, la constitution d’univers sémiotiques engageant chacun de leurs millions –voire milliards- de membres ne va jamais sans susciter leurs opposés logiques. En observant attentivement les grandes entités sociétales comme les petites, nous pouvons découvrir qu’elles sont aussi des « positions » dans des dialogues très précisément organisés sur des matrices d’oppositions, et que ce sont ces dernières qui, par exemple, inventent et contrôlent une série de différences entre les monothéismes, ou entre les formations nationales (notamment en Europe). Bien que nous ayons du mal à l’admettre, les « Français » sont autant une invention des autres nations européennes que des Français eux-mêmes, et réciproquement. Il n’est pas jusqu’à l’Occident ou l’Orient qui ne soient –pour le continent eurasiatique- le produit d’une création réciproque à partir d’une entente tacite sur le sens de nos différences. Quant au continent africain, qui se lit plutôt par strates écologiques de latitudes, l’anthropologie y découvre aussi des réorganisations symboliques de grandes aires culturelles « en dialogue » plus ou moins conscient.

Toute cette expérience humaine du pluralisme est bien souvent cachée par l’horreur des conflits sanglants, des dominations impitoyables, et pourtant elle peut être prise en compte pour souligner la possibilité théorique et pratique d’une pluralité « radicalisée » en fonction de la société-monde, et dépassant aussi bien le faïençage des nations que les grandes identités religieuses, sans nécessairement les gommer, d’ailleurs.

L’ouvrage se conclut par une série d’aperçus « imaginaires » ou anticipateurs. Quand bien même seraient-ils utopiques, ils nous donnent au moins à penser sur les alternatives au marasme actuel, à l’engloutissement dans l’apparente nécessité d’un ordre mondial pliant le genre humain à la double loi d’airain du pouvoir et de la mesure comptable.

Je dédie ce livre à l’âme de Robert Musil, si elle rôde encore dans les parages circonvoisins de ce monde fascinant et irritant pour ceux qui y mènent leur courte vie. Parce que Musil fut l’un des premiers à constater, hors des oppositions entre progressisme et conservatisme, le caractère inéluctable de l’emportement moderniste, indépendamment des volontés ou des idéaux des uns et des autres. C’est en méditant avec l’Homme sans qualités que j’ai réfléchi à une solution qui s’impose d’elle-même, sans avoir le caractère mécanique d’un dispositif sociotechnique.

Je le dédie aussi à Claude Lévi-Strauss, dont l’élan vital le porta vers les autres, en ce qu’ils sauraient, peut-être, mieux respecter la pluralité que nos propres sociétés, fascinées par l’homogène comme condition d’une domination plus intégrale des uns sur les autres. Je me sens à son égard dans la disposition où ce grand homme parlait de Rousseau : « notre maître, notre frère. »

A Mary Douglas, grande dame de l’anthropologie théorique, dont j’aurais vraiment aimé qu’elle me lise avant de partir.

A Paul Feyerabend, résistant de la liberté intellectuelle face à la technoscience sans conscience et aux spécialisations sans pensée.

« Renoncer à l’indivisible, c’est apprendre une nouvelle approche du monde, c’est jouer la totalité de son œuvre dans cette approche. C’est fréquenter cette nouvelle disharmonie généralisée en tâchant d’en repérer la trace innombrable. Quelle que soit l’attitude qu’il aura adoptée dans son rapport à l’Autre, et quelle que soit la vision globale qu’il s’en est donnée, l’écrivain n’a d’autre recours que de perturber cette vision par l’œuvre, et même après qu’il l’a exprimée dans l’œuvre. Car enfin, il faut renoncer à l’indivisible. A la terrible unicité. »

Edouard Glissant, *Faulkner, Mississipi,* Stock Paris, 1996, p.13

« L’Appel des appels, sa force, il la tient de notre conviction partagée que la division subjective et la division sociale ne peuvent être liquidées quels que soient les efforts déployés par les pouvoirs. Réduire aujourd’hui l’homme à l’*unité de compte* d’une anonyme « ressource humaine », à une force enrôlée dans la mobilisation générale au service de la performance et de la compétitivité, asservie par des dispositifs de management des plus sophistiqués et souvent des plus persécutifs, ne peut qu’engendrer souffrance, révolte sourde, éclats demain qui diront l’insupportable de la négation de l’humain et du social. Nul pouvoir technique, scientifique, économique, quelles que soient ses prétentions à l’instrumentalisation totalitaire, ne saurait supprimer le sujet et le conflit, acquis anthropologiques de la démocratie.»

Roland Gori, Christian Laval, « L'appel des appels, Un an après », 22 Décembre 2009 (Voir *L'Appel des appels,* Mille et Une nuits, Paris, 2008

# Préambule

Ce livre, commencé en 2008, traite de la liberté et de la pluralité des façons de vivre menacées par une société mondiale qui prétend résumer l’espèce elle-même, voire devenir le monde pour chacun et pour tous, comme pour le reste des vivants.

Nous souhaitons l’adresser[[2]](#footnote-2) à ceux qui refusent de subir sans réagir le renforcement quotidien d’une société totalisante et hiérarchique, à la fois hypertechnique, bureaucratique et néanmoins porteuse de déséquilibres, de haines et de guerres, bien que désormais toutes intestines; à ceux qui commencent à comprendre de quoi ce projet est fait, et répugnent à se laisser porter au fil de l’eau, ballottés entre des classes dirigeantes nationales structurellement incapables et des médias-sottisiers, vers un destin de moutons de Panurge concocté par une institution globale qui ne cache même plus qu’elle ravage l’homme et la planète ; à ceux, enfin, qui préfèrent savoir et agir plutôt que de préférer le suicide collectif (ou le meurtre des libertés) qui se profileavec d’autant plus de certitude que nous n’en voulons rien savoir, trop attachés à… continuer.

Situons d’emblée l’objet de cette critique : elle ne porte pas spécialement sur le capitalisme, la spéculation financière ou sur leurs « opposés » les régimes socialistes, sur les dominations impériales, les castes mondiales ou les pirateries de l’argent, mais sur le *seul fait réel* qui est la « société-monde », *réunissant tous ces aspects,* d’ailleurs souvent contradictoires.

Condensé des expériences sociétales qui ont conduit à un effondrement et que Jared Diamond étudie minutieusement[[3]](#footnote-3), « Globalia »[[4]](#footnote-4) est sans doute en effet la plus dangereuse et la plus incontrôlable parce que -en croissance comme en crise, libérale ou étatique, hystérique ou frileuse- elle impose à tous et à la nature un rêve de prolifération et de réagencement mécanique.

Plus efficace en cela que les grandes religions ou les grands totalitarismes nationaux, elle solidarise l'humanité, elle la constitue en discipline organique, mais c'est pour la projeter dans la direction d'une domination technique, d’une instrumentalisation de soi, d'autrui et du monde, d’une non-reconnaissance de l’altérité libre, et finalement dans le sens d'un renfermement, d’une dette infinie ou même d'une implosion collective[[5]](#footnote-5).

Surtout, en occupant la totalité de notre pauvre planète solitaire, cette société-monde (dont l’unité est d’abord technique) ne laisse place à aucun exemple alternatif, aucune autre solution, aucune autre manière d’être. *Elle nous rend tous inaptes à survivre hors d'elle, et même à nous penser hors d’elle.*

Face à ce constat, la question soulevée ici peut s'exprimer simplement : comment la fiction unifiante et simplificatrice mais avilissante qui nous engloutit au nom du salut collectif peut-elle être –non pas remplacée par un autre idéal, plus beau mais peut-être aussi absurde-, mais plutôt *ralentie et contrebalancée* par d’autres façons de voir et de vivre ? Comment *un équilibre* entre plusieurs manières consistantes, contradictoires et viables d’exister sur cette Terre peut-il se manifester au delà de la mondialisation, cette accélération d’une poussée de plusieurs millénaires vers toujours plus de soumission à l'encadrement, à l’autorité technique et hiérarchique, à l'universalité abstraite et à l’infime poignée de maîtres seuls capables d’en jouir ? Comment imaginer –non pas une humanité à plusieurs vitesses- mais une planète où le communisme technique et social (utile pour les grands réseaux) pourrait *coexister* avec une autonomie radicale des unités conviviales ? Avec une liberté réelle –et non octroyée ou contrôlée par des jalousies institutionnalisées- des individus ?

Une telle question, aussi simplement posée soit-elle, en suscite immédiatement d'autres : comment un avenir supportable pourrait-il éclore d’un passé tendant jusqu’ici à concentrer les foules dans la gigapole, à les recenser sur la Toile, à la fois dépendantes et agitées, passives et quérulentes, hiérachiques et jalouses, folles de confort et toujours angoissées, exploitées et endettées, toujours plus prêtes à appeler de leurs peurs une auto-police, généralisée autant qu’insue d’elle-même ?

Et s’il doit surgir des formes sociales et politiques nouvelles reflétant la pluralité humaine à l’âge de la mondialité, sommes-nous voués à tenter l’effort surhumain de les inventer de toutes pièces ? Sinon, comment peuvent-elles émerger des catégories existantes ?

Une façon de répondre est de scruter au jour le jour les évolutions actuelles des institutions et des mouvances, en spécialiste des sciences politiques. Une autre consiste à postuler des changements logiques ou nécessairement appelés par certaines aspirations puissantes, demeurées insatisfaites dans les cadres anciens ou contemporains de l’activité humaine.

Par exemple, nous constatons que le système actuel de l’économie mondiale ne considère pas spontanément l’aspiration au respect de la nature et pousse au contraire à sa dévoration sur des échelles inédites dans l’histoire humaine[[6]](#footnote-6).

Ce système empêche aussi douloureusement hommes et femmes, sans cesse soumis par le système-monde au chantage à l'emploi, aux labeurs de la production et de la consommation pour les soutenir, de jouir de leur courte vie dans leur voisinage convivial, amical et familier.

Nous voyons encore que l’industrie médiatico-culturelle – depuis longtemps analysée de façon critique par l’Ecole de Francfort- sépare les hommes des moyens d'exprimer directement entre eux leurs sentiments et leurs talents. D’autres aspirations – simples ou plus sophistiquées – ne sont pas accessibles pour beaucoup, malgré les incessants progrès dans la puissance technique, car elles ne sont pas prises en compte par la paresse technobureaucratique, par un formatage scolaire ou médiatique infantilisant des personnalités, des pensées et des actes prescrits. « Ainsi –écrivait Herbert Marcuse il y a déjà 48 ans- prennent forme la pensée et les comportements unidimensionnels. Dans cette forme, les idées, les aspirations, les objectifs qui, par leur contenu, transcendent l'univers établi du discours et de l'action, sont soit rejetés, soit réduits à être des termes de cet univers.»[[7]](#footnote-7)

Peut-il en être autrement ? Une fiction unificatrice et uniformisante n'est-elle pas une condition pour affaiblir une turbulence innée et rendue plus dangereuse chez une population très nombreuse ? On pourrait en effet arguer que l'excès de liberté et d’indépendance –ou encore l’insuffisance d’interdépendance- a été la cause principale des dérives funestes conduisant à mettre en péril la vie à la surface de la terre, et, par conséquent l'existence de l'espèce humaine elle-même. Il faudrait alors se résoudre à penser que la conformité, l'obéissance, la servilité, l'obséquiosité, la force de l'habitude, la contrainte mutuelle, la discipline mécanisée et les normes mondialisées, sont des puissances qui, en dernière analyse, *doivent* être utilisées pour le bien collectif. C’est qu’elles créent les régularités nécessaires à toute politique efficace, facilitent l’organisation permettant d'appliquer des décisions concernant le commun.

On devrait dès lors croire que, par exemple, pour rendre effectives les orientations visant à diminuer l'emballement fatal de l'effet de serre lié à l'activité humaine, il vaudrait mieux contraindre de larges masses dociles, sans quoi jamais ne seraient obtenues les modifications et les restrictions nécessaires des comportements.

Mais il nous faut réfuter ces deux assertions, qui courent et couvent sous le silence des majorités, dans le discours de quelques exaltés de l’hypermondialisme et dans le bavardage versatile des médias : ce n'est pas la liberté des gens qui conduit aux excès peut-être irréversibles, mais au contraire l'asservissement aux folies de l’argent et du pouvoir accumulés. Les grandes masses paysannes pauvres qui connaissent encore une croissance démographique déstabilisatrice doivent leur tendance à multiplier les enfants au fait qu'elles en sont réduites à y voir de la main d'œuvre, seule chance de survie dans des conditions de dénuement.

La grande cohorte moderne de salariés participant au déferlement technologique ne « joue le jeu » du capital que parce qu'elle lui est entièrement assujettie, via les droits cumulatifs de la « propriété lucrative »[[8]](#footnote-8). Ce n'est pas la spontanéité -ni même la « pulsion »[[9]](#footnote-9)- qui pousse les gens à se surendetter ou à consommer  dans le gâchis et l'angoisse : c'est bien tout l'appareil de contrainte, de conditionnement, d'agression permanente des modes de vie et de captation des énergies, des ressources et des épargnes qui soutient et canalise la répétition des actes quotidiens se combinant dans une dérive générale.

Le bétonnage des côtes ou des terres agricoles n'est pas dû à l'augmentation de la population ou à une rage de loisir, mais à la volonté des rassembleurs de capitaux mondialisés de « parquer » les foules solvables, dûment motorisées lors de chaque activité de chaque séjour et de chaque déplacement, voire simplement de spéculer sur leur faillite probable et sur les assurances sur les pertes qui en découlent, parfois sur des échelles gigantesques.

Bien sûr, les personnes et les petits groupes, soumis au bombardement permanent des suggestions et des obligations, ramenés à l’illusion manipulable de « s’en sortir seuls » cèdent plus ou moins facilement, et, sur le long terme, se trouvent effectivement mis en position de collaborer inéluctablement. Et lorsqu'il ne reste pour toute culture que le culte de la comparaison des statuts et des avantages, la plupart d'entre nous consacrent toute leur énergie à la « lutte de prestige » qui vaut pour le seul mode de reconnaissance possible .

Mais il ne faut pas confondre causes et effets. Sur des périodes significatives, ce n'est pas l'indépendance et les résistances qui conduisent à la catastrophe, mais bien au contraire la tendance à se soumettre à un ordre commun qui souffre mal l'exception, à un gouvernement unique représentant le pouvoir de l’humain sur lui-même.

Les puissances commerciales tout comme les Etats ne savent pratiquer que la mobilisation générale, la règle pour tous ou la collecte massive. La résultante de leurs combinaisons est plus encore normalisatrice et réductrice, pour autant que les Etats deviennent cupides et les marchands organisateurs de foules. Les politiques –effets de corps spécialisés ne songeant qu’à leur propre permanence- s'adressent toujours aux plus grands nombres, même si elles peuvent changer de cap à 180° degrés. Et demain encore, les élites affolées par les incidences de leurs propres politiques à courte vue, tenteront de se retourner et de culpabiliser tous ceux qui - contraints et consentants - ont naguère endossé celles-ci. Il s'agira cette fois de terrifier les populations d'un nouveau chantage, pour les pousser à travailler à la décroissance[[10]](#footnote-10) avec plus d'acharnement et de foi aveugle encore qu'elles l'ont été à produire et à absorber des utilités polluantes et énergivores. De ce point de vue, rien ne changera : on nous invitera sans doute à toujours plus de discipline, d'effort, de labeur, et toujours moins de loisir, de plaisir, de tranquille insouciance, afin de combattre une menace qui ne sera pas seulement la misère, mais le désastre écologique et sanitaire. Nous serons désormais mobilisés pour empêcher l'apocalypse... déchaînée par la mobilisation précédente[[11]](#footnote-11).

Il est important de soutenir que cette vision que l'on voudrait rapidement majoritaire, toujours au nom de la solidarité humaine, *est faussée, piégée.* Elle peut nous conduire à troquer un bien vague espoir de sauvegarde de la nature contre une certitude de casernement surveillé. Nous devons soutenir tout au contraire que l'esprit et la pratique d'autonomie, de libération par rapport aux grandes mobilisations économiques et politico-militaires sont plus que jamais des conditions préalables à l'amendement des nuisances collectives. C'est seulement en reconstituant et en inventant des solidarités locales, des mondes de vie prétendant à l'originalité, à la souveraineté alimentaire et à l'autonomie sociétale hors des grandes dépendances toujours plus humiliantes, que nous saisirons la chance, à longue échéance, de devenir un espèce plus supportable pour nous-mêmes et pour la vie. Ce n’est pas de gouvernance mondiale –ni *a fortiori* d’un Etat planétaire- dont nous avons besoin mais de former les identités collectives et personnelles qui nous permettront de résister à un inévitable effondrement du pouvoir global sous son propre poids. Seuls des êtres humains libres, indépendants, autosuffisants pour nombre de leurs besoins à des échelles directement contrôlables par leurs groupes de vie, seront en mesure d’imaginer une alternative à l’internement de chacun dans un ordre circumterrestre et sans extériorité : un ordre géotyrannique par essence, et quelle que soit la bonne volonté utopique de ses chantres.

Or nous n'avons pas encore dégagé les *principes de légitimité* qui assurent pleinement à cette liberté, à cette souveraineté, à cette autonomie, de *valoir comme fondements protecteurs de la survie*. Elles sont en effet surtout envisagées comme des retraites ou des fuites hors du monde, des « sectarismes », des variantes aberrantes de l'individualisme ou d'un communautarisme dépassé. Au pire, elles sont dénigrées comme stigmates d’une volonté agressive, « antisociale » qui ne saurait être pardonnée à l’âge des grandes sociétés « systémiques ».

Seule la totalité sociale est aujourd’hui légitime au-delà d’anciennes et vagues notions comme le « peuple », et cette légitimité ne peut en aucun cas se fonder explicitement : comment avouer que ce qui a le droit de décider pour chacun n’est que la pure puissance de la majorité numérique, la force encore plus grande de l’appareil institutionnel ou le pouvoir démesuré de la gestion financière des richesses ? C’est-à-dire des forces littéralement physiques, ne valant que par leur poids quantitatif sur la reconnaissance mutuelle des êtres humains ?

Les philosophes le savent bien : il est impossible de constituer la source d’un droit hors de la politique issue de ceux qui la font entre eux, en tant que sujets souverains, et non en tant que représentants ou exemplaires d’une masse anonyme valant par sa seule force de contrainte et incapable de se mettre en question elle-même.

Or, à la différence des membres d’un « peuple » autodéfini (dont les attributs sont de plus en plus dénigrés comme « populistes »)[[12]](#footnote-12) les sujets politiques de la société technologique ne sont plus souverains : ils dépendent du « système » qui est censé être leur libre produit, mais qui est en fait le véritable maître de leurs destins. Autrement dit : il n’existe plus aucune base légitime de ce qu’on nomme, par abus de langage, la démocratie, sinon ledit système, et l’idée même de sa légitimité a été enfouie à l’arrière-plan, dans un impensé… systématique. Lorsque le rapport de gestion mathématisé, le contrat quantifié, l’ordre de vente ou d’achat réalisé par ordinateur ont remplacé la confiance que se donnent librement les gens se rencontrant dans une société, ces modes de relations sont simplement devenus la traduction directe de forces « en nombre supérieur », et les êtres humains ne font plus « culture » entre eux[[13]](#footnote-13).

L'enjeu d'un tel travail est donc décisif : si l'association entre liberté (des gens, et non de l'argent) et *mode de vie supportable* n'est pas comprise, saisie et assumée, alors le plus grand risque est de voir rapidement s’autodétruire la maîtrise du système par les banksters, *mais sûrement pas pour la libération des peuples*: bien au contraire, à l’instar des arrogances financières du passé finalement mises au pas par les tyrans (évoquera-t-on la destinée des Templiers, banquiers du Roi de France ?) on peut penser que ledit système sera bien plutôt rebranché pour le compte d’un pouvoir sociétal démultiplié. Il serait naïf de croire que les extraordinaires instruments de contrainte des populations par la capacité instantanée d’orienter de gigantesques masses d’argent seront abandonnés de gaîté de cœur par des élites gouvernementales ayant repris l’avantage sur les puissances privées. L’idée intéressante de Chris Hedges selon lequel la dictature du Casino financier sur le monde constitue un « totalitarisme inversé » pourrait très bien déboucher sur la consolidation d’un totalitarisme *tout court*. On voit déjà monter en puissance, à l’abri des indignations et des occupations de Wall street, un autoritarisme à la fois populiste et mondialitaire qui reprendra à une échelle supérieure l’expérience des nationalismes totalisants consolidés en bureaucraties d’Etat au XXe siècle, et qui sont désormais prêts à former la grille administrative enserrant tous les êtres humains, où qu’ils soient.

Pourquoi ? Parce que le système-monde technologisé flatte hélas, un penchant répandu : il représente la ligne de plus grande pente, la voie facile pour des êtres humains toujours tentés de retourner à l’idée infantile d’un fonctionnement simple sans heurts, sans problèmes, sans rencontres périlleuses, tous ensemble se gardant de toute liberté excessive de choix et d’action dans un monde trop ouvert. Ce penchant n’est pas une « passion » ni une « pulsion », mais un effet de la complexité trop grande et du découragement qui en résulte. Toutefois, la tentation de se laisser porter, puis enfermer et conditionner comme élément « utile » d’un Tout répond néanmoins à un idéal fusionnel, un imaginaire de la mort ensemble et dans le travail répétitif continu, que Freud avait épinglé comme « lien de masse », et dans lequel s’abandonne tout état politique de la personne, progressivement réduite à n’être qu’un sujet ponctuel, vidé de toute substance propre et expulsé de tout domaine d’espace et de temps souverain.

Comme la liberté dont il s'agit est essentiellement celle de se « séparer » de la voie unique, du système global pour lui opposer des façons d'agir et de vivre qui restaurent des raisons de vivre pour soi, et freinent du même coup l'emballement collectif, elle s'appuie nécessairement sur la reconnaissance d'une pluralité des modes d'existence, des manières d'être humains; une pluralité des « versions de l'homme » qui permette du même coup un respect de l'humanité comme genre. C’est en nous rappelant que cette liberté *d’être différents* nous fonde comme êtres humains souverains dans nos relations, que nous retrouvons quelque dignité et quelque joie de vivre.

*Le concept de pluralité ne veut donc pas dire que nous devions retourner à un morcèlement de groupes* qui se croient chacun une humanité à soi-seul, voire se prétendent « surhumains ». Le principe de pluralité affirme au contraire l'exigence de ne pas être saisis dans l’idéal totalisant d’une société-monde et de son synchronisme[[14]](#footnote-14), dont l’entité « nationale » n’apparaît rétrospectivement que comme un apprentissage et un relais, voir un organe efficace[[15]](#footnote-15). Loin d'être en effet une alternative à la société de masse universelle, la nation est devenue bien plutôt *une nasse* où chacun se trouve inscrit dans une application locale du modèle général, notamment pour ce qui concerne la gestion quotidienne et les contrôles de conformité de plus en plus tatillons[[16]](#footnote-16).

*La pluralité n'est pas non plus une technique de division des pouvoirs.* Elle représente plutôt l'un des droits de l'homme les plus fondamentaux, bien que jusqu'ici peu représentable institutionnellement : celui d'être respecté dans la possibilité concrète d'être différents des autres êtres humains ou de leurs groupes, *tout en partageant exactement le même fait d'être humains.*

Car le principe de pluralité ne renvoie pas au privilège aristocratique d’être reconnu par son statut de naissance. Il signifie que chaque homme et tout homme possède un droit imprescriptible à exister à la surface de cette planète en choisissant la manière d'y produire pour vivre, ce qui implique, très concrètement, de ne pas nous heurter à la dictature - de fait absolue - de ce qu'il est convenu d'appeler « le système », dont l'universalité uniformisatrice sert de prétexte à un extraordinaire appauvrissement des potentialités de l'espèce, tout en concentrant toutes ses énergies vers un unique objectif suicidaire.

Ce système qui, par exemple, nous retire le droit de planter pour notre consommation propre un blé qui ne soit pas déjà propriété d'un semencier mondial, ou qui nous empêche d'accéder aux variétés de fruits ou de légumes qu'il a fait disparaître tout en ruinant la moindre tentative de conservatoire. Ce système qui, tout en nous ôtant toute possibilité réelle de reprendre pied sur des terres (gérées par le dispositif agro-alimentaire), empoisonne les sols, tue les insectes pollinisateurs et concentre les animaux d'élevage, clonés, bourrés d'hormones et d'antibiotiques dans leurs processus industriels de mort.

Nous avons donc choisi de soutenir que seuls *le principe de pluralité* et la conversation qu’il préserve entre modes de vie différents peuvent s’opposer au penchant commun à se damner ensemble au nom d’une commune égalité de sort, tels des zombies modernes, dans une sorte d’usine-monde[[17]](#footnote-17).

Mais à quoi réfère positivement et précisément un tel principe de pluralité ? Quel est son contenu pratique au-delà de son affirmation ?

La réponse n’est pas à chercher très loin : la pluralité nécessaire concerne les bases de toute organisation humaine, à savoir nos aspirations quotidiennes les plus irréductibles -tels que le bonheur et la loyauté dans le monde familier et intime; la paix et la sécurité dans le monde sociétal; le partage des vécus du monde naturel, ou la construction des règles entre citoyens.

Ainsi l'être humain vit-il sur plusieurs plans qu’on ne peut pas ramener au même niveau ni à la même logique sans forçage ni oppression : vivre avec les siens, faire des enfants, ne peut –quel que soit l’effort des puissances publiques ou privées- se ramener à l’organisation la plus collective. Partager la beauté du monde et exprimer sans entraves sa joie de vivre et de rencontrer ne peut se réduire au calcul du rapport de la propriété ou du travail. Discuter et décider avec autrui des compromis sur lesquels conformer des échanges réguliers et acceptables est encore autre chose, qui ne pourra jamais se mécaniser ni se professionnaliser entièrement.

Or le simple respect de ces pratiques différentes et spécifiques (vie familière, activités culturelle, politique, etc.) est constamment bousculé, nié par la tendance au « penser ensemble » et à « l’agir global » qui, par l’institution, le marché ou la communication, dicte à chacun sa façon de « fonctionner », de prendre sa place dans le grand tout.

L'orientation totalisante n'est pas certainement pas nouvelle: elle est spécifiquement humaine et liée au langage symbolique qui nous pousse à nous identifier en masses catégorielles homogènes[[18]](#footnote-18), à imaginer les aspects de la réalité comme des blocs entiers, à vouloir tout et à craindre le pire, à penser par lois générales et à désirer (comme le « Seigneur des anneaux ») appréhender et à maîtriser le système qui gouvernerait toute chose et interdirait toute turbulence humaine, toute singularité excessive.

Souvent utile mais toujours problématique, ce penchant immémorial se révèle davantage pathologique quand les systèmes humains se rapprochent effectivement de « la toile » universelle. Il se signale alors à la vigilance et à la recherche de contre-tendances. C'est l'heure où les Hobbits doivent sortir de la Comté pour défendre leur différence et leur indépendance !

Il est proposé ici de réfléchir aux ressources dont nous disposons pour respecter les domaines distincts de notre vie, et de les considérer comme des sources de souverainetés spécifiques, irréductibles les unes aux autres et non « bouclables » par un terme médian ou supérieur[[19]](#footnote-19). Il sera assumé pour ce faire que les principales aspirations, les principaux besoins de l’Homme (tels la rencontre sociale et la vie intime, ou encore les passions de la fiction et de l'ordre) se rassemblent en plusieurs dimensions principales, *mais que ces dimensions se trouvent toujours en tension, en contradiction*. Ainsi, leur satisfaction ne peut-elle jamais être parfaite et doit toujours être négociée, mais il reste que la situation optimale que l’Homme puisse atteindre *est un certain équilibre entre elles*, tout en luttant contre leur tendance inconsciente à fusionner, à l’horizon proposé par l’une d’entre elles au détriment des autres.

Ces grandes dimensions en tension reposent essentiellement sur deux couples d’opposés : d’une part, il existe une irréductible contradiction entre le Sociétal (concernant les relations et les agencements les plus généraux liant l'ensemble des êtres Humains) et le Familier (concernant leurs solidarités localisées, particulières et intimes). D'autre part, il y a deux façons très contrastées de lier ces polarités, d'adoucir leur choc frontal : on peut tenter d'édicter des règles autoritaires limitant leur conflit; ou bien séduire les esprits en évoquant des tableaux imaginaires où se résolvent miraculeusement leurs contradictions.

Quant à la première opposition, tout-à-fait fondamentale, c’est une erreur commune -induite depuis longtemps par les tenants du Sociétal- de croire que le Familier n'est *qu'une partie ou un aspect* du Tout[[20]](#footnote-20). Non, c'est bien une forme de vie sociale en soi, même si elle doit tenir compte de son environnement, et s'en trouve de plus en plus rendue dépendante. En réalité, la survie du Familier comme mode d'existence suffisamment souveraine ou autonome se joue dans une lutte sans merci avec la tendance à réorganiser l'existence dans des agencements toujours plus vastes, faisant ressembler les sociétés à de gigantesques machineries, armées, ou foules d'individus à la fois isolés, séparés, concentrés et disciplinés[[21]](#footnote-21).

Par ailleurs, la confrontation faciale entre le Familier et le Sociétal se trouve quotidiennement atténuée et négociée par quelques grands styles d’activité médiatrice, formant à leur tour des couples d’opposés : par exemple, la Culture (par quoi l’on cherche à rallier et séduire ses semblables en faisant appel au sentiment de soi et d’autrui dans le monde), et la Règle (par laquelle on ordonne les groupes en mesurant finalement des rapports strictement calculables)[[22]](#footnote-22).

Ne croyons pas que ces médiations ne sont, là encore, que des aspects d'une totalité : les gens de culture et les gens de règle forment chacun de leur côté de véritables sociétés, puissamment corporatisées, et qui représentent aussi des « façons de vivre », bien qu'elles soient largement occupées à intervenir sur la ligne de tension entre Sociétal et Familier. Pour le dire de façon schématique : entre ceux dont les innombrables cohortes professionnelles passent leur vie à calculer combien leur rapporte une activité marchande déterminée, et ceux qui se vouent à l'expression artistique ou à la quête de soi, il existe une rupture nette (même si l'on peut appartenir aux deux camps en alternance)[[23]](#footnote-23).

Chaque dimension humaine de base connaît à son tour bien des nuances sans que soit pour autant diminuée l'aspiration à les tenir pour symétriques quant au respect et à l'équité mutuelles qu'elles se doivent : ainsi, dans le domaine culturel, des élans plus individuels et des formations plus collectives doivent s'admettre réciproquement. Un vaste espace de continuités et de contiguïtés se forme entre gestes artistiques et croyances ritualisées. Dans le domaine de la Règle, ce qui tend vers l'abstraction systémique et comptable ne doit pas oublier que la civilité est d'abord réglée par la convention politique entre humains, ou même par la conversation entre pairs dans une communauté. Quant au Familier, il se divise lui-même entre une solidarité plus sociale, et une intimité plus étroite, voire un retour au corps propre, confronté à la solitude.

Ces différentes dimensions ne sont pas seulement des organes de toute société. Ce sont aussi des mondes en soi, parce qu'elles rassemblent et agencent pour elles-mêmes des dispositifs de vie collective. On peut même avancer que chacune d'elle prétend pouvoir organiser l'ensemble de la vie sociale autour de sa seule manière particulière.

Dans l'ordre culturel, par exemple, des monastères ont pu, dans diverses religions, permettre aux personnes qui y trouvaient refuge de survivre. Certes, les « campus » ne sont plus des lieux de production des moyens de vivre de la communauté universitaire, mais dans l’Histoire, celle-ci a pu trouver des formes d'organisation en réseaux atténuant sa dépendance envers d'autres pouvoirs. Dans le domaine plus centré par la pratique expressive, on pourrait évoquer les « villages d'artistes » du XIXe siècle ou les « squats artistiques » plus récents, qui comportent une part d'autonomie.

On pourrait, dans l'ordre de la vie civile, rappeler que les cités ont depuis longtemps démontré leur capacité de sustenter leurs populations, avant que les échelles de concentration urbaine n'en fassent des monstruosités spatiales, des cancers géographiques. Encore que, même dans ce cas, les « régies » tentent de conserver aux villes un minimum de souveraineté sur une ressource fondamentale comme l'eau.

En ce qui concerne le Monde Familier[[24]](#footnote-24), il représente encore, dans son ancrage agraire ou forestier, un principe actif d'autonomie relative, même si le « système » tente d'en détruire les moindres manifestations.

Pour ce qui relève du Sociétal, la preuve n'est plus à faire, bien entendu, de sa capacité à faire survivre en priorité les « groupes d'hommes séparés » qui constituent (selon le mot de Marx) les appareils d'Etat, quand bien même les dettes publiques atteignent des niveaux insupportables.

Bref, chaque principe ne peut seulement être réduit à une « fonction » du système, car il est aussi une « manière de vivre » qui peut fort bien -si les circonstances sont favorables- se poser comme un art de vivre et de survivre sans être entièrement soutenu par les autres. Nous pouvons ainsi admettre que ces différentes dimensions peuvent exister au moins en partie sur des espaces-temps dotés de ressources et de logiques spécifiques –comme l’économie domestique et vivrière pour le Familier, le mécénat pour l’art, la puissance publique pour le Sociétal ou le profit pour l’activité comptable-, bien qu’elles soient en même temps étroitement relatives les unes aux autres.

A ce propos, la théorie anthropologique sur laquelle repose cette proposition simple (mais dont nous espérons montrer qu’elle n’est pas simpliste) stipule que les dimensions principales *forment, dans leur confrontation même, la structure nécessaire de n’importe quel champ de conversation humaine.*

Ainsi, l’organisation sociopolitique (sociétale) ne se dégrade-t-elle pas en totalisme à condition qu’elle n’arrache pas les personnes à la liberté de vivre leur monde privé en toute légitimité. L’énergie affective du Familier exige, quant à elle, le souvenir que nous sommes d’abord des « animaux » issus de l’intimité et des relations « chaudes », nécessairement locales et interpersonnelles, sans lesquelles l’humain se perd dans la machinerie instituée de ses rapports raisonnés ; *en revanche* cette machinerie est sans doute une structure inévitable, car sans elle, les mondes familiers peuvent s’entre-détruire. Elle peut toutefois être réduite à une armature plus élégante et légère, comme le prouve l’organisation des sociétés villageoises dépourvues d'appareil hiérarchique, et réglant leurs relations conflictuelles avec d'autres par la seule portée du mythe et du rite (et point comme nous à l'aide d'une pesante et envahissante surveillance et d'un constant -bien que discret- élagage des moindres libertés d'agir).

Pour ce qui est de la visée culturelle ou morale, elle exprime par des voies toujours singulières (c’est-à-dire par des *engagements* éthiques ou esthétiques[[25]](#footnote-25)) le refus d’un lien de masse mécanisé et désespérément englobant où se détruirait l’humanité avec la vie.

La structure logique (et de calculabilité), enfin, nous signifie que l’entente minimale nécessite un langage commun fondant des oppositions et des distances précises comme conditions d’un respect mutuel, bien que celui-ci ne soit jamais isolable des parlers plus « flous » inventés dans la conversation elle-même. Cependant, si nous laissons cette structure prétendre organiser toute notre vie à notre place, nous courons le risque de voir sa machinerie nous mener à la catastrophe au moindre dérèglement, car nous ne disposerons plus du moyen d'en reprendre les rênes[[26]](#footnote-26).

Et de fait, si l’une de ces dimensions est écrasée par les autres, tout, de l’humain, se gauchit et s’effondre. Sans la passion de la source familière, par exemple, toute notre construction s’étiole[[27]](#footnote-27). Sans la logique et la mesure, elle ne parvient pas à fonctionner. Sans la pluralité, c’est-à-dire sans son partage sociopolitique, elle manque son but et sa raison d’être. Sans la sensibilité culturelle et morale, tout semblerait également possible, comme son contraire, ce qui annulerait le sens de toute histoire collective.

Ce passage en revue semble pouvoir convenir à tout le monde, et on imagine fort bien les hochements de tête approbateurs sur tous les bancs, à l’audition d’une telle déclaration œcuménique.

Or ce n’est pas si simple, parce qu’on oublie alors bien trop facilement que le Familier, le Sociétal, la Culture morale et esthétique ou le domaine de la Règle *sont le plus souvent en contradiction.*

Le problème que l’on doit traiter, c’est la difficile solution protectrice de la pluralité, car les grandes dimensions formant celle-ci ne se combinent pas harmonieusement. Elles ne s'accordent ni unanimement ni à la majorité. Spontanément, elles se combattent même et cherchent à l'emporter les unes sur les autres. Le Sociétal veut à toute force inhiber et réduire le Familier qui prétend en retour le contrôler par le népotisme. La Règle pourchasse l’usage poétique et la responsabilité morale, parce qu’elle se défie de toute liberté hors contrôle. Inversement, la culture voudrait échapper à la rigueur des lois exactes, au moyen de la métaphore visant l’influence affective… Etc.

Tant et si bien que le projet de les voir former ensemble la base d’une « coopération entre les hommes » (comme l’espérait Norbert Elias) ne semble pas réaliste, car toute coopération poussée implique le plus souvent la victoire complète d’un des grands modes d’action sur les autres, et se révèle en conséquence une défaite de ces derniers. Par exemple, la victoire de la centralisation française depuis plusieurs siècles n’a pas été seulement celle du « processus de civilisation » cher à Elias et de la mise au pas des « Féodaux ». Elle a été aussi la défaite de certaines libertés des mondes familiers dans toutes les classes de la société ; et également celle de la culture esthétique et morale assujettie à l’appareil techno-bureaucratique des lois, très poussé dans ce pays, comme l’ont tous noté les anthropologues et historiens qui s’y sont penchés.

Il ne semble alors exister aucune solution… sauf à ruser avec l’Histoire. Et c'est au fond là notre tâche la plus actuelle : ruser avec l’Histoire pour contrarier une folie collective; la folie –qui n’est sans doute pas spécifiquement humaine- de se laisser aller ensemble à une cohérence trop simple de solutions, au prix d'écraser en nous toutes nos autres dimensions.

Peut-être cette folie n’est-elle rien d’autre, d’ailleurs, malgré tout l’apparat des prouesses techniques, que l’aveuglement avide de toute espèce vivante confrontée à un excès de facilité momentanée.

Il faudrait ainsi ruser pour faire valoir une capacité de la culture humaine à contrarier la tendance également humaine et animale à se noyer dans le miel de la surpuissance, ou à se laisser convaincre par les seuls agents efficaces du système libérant celle-ci de s’abandonner à une conformité vide de zombies[[28]](#footnote-28), sans racines, sans domaine ni histoire propres, sans communauté spécifique et volontaire.

Cette ressource salvatrice présente dans la culture elle-même, comme capacité de réflexion et de repli par rapport aux exigences immédiates de la course en avant, c'est le seul moyen qui nous reste, à chaque époque, de reconnaître la part de vérité que nous avons exclue pour aller encore plus vite et tous ensemble au bout d'une destinée collective.

C'est, par exemple, la capacité à nous organiser politiquement pour empêcher que la conversation entre les dimensions humaines ne se termine par le triomphe –absurde, futile et éphémère, mais ravageur- d'une seule d'entre elles. C'est en fin de compte notre habileté à constituer des champs de conversation qui ne visent pas tant à résoudre techniquement des problèmes qu'à se préserver eux-mêmes comme symboles de respect réciproque, comme limites des attaques possibles.

Cette perspective est belle et bonne. Mais là encore, voyons-nous bien à quoi cela engage ? Car, ne nous leurrons pas : toute la question est de savoir si nous sommes prêts, très concrètement, à diviser la planète humaine en au moins autant de souverainetés partielles qu'il existe de dimensions humaines politiquement soutenables alternatives à la grande Machine.

Sommes-nous, par exemple, prêts à nous défaire de l'idéal d'un Etat-monde portant le tout de l'humanité et le tout de la vie, pour mieux la répartir entre instances indépendantes comme le Familier, la Cité, la Nature, la Culture, ou le Calcul ? Chacun disposant de son propre espace-temps et de sa propre normativité ?

Tant que l'intérêt vital d'une telle question ne sera pas compris et pris en charge, nous ne serons pas mûrs pour la pluralité planétaire de demain. Et tant que nous n'y serons pas prêts, nous devons nous attendre à ce que la logique de souveraineté globale de la société-monde ne puisse être utilisée qu'à... limiter de plus en plus notre droit à respirer.

DD

Paris-Semur-Saint Lucia-Jérusalem, Automne 2011

# Introduction

«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)

Pluralité, pluriel : ne pas être seuls ; vivre à *plusieurs*. Voila qui relève de l’expérience la plus quotidienne, plaisante ou inévitable. Il s’agit de liens qui nous tiennent, et auxquels nous aimerions échapper parfois, bien que ce soit rarement possible.

Mais il est un autre sens de la pluralité. Celui-ci émerge *comme le contraire* de l’expression : « agir comme un seul homme ». Faire masse, se comporter ensemble comme si l’on était un unique organisme, un gigantesque dispositif : voila qui est aussi partie intégrante de l’expérience humaine, parfois pour le pire. Mais cette fois, ce n’est pas la solitude – trop fragile et impuissante -, qui nous permet de la modérer ou de l’éviter mais bien le fait de ne pas fusionner dans l'unité, mais de préserver l'intégrité de chaque être. C'est-à-dire la *pluralité*.

La pluralité a-t-elle besoin d’un savant traité ?*[[29]](#footnote-29)* En tant que pratique quotidienne, elle vaut tout au plus quelques pages un peu triviales de prose bien intentionnée : savoir vivre et travailler ensemble, accepter la différence, la diversité des points de vue, manifester de la civilité, etc…

Mais la *pluralité des cultures humaines est en train de disparaître ou de s'appauvrir considérablement*, et c’est de cela dont il s’agit ici. Car, de l’effacement inéluctable de ce qui était porteur de la mémoire des différents parcours collectifs, nous ne savons absolument pas comment nous protéger. Peut-être ce seul problème mérite-t-il d’y réfléchir avec un peu plus d’attention ? Bien sûr, les langues qui disparaissent chaque jour de la planète des cultures ne sont pas des espèces vivantes, ni des individus dont il conviendrait de plaindre le décès. Et l’on peut, à l’inverse, se réjouir de ce que tous les peuples puissent désormais communiquer sans trop de peine. On peut aussi se rassurer en constatant que les langues se défendent mieux qu’on aurait pu le croire, qu’elles s’étayent mutuellement dans des ensembles politiques multiculturels, et savent parfois renaître de rien.

Mais que ce soit en anglais ou dans les centaines de langues résilientes, que se passe-t-il quand chacun des milliards d’êtres humains n’a plus comme référence sociale convaincante, comme exemple de ce qu’il faut dire ou faire, que l’unique faisceau de discours rassemblé et traduit par la même machine mondiale de consommation de biens physiques et culturels, le même débat médiatisé de normalisation des mœurs ? Dans ce contexte de rapide homogénéisation, la question de la pluralité n’est pas triviale. Et parce qu’il s’agit d’un concept politique, et peut-être de l’un des plus difficiles à construire et à légitimer à l’heure du « tout mondial », et de sa massification potentielle (après celle du « tout national » qui l’a préparé et construit) ; et parce que le contenu le plus intéressant de la pluralité demeure caché tant qu’on n’en a pas découvert son rôle pour l’anthropologie comme *loi culturelle*, alors elle nécessite peut-être l’effort systématique d’articulation et d’exposé dont témoignaient jadis les philosophes, quand ils mouraient sans même avoir réalisé une portion de leur programme.

Il est vrai que les thèses de mille pages ont disparu du paysage académique, mais il existe encore des romans policiers de plus de 500 pages (Ellroy, Dantec), pour lesquels on se plaît à suivre le fil de l’angoisse. Ici, l’aventure est celle, à peine plus dépouillée, d’une démarche qui se veut logique. Encore beaucoup d’implicite rend-il la tâche moins aisée pour le lecteur – mais l’éliminer aurait nécessité un millier de pages supplémentaires, ou, au contraire, la réduction de l’argument à une petite série d’équations[[30]](#footnote-30).

Nous aurions pu en effet, à la façon de certains économistes, tenter de réduire l’activité humaine à quelques conjectures. Par exemple, si la pluralité est toujours cause d’un appel au pouvoir d’arbitrage, et si le pouvoir d’arbitrer tend à devenir pouvoir tout court en détruisant progressivement la pluralité, la pluralité se détruit donc elle-même.

Question immémoriale : comment la pluralité peut-elle non pas accélérer mais retarder le processus du pouvoir et son cortège ? Ou, en d’autres termes : comment la liberté arbitrale des adultes peut-elle ne pas se changer en haine de toute liberté dans le monde infantile qui doit la subir ? Comment peut-elle freiner le rassemblement de tous les emportements en une unique destinée collective où se combineraient – où se combinent déjà – richesse et misère, bétonnage et pollution, ordre autoritaire et désordre sanglant, puissance technique illusoire et vrai désespoir d’être un humain endetté à vie et sous contrôle  de tous les autres ?

Pour ne pas rester futile, la question doit être détaillée, et c’est ce qui est entrepris dans ce livre, qui peut être lu comme une proposition de réponse.

Au lecteur qui s’interroge sur le bien-fondé de propos adressés d’emblée à la communauté des hommes, comme si la réflexion, et de plus, celle d’un seul, pouvait exercer la *moindre* influence sur les destinées collectives, nous répondrons qu’il a raison : il ne s’agit pas de se prendre pour Superman ou Superdupont, mais de réagir comme participant supposé adulte et libre aux exigences qu’impose la progression d’une société-monde qui, désormais, nous concerne tous…et chacun.

Il est au contraire étonnant que nombre d’intellectuels, à l’abri de leurs milieux et de leurs spécialités, de leurs genres et de leurs querelles disciplinaires, ne souhaitent, en général, pas envisager cet enjeu, alors que tout les y incite. Il en est cependant qui ont engagé des premiers pas en ce sens : notamment Immanuel Wallerstein[[31]](#footnote-31), Ulrich Beck ou Gunther Teubner, en France, François Fourquet (contesté par Alain de Toledo), Jean-Loup Amselle[[32]](#footnote-32), Constantin von Barloewen, Monique Sélim, Charlie Galibert, Raphael Bessis ou Marc Augé, qui nous invitent à explorer plusieurs aspects d’une possible « anthropologie de la mondialisation »[[33]](#footnote-33), et d’autres encore, dont aucun ne se prend pour Superman.

En revanche, force est de constater que beaucoup de ces tentatives sont marquées par une sorte d’effroi fasciné devant le phénomène que nous vivons, et par une difficulté –bien compréhensible- à tenter de construire les outillages adéquats d’une interprétation active, moins prisonnière des catégories et des nostalgies d’autres âges[[34]](#footnote-34). Entre les attentes messianiques d’un Attali, sorte de St jean Baptiste préparant la venue du futur Seigneur Démocrate gouvernant le monde (sans se rendre compte qu’il chevauche un oxymore au moins aussi dangereux que « l’empire de la liberté » anglo-américain), et les replis « identitaires » porteurs de haines absurdes, il n’existe pas encore de place reconnue pour un discours à la fois plus imaginatif et plus tranquille. Peu de gens prenant le temps de penser osent envisager quels changement de catégories sont utiles, quelles ruptures conceptuelles il faut opérer dans la science du politique.

Quant au lecteur qui n’est pas friand de démonstrations quelque peu systématisées, nous voudrions lui soumettre une autre possibilité de lecture : la pluralité dans la culture humaine n'est pas seulement un sujet de thèse, mais aussi une curiosité ethnologique et historique à découvrir et explorer, au même titre qu'un site archéologique remarquable. L’interrogation sur la pluralité nous a en effet conduit à découvrir (dans le cadre de la recherche dite « fondamentale » telle qu’elle persiste encore en France pour quelque temps, avant que ne soit abattu le CNRS, tel un vieux cheval boiteux par de jeunes étalons jaloux et suicidaires) qu’il existe quelques formes sociales de « conversation inconsciente », se déployant littéralement sous notre nez, et pourtant soigneusement ignorées, méticuleusement impensées sous les organisations les plus pesantes.

Ceci peut laisser le lecteur perplexe. Ce qu’il faut alors souligner, c’est que le caractère *inconscient* d’une pluralisation régulatrice de relations entre humains montre qu’il s’agit d’une tendance profonde, inscrite dans l’expérience de l’espèce elle-même, au moins autant que son envers : la tendance à fusionner les entités politiques dans des ensembles toujours plus vastes.

Or cette possibilité a une implication décisive pour notre propos : la pluralité stratégique est « engrammée » dans notre histoire. La résistance de la différence sous la conformité se manifeste secrètement ou énigmatiquement, mais elle est toujours là. Elle a toujours été vivante. Nous n'avons pas besoin de *l'inventer* pour les besoins de la cause actuelle, fût-elle pressante. Il suffit de dégager, sous les apparences et les contingences, l'essence du phénomène, d’en dévoiler tout le potentiel politique, pour pouvoir éventuellement l'adapter aux conditions les plus visiblement verrouillées.

De fait, la pluralité s'est manifestée - comme structure de lien – sous les aspects les plus variés, les plus contradictoires. Par exemple, contrairement à ce que nous suggère le sens commun, les nations, les religions et les civilisations auxquelles nous participons *ne sont pas seulement* des multiplicités empiriques, des cristallisations identitaires, effets de mouvements historiques uniquement causés par les hasards, les nécessités et les intérêts, effets pouvant conduire tantôt à des relations pacifiques, tantôt à des conflits meurtriers ou des exterminations. L’analyse des discours quotidiens comme celle des structures montrent que nous vivons dans un champ de débat logique dans lequel *nations, religions et civilisations représentent des positions spécifiques, se questionnant et se répondant... peut-être pour se limiter mutuellement, même si parfois elles rêvent de s’éliminer réciproquement.*

C’est sur ce point précis que nous rejoignons… et nous séparons presque aussitôt d’Hannah Arendt, qui a certainement pensé le plus fortement la coïncidence entre le problème politique de l’humanité contemporaine et la nécessité de la pluralité[[35]](#footnote-35) : car pour elle, la pluralité est surtout une introduction au multiple, et donc à la multitude des singularités, toutes mortelles et toutes à nouveau naissantes. Or, si nous ne sommes jamais seuls, et si c’est dans la discussion politique et conflictuelle que se fabrique l’action humaine (tous points que nous partageons sans réserve avec Hannah Arendt), il faut admettre que la discussion importante concerne *plutôt des groupes d’êtres humains tenant des positions différentes* qu’une infinité de positions possibles.

Ce que nous appellerons ici « pluralité » concerne donc la façon dont les hommes viennent se positionner ensemble face à d’autres, également solidarisés entre eux[[36]](#footnote-36). Il existe aussi une « agonicité » entre individus, entre sujets singuliers, mais elle ne peut se manifester dans la vie publique que par l’intermédiaire d’énoncés partageables, et à propos d’eux, ces énoncés rassembleurs n’étant pas en nombre infini, car l’ultime singularité impartageable est le fait du Mystique ou du Fou, et ne peut se défendre politiquement sans le soutien de collectifs qui empêchent d’agresser ces derniers.

Encore ne faut-il pas se tromper sur le genre d’antagonisme ou de différence collective dont il s’agit : il n’est question, avec la « pluralité anthropologique » qui nous intéresse ici, ni de l’identité groupale ou nationale qui s’oppose à une autre identité, d’autant plus fortement que la différence est en réalité purement symbolique, ni du positionnement qui contribue à la collectivité par sa fonction spécialisée.

Ce dont il est question concerne plutôt ce qui divise chaque être parlant, parce que la parole –phénomène anthropique s’il en est- produit simultanément en nous *au moins* quatre polarités :

D’une part, nous sommes assujettis à la parole par la société ; d’autre part, nous choisissons un discours (nous parlons « pour dire », pas pour ne rien dire –ce qui serait d’ailleurs encore dire -) ; ensuite, nous nous engageons dans la parole (ce que le pragmaticien nomme la performativité, mais que nous appelons ici simplement « engagement moral ou esthétique »), et enfin nous venons « mimer » les personnages conventionnels (les « actants », dirait le linguiste) que désigne la grammaire de notre langue : nous devenons les « sujets de l’énoncé », rigoureusement situés par la règle syntaxique de chaque langue.

Or ces quatre positions ne sont pas adoptées par chacun d’entre nous avec un égal enthousiasme. Nous exprimons plus de facilité, de plaisir, de conviction pour l’une que pour l’autre, ce qui dessine un « style », lequel ne nous est pas seulement personnel. Ainsi, dans toute société, il en découle au plan social que nous allons plutôt alimenter un segment de la société consacré principalement à l'une de ces positions :

-*L'obligation sociétale* est déterminée par la structure politique et de pouvoir, qui intéresse plus certains que d'autres.

-La décision de discourir et de choisir, de se positionner intéresse la *culture morale (weltanschauung) et artistique (goûts et couleurs).* On sait que ceux qui s’y vouent aiment rarement les mathématiques (sauf certains auteurs surdoués).

-L'implication spontanée dans l'énonciation est du *registre de la familiarité*: le langage « familier » en est l’indicateur.

-Enfin, le soutien des positions syntaxiques introduit le sujet de la mesure à *l’ordre civil* dont il se fait partie-prenante.  
  
Une expérience en pensée suffisamment conduite à propos des sources du langage propre à notre espèce[[37]](#footnote-37) peut servir à soutenir comment les êtres humains, entrés en langue, se divisent nécessairement selon ces quatre lignes de force, non seulement individuellement mais socialement : toute société humaine comporte des gens tournés vers le pouvoir (même si ce n'est pas encouragé dans les sociétés antiétatiques selon Pierre Clastres), des gens lancés dans l'énonciation la plus spontanée (et la moins balisée par le Sociétal), d'autres qui se font grammairiens et légistes, et d'autres, encore, qui portent avec fougue et bonheur le théâtre des positions et des goûts.

Cette tétralogie (à comparer avec les tétralogues de Mary Douglas, d'Alain Caillé ou de nombreux autres théoriciens[[38]](#footnote-38)) n'est –bien sûr- qu'une amorce de pluralité, car bien des positions intermédiaires ou hybrides sont possibles. Mais je maintiens qu'il s'agit des polarités principales de toute anthropologie, parce qu’elles fondent le côté proprement irréductible du pluralisme, comme autre face de la culture, pourtant aimantée par le fantasme unicitaire.

Nous reviendrons plus en détail sur cette fondation théorique de la *pluralité pratique* comme réflexivité fondatrice de la culture comme telle (et non comme prolongement collectif direct des instincts individuels ou des séquences instinctuelles interindividuelles[[39]](#footnote-39)), mais il nous faut dès à présent indiquer son enjeu : il s’agit de démontrer que les grandes variances de l’activité humaine ne sont ni absolument antagoniques ni fonctionnellement complémentaires. Elles sont simplement coexistantes et en tension, dès l’acte le plus simple et le plus quotidien –parler- . Elles le sont à la fois comme soucis spécifiques et en même temps comme éléments du même monde de la vie symbolique de l’homme.

Par exemple, on peut admettre que les artistes (et à un moindre degré les esprits religieux) s’opposent de toutes leurs forces à une conception « gestionnaire » de la vie. Ils peuvent même imaginer inventer des formes collectives de vie qui échappent à cette fatalité (villages d’artistes, monastères, etc.), formes qui, jusqu’à un certain point, présentent effectivement une large autonomie (bien qu’elles doivent à leur tour trouver des principes d’ordre et des modes de gouvernance). Mais en même temps, ces formes n’existent que comme « contrepoints » à d’autres, et inversement, ceci parce qu’elles appartiennent au même champ global de signification, permettant aux êtres humains de se polariser sur un aspect de son fonctionnement.

Pour oser une formule, affirmons dès-lors *qu’il existe, de façon irréductible, plusieurs versions de l’Homme, et cela en chaque homme*. Elles sont cachées voire déformées par toutes les formes de variété superficielles, comme les races ou les types, *mais leur caractère fondamental est de ne pouvoir exister les unes sans les autres.*

Face à cette découverte (car c’en est une![[40]](#footnote-40)), un premier problème se trouve soulevé : comment démontrer l’existence et la force propre de cette pluralité anthropologique si celle-ci se trouve toujours voilée, voire « disséminée » ou gauchie, transformée par les autres phénomènes de différenciation ou d’opposition dont témoignent aussi bien toute l’Histoire que les études sur les sociétés dites « primitives »?

Un autre problème est de comprendre comment l’humanité pourrait, pour exprimer dans notre époque de « convergence » cette pluralité intrinsèque, passer de champs conversationnels religieux ou nationaux qui en traduisaient encore naguère certains aspects, à un champ conversationnel directement mondial, seul capable de traiter les problèmes actuels. Ce champ n’existe pas aujourd’hui, ou sa consistance est très faible, car elle est pour ainsi dire empêchée par le quadrillage à la fois national, international, transnational et multinational des pouvoirs et des puissances collectives légitimes. Il n’existe en effet encore aucune structure qui soit ouvertement « planétaire » ou « humaine » ; ou tout du moins, si elle existe, elle est encore occultée ou virtuelle, en conséquence de quoi la question même de la coexistence de plusieurs versions de l’homme en conversation planétaire se trouve recouverte d’une série de voiles. *Si cette possibilité est plus que jamais une nécessité, elle demeure une vérité cachée* derrière le concours des représentations médiatisables.

Mais si le lecteur ne nous accompagne pas très loin dans une préoccupation purement théorique (ce qui est parfaitement légitime), nous aimerions au moins être capable de retenir son attention en lui montrant quelque chose qui lui a peut-être échappé, parce que tellement près de l’évidence, *qu’on ne la voit pas.*

Diantre ! Comment faire pour attirer l’attention sur un Invisible trop visible ? En guise d’invite, nous recourrons ici à un procédé cavalier, consistant à soumettre d’entrée de jeu au lecteur quelques questions étranges. Voici : et si le monde humain avait toujours été à la fois un unique champ de confrontations, et une conversation continue entre idées irréductibles, bien plus qu’un processus de « progrès » ?

Et si, au lieu de considérer successivement l’influence des religions du Livre, nous nous demandions si elles ne forment pas, hors du temps, une *conversation entre arguments logiques*? Et si c’étaient les Chinois qui avaient inventé l’Occident (et réciproquement) *parce qu’il n’y a pas une infinité de choix civilisationnels possibles*? Et si la « diversité culturelle » européenne[[41]](#footnote-41) cachait seulement au fond une structure très forte de *positionnements différents sur le rapport entre communauté et loi*? Et si la conflictualité nomade (si dure encore) et l’animisme (qui nous fait encore si peur) n’étaient pas des tendances régressives et « primitives », mais des positions logiques de tout champ culturel universel, *impliquant leur maintien et leur respect, en vis-à-vis des positions religieuses ou modernes* ?

Ces questions peuvent sembler incongrues ou obscures. On verra cependant qu’en les soulevant, nous transformons notre manière de percevoir notre monde humain. Percevoir la pluralité comme nécessité logique et non plus comme succession linéaire d’avancées se remplaçant les unes les autres, c’est percevoir un lien caché qui organise et rend viable notre terrible et merveilleuse espèce, *que nous le voulions ou non*.

Pour le dire tout uniment : il est bien possible que, malgré les plus horribles conflits que l'humanité ait connus (et se prépare encore), les *différences* religieuses, nationales, civilisationnelles nous aient *aussi* préservé jusqu'ici de la précipitation dans l'entonnoir de la plus funeste exaltation unitaire, vouée à la fossilisation dans un ordre aussi immuable que total.

Malgré ces méandres, la perspective d'une unique « société-monde »[[42]](#footnote-42) n'est plus seulement un rêve lointain ou un fantasme. Elle se rapproche dangereusement de nous *dans le progrès comme dans la crise.* Etrangement, les observateurs voient arriver le phénomène comme des plagistes riant de la vague de tsunami qui va les emporter. La plupart semblent captivés, sans aucune réserve, par « la diffusion d’une culture globale rendue possible par l’entremise de l’hybridité culturelle et la production de référents de plus en plus communs à un auditoire mondial »[[43]](#footnote-43).

Si parfois certains admettent qu’uniformisation et diversité se confrontent dans la mondialisation[[44]](#footnote-44), ils ne s’interrogent guère sur la possibilité de catastrophe culturelle que recèle cette émergence d’une culture sans altérité autre que celles qui lui sont désormais subordonnées.

Il devient d’autant plus utile d’apprendre comment - non pas maintenir - mais *construire à la surface désormais globalisée, des variations de positions et leurs territoires propres*, qui, tout simplement, soient les conditions de notre survie mentale, morale et peut-être physique.

Notre propos ne porte donc pas sur la conversation en soi, comme si elle était sa propre fin[[45]](#footnote-45). Il souligne une mise en relation nécessaire entre le problème crucial de l’humanité – le déséquilibre (écologique, social, économique) majeur auquel elle concourt aujourd’hui désormais par son existence massive projetée dans la course de tous à la complétude - et le genre de culture qui organise ses comportements, et peut soit aggraver la situation, soit l’amender.

Le plan soumis au lecteur est assez simple :

En première partie (Critique de la société-monde et principes de pluralité), nous tentons de faire apparaître la nécessité de reformuler la question de la pluralité en fonction des évolutions récentes et prévisibles de la vie humaine.

Le chapitre I met en question l'unicité de la société humaine en formation comme *cause* de dangers écologiques majeurs et souligne l'importance de la pluralité comme *solution salvatrice.* Le chapitre II est une réflexion sur l'insuffisance de la pluralité dans les formes démocratiques actuelles.

Le chapitre III propose le choix d'une topique fondant une pluralité minimale et progressive dans la société mondiale.

Le chapitre IV tente de justifier ce choix en présentant chacune des dimensions d'une pluralité irréductible.

Le chapitre V examine des théories expliquant la tendance récurrente à détruire la pluralité, et indique une stratégie pour s'y opposer.

En seconde partie (L'ancrage anthropologique et historique de la pluralité), nous nous attelons à la tâche titanesque de repérer les mouvements qui fondent et anticipent la réalisation des formes « anthropologiques » de la pluralité. Il s'agit à ce stade d'un programme épistémologique et d'esquisses descriptives.

Le chapitre VI aborde indirectement la pluralité dans les « sociétés premières », au travers d'une critique de l'approche ethnologique classique.

Le long chapitre VII est dédié à la redécouverte de la pluralité dans l’Histoire et jusqu’à aujourd’hui. Il ne s'agit pas d'une visite de convention, mais de rechercher comment l’Histoire « prépare », souvent dans des formations inconscientes, l’émergence ou le dévoilement de la question de la pluralité « anthropologique ».

Le chapitre VIII soulève le problème de la traduction actuelle entre pluralités historiques (en général organisées dans les champs nationaux, civilisationnels et religieux) et « programme » pluraliste de l’avenir, qui devra tenir compte de la mondialité comme d’un fait probablement irréversible.

Comme il se doit, la troisième et dernière partie se tourne vers l'avenir. Le chapitre IX reprend chaque dimension appelée à une souveraineté partielle dans une géopolitique pluraliste et en examine le potentiel. Il va de soi qu'il ne s'agit ici que de pistes. Le chapitre X, conclusif, ose une « autocritique » par avance de notre utopie pluraliste, toujours guettée par le paradoxe accompagnant tout relativisme comme sa part d'ombre.

.

# Première Partie : Critique de la société-monde et principes de pluralité

# I. Avenir de la planète :

# 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)

Entre la conversation, ce phénomène anodin, presque insignifiant, et la continuation de l’humanité, quel peut donc bien être le rapport ?

J'affronterai la question en la reformulant par son abord le plus tranchant : qu'est ce qui peut permettre à l'humanité de *continuer,* si, par excès de puissance incontrôlable, elle est bien une espèce destructrice de la vie et de soi-même ?

Un court 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 ne sera pas non plus difficile de démontrer alors que ce principe... *c'est seulement la conversation entre les passions[[46]](#footnote-46), 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.*

Mais commençons par le commencement : le problème qui induit cette démarche. La discussion sur l'avenir de l'humanité me 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, il puisse lui-même continuer, pour autant que la 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 est capable 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 justement 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 au sens d'une « autocorrection » de sa trajectoire d'espèce vivante dans le vivant ?

Si nous tentons d'articuler logiquement ce questionnement, nous devons partir des nécessaires effets 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 point de départ pour examiner logiquement le problème. Admettons en effet que l’humanité soit entièrement « mauvaise » parce que chacune de ses actions est partie-prenante de la malignité : elle n’a plus alors accès à la possibilité de se juger et de se raisonner elle-même, 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 l’on laisse un juge suprême (éventuellement non-humain) imposer sa loi à tous, et rendre chacun inactif et silencieux, cela n’est pas nécessairement en faveur d’une solution salvatrice et peut même renforcer la folie de l’espèce qui s’est confiée à une telle dictature absolue.

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 contradictoires[[47]](#footnote-47).* 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.

Nous proposons d’examiner comment seule une *démocratie pluraliste[[48]](#footnote-48)*, c'est-à-dire 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 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 par rapport à 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 encore organisée à la surface de la planète, mais nous soupçonnons qu'elle passera par le choix géopolitique[[49]](#footnote-49) d’une pluralité de souverainetés partielles[[50]](#footnote-50) 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 terme[[51]](#footnote-51).

Pour progresser sur ce point, nous devons sans doute 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 devient, pour ainsi dire, nécessaire, qui aille bien au-delà de la distinction entre masses et avant-garde conscientes.

## 1. Humanité contre Genre Humain?[[52]](#footnote-52)

Tout semble désigner en effet 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 des périls économiques et environnementaux. Et pourtant, on peut s'interroger : en quoi la représentation implicite de l'humanité comme un unique organisme n'est-elle pas une erreur, 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 l’espèce humaine en tant que telle qui se trouve placée au banc des accusés.* 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 progressivement 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.

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 immédiatement de cette position : comment l’humanité peut-elle se poser le problème d’une préservation du monde vivant, puisqu’elle est censée… 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 qu’aucune autre espèce ne peut atteindre. *Ce serait donc elle qui porte aujourd’hui la capacité de suicide du monde vivan[[53]](#footnote-53)t.* En 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[[54]](#footnote-54)*. L’humanité aurait -comme espèce- la responsabilité de la planète, son monde de vie qu’elle peut abîmer (au sens propre de détruire), 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.

L’humanité se diviserait alors en une instance de responsabilité (qui se gouverne soi-même dans le monde et s’autolimite 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 a « 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, il faut que l'espèce soit dénaturée, ou tout du moins que ce qui porte la responsabilité ne soit plus 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 verrons par la suite 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 être mortifère : la culture n’étant pas toxique pour la nature et pour elle-même *à la seule condition* de devenir réflexive (comme l’a entrevu Ulrich Beck), et surtout de produire, dans cette réflexivité, une pluralité interne qui freine sa tendance propre à l’unicité.

Or l'identification de l'humanité et de l'espèce humaine produit un fantastique effet d'unicité, 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 avec l'espèce, mais d'ores et déjà, nous pouvons soutenir que la rencontre entre le constat d'un risque « 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 qu’il faut se sentir collectivement responsables de l’avenir que nous produisons ne suffit absolument 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 dans son travail sur le « principe de responsabilité »[[55]](#footnote-55) 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 ».

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 intérieures. 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 de 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 un paradoxe ou dans un clivage.

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 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.

Nous pensons que 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 « paris » cyniques sur l’exploitation de la catastrophe.

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 »[[56]](#footnote-56). 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 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 renouvelable[[57]](#footnote-57).

Toutefois, même en imaginant une main invisible poussant les peuples du monde entier à devenir sobres 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 les gagnants l'emportent sur des perdants) ?

Comment, enfin, admettre que ces 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-mêmes[[58]](#footnote-58) ? 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 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 globalement nuisantes.* Nous devons aussi en tirer des conséquences politiques : c’est bien à l’humanité et non à ses élites –d’affaires 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 d’individus composant le collectif[[59]](#footnote-59) ; celui du passage entre la capacité de jugement et d’autolimitation émergeant collectivement, et celle qui se manifeste dans chaque sujet.

Pour ce faire, nous soumettrons au lecteur le raisonnement suivant :

-Si la nuisance globale est bien l’effet cumulé des actes des sept milliards de personnes que compte l’humanité, il est *impossible* d’obtenir une relation éthique linéaire continue entre le global et l’individuel, car un mal global 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, etc.) On ne peut donc trouver d’appui moral plausible pour « dénoncer » un type de mode de vie organisant les individus en collectif.

-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 autres[[60]](#footnote-60). 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.

-Si l’on refuse l’auto-désignation ou l’élection d’arbitres entre le bien collectif et le bien individuel (à cause du grave danger de former une classe de « juges-guides-manipulateurs de l’humanité »), il n’existe guère qu’une seule solution alternative  : *constituer* politiquement le rapport entre le collège des membres de l’humanité et le fonctionnement pratique de l’espèce humaine à la surface de la planète, de telle façon que ledit collège ne se réunisse pas pour condamner un fonctionnement, mais pour représenter *plusieurs* types de fonctionnement, plusieurs « versions de l’homme ».

Cela implique que nos pratiques ne doivent pas être l’objet d’un examen ou d’un jugement (de la part d’experts ou d’arbitres), mais d’une confrontation avec d’autres, dont la reconnaissance *limiterait de fait* l’extension continue des nôtres.

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 politique[[61]](#footnote-61) 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, en nature, droit d’exister pour soi), mais se contente de découvrir les lignes d’accord et de désaccord entre eux.

-Il s’avère que la nuisance globale est surtout 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 sur autrui. En un sens, ces trois composantes produisent des lignes d’intérêts spécifiques et *non déligitimables*: 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 passions de l’emporter sur autrui, et leurs supports humains : 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 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 supérieur à autrui par la croissance et la puissance mécanique. 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[[62]](#footnote-62) 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 agonicité 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 parvenons 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 le mécanisme automatique de l'efficacité du premier. Mais ceci seulement si chaque position respecte l'autre dans l'ordre d'une conversation, 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 réciproquement[[63]](#footnote-63).

Quant à la population, cet effet démographique brut ne peut prendre aucun sens politique en soi : lorsqu'elle devient un produit de l’Etat et de la détresse de femmes-enfants manipulées, elle peut se tarir ou devenir marée. Pétrie de culture, elle 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 productive – si elle s’inscrit dans la logique propre du chaud monde familier –dont chacun, en dépit des malheurs et crimes familiaux dénoncés par ceux qui usent de la voix publique pour renouveler un triste appel au célibat- voudrait au fond qu’il demeure peuplé de rires d’enfants.

Bref, il n’y a pas tant une «démographie» que la résultante des différents styles sociaux du monde familier. 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.

-Il faut donc transposer l’intrication fatale des passions composant le « mal  humain » sur le plan de contradictions significatives parce que situables symboliquement. Or si le peuplement, la discipline mécanique ou la distinction ne sont ni situables ni critiquables en soi, ils le deviennent lorsqu'ils sont perçus dans le champ d’oppositions formant notre monde humain, c'est-à-dire celui d’une conversation *entre* façons d’être ensemble. 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 ou déduire ce qu’on ne voit pas aux confins[[64]](#footnote-64).

-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 au 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 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, mais bien plutôt de comprendre 1) comment le mal se construit, et 2) quel principe d’organisation lui opposer.

Or, si le mal provient de biens (comme l’envie d’avoir des enfants quand on le peut, comme le désir de comprendre comment solutionner un problème pratique, ou encore comme le besoin d’être reconnu « bon » 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 n'est pas en soi proposée pour répondre directement au « mal » et à ses effets. Elle se constitue comme équilibre « en soi et pour soi », dont la conséquence bénéfique pour limiter les actuelles dérives folles n'est qu'un aspect incident, bien que non fortuit. *C'est parce qu'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 sur la satisfaction collective directe des désirs individuels, que, de fait, la pluralité manifestant cette réflexivité a aussi un effet de « raisonnabilité » 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 orientation fatale) n’est donc pas en soi empirique[[65]](#footnote-65) : elle repose entièrement sur le choix éthique de respecter l’égalité et la liberté de choix de chacun dans le collectif global. Mais elle prend acte du fait que *celles-ci doivent être d'autant plus restaurées que l'humanité se fait menaçante pour la vie et elle-même.*

Nous allons maintenant déployer plus en détail cette problématique générale, en procédant étape par étape.

## 2. L’espèce humaine est-elle « biocidaire » ? [[66]](#footnote-66)

« 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.[[67]](#footnote-67) »

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 toutes les évolutions possibles sur la seule base d’un jeu de quelques codons), et l’extraordinaire emballement de la noosphère, à partir du jeu de quelques phonèmes ?

Mais si le premier est viable par définition, le second vient interférer avec les logiques du premier : le langage dont l’être 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 systématique de la nature comme 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.

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

Mais 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 sérieux[[68]](#footnote-68) : nous pouvons admettre qu'il s'agit d'une espèce non seulement *capable* de détruire toute la vie (en plus d'elle-même), mais *vouée*, dédiée inexorablement à cette destruction. Il serait en effet intellectuellement et moralement admissible de juger qu'une telle espèce doive 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 condamnable[[69]](#footnote-69)).

Notons le caractère immédiatement 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... Et en un sens, 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, amplifiant et 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 religieux[[70]](#footnote-70), et encore moins dans celui d'une bonne nouvelle ou d'une révélation sur la nature de l'espèce. Nous devons nous contenter d'un doute méthodique concernant notre caractère de collectif « absolument mauvais », qui reste cependant l'hypothèse de départ, et une hypothèse qui n'a rien de purement académique ou rhétorique, surtout au regard de l'explosion anthropique actuelle 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 évidemment tentés par le suicide collectif le plus massif, si elles sont utiles pour éviter de localiser la 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 que très 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 politicienne 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 pays[[71]](#footnote-71). Et que dans nombre de cas, le choix est même éliminé : si un chômeur doit accepter un travail 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 agricoles[[72]](#footnote-72).

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 hautement que la chose est bien pire puisque désormais ce sont « les vertus privées qui font les vices publics »[[73]](#footnote-73).

Donc, la question d’une « éthique du souci » prônée par Hans Jonas[[74]](#footnote-74) 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 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 très nettement 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 postmoderne pour la majorité de l’humanité  ; la peur de l’immigration détourne l’attention du problème de la distribution mondiale des 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 stupides et dangereuses (comme la vogue absurde 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 polluante –comme dans la technique visant les schistes bitumineux.

L’effet garanti de la peur est en revanche de contribuer à culpabiliser les personnes, dans le registre le plus 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 damnation[[75]](#footnote-75). 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, je crois, commencer par distinguer l’objet de la morale classique, qui porte sur les choix 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 qu’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 absolument 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 gageure[[76]](#footnote-76).

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 socialisations 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 de ce mal absolu pourrait être décrite adéquatement comme ce 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 symbolique langagier 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.

-Enfin, un épanouissement démographique qui profite de cette puissance et sert de base à une démultiplication des désirs et de leur réalisation. [[77]](#footnote-77)

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

Il ne faut pas chercher ici à introduire une vision lénifiante. Il semble en effet 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 leurrons 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 femme[[78]](#footnote-78).

Si un tel désir se manifestait statistiquement (et nous n’en doutons pas 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 dessous[[79]](#footnote-79). Ce qui implique -tant que les conditions sanitaires et alimentaires la permettent - la poursuite - même lente - de la croissance de la population humaine, le cap des huit milliards étant probablement franchi aux alentours de 2030.

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 simplement comme une nécessité incoercible de l'espèce. Le seul 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 tout de même à plusieurs dizaines d’années lumières (à supposer qu’elles ne soient pas déjà habitées !).

De toute façon, si c'est bien 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 totalement 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.[[80]](#footnote-80))

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 artificielle 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 famille), on ne peut guère *compter* sur une diminution de la pression démographique pour fonder un rapide allègement du poids de la population humaine sur la destinée du monde vivant.

Peut-on, en revanche jouer sur les deux autres facteurs : technologie et imaginaire désirant la reconnaissance du « Je » ? Eh bien, là encore, ne nous leurrons pas : l'impossibilité est apparemment tout aussi nette, bien que moins flagrante que pour la démographie.

En ce qui concerne la technologie, elle est devenue d'une part la condition même de l'échappée future de l'espèce vers le cosmos ou vers l'accès à des ressources inconnues, et 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 constamment ce savoir[[81]](#footnote-81).

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 entrepreneurs internationaux venant utiliser la 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 très bien être l'occasion d'une floraison de techniques « écologiques ». Les constructeurs automobiles savent que s’ils ne fabriquent pas des voitures électriques crédibles, ils ne pourront bientôt 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 démultipliée[[82]](#footnote-82), d’une véritable 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, nous y reviendrons plus loin en profondeur, elle ne fait qu’amplifier jusqu’à l’absurde une tendance logée dans nos instincts sociaux de primates guerriers (sinon tueurs). Nous ne pourrons 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 interpelés par la plus vaste possible des entités sociétales, 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 collectif humain ne peut fonctionner sans se réfracter dans chaque individu, sous peine de perdre sa nécessaire participation 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 et dangereuse en en catégorisant les termes, en les rendant extrêmes, heurtés, cassants, en les confrontant d’une façon d’autant plus brutale qu’elle se croit logique et formelle.

Nous verrons que nous pouvons modérer notre propre culture en apprenant à « jouer » avec les orientations de cette passion : nous pouvons par exemple utiliser son incroyable plasticité, car elle est très 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 proprement hallucinogènes et addictifs comme le jeu d'argent, la consommation, ou encore l'écran d'ordinateur ou de télévision, (et très secondairement le tabac, l'alcool ou les stupéfiants), cette appétence rencontre une limite qui la pousse à se rétablir ailleurs, toujours ailleurs.

La jouissance finit toujours par faire horreur au désir, qui se restaure en la fuyant… vers d’autres jouissances considérées nouvelles ou différentes. Un peu comme l’alcoolique qui découvre un jour que l’eau est délicieuse, on peut très bien imaginer une société gorgée de gadgets, qui s’aperçoive enfin que les plaisirs d’une vie plus simple et plus autonome l’emportent de beaucoup, et méritent d’organiser la résistance culturelle au consumérisme[[83]](#footnote-83).

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. 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 masse de béton possédée, mais plutôt l’autonomie de la maison, l’éolienne 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, sont ceux qui possèdent le moins de voitures, circulent en vélo, et habitent de vieilles demeures (au prix exorbitant) dont ils ont dépavé les cours pour en faire des potagers[[84]](#footnote-84).

Même en faisant la part de la duplicité sociologique de personnes fortunées qui ne peuvent vivre leur rêve bucolique *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 contre le « bobo »). C'est un prémice, 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 de leur liberté[[85]](#footnote-85).*

Il faut ici pleinement assumer la découverte freudiene, 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 a pour *double source* la rage que chacun a ressenti -et 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 le ferait 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 symbolisme), ne saurait déjà penser à des accomodements, à des sanctions mesurées ou « bénignes » . C’est donc 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, 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 la haine puisse être, 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 nature[[86]](#footnote-86).

Elle 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 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 elle-même en son essence 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 et à catégoriser, elle se destine immanquablement 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 parvenir à définir le sujet lui-même de la culture : il y arrive 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 scientificisée, c’est-à-dire rendue à une certaine extrémité, ne peut que supprimer tout résidu d’humanité, et comme le « 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 au désir (« 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.

Il faut enfin 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-, celui du dépassement des variances superficielles. Ainsi, peut-on imaginer que la technobureaucratie, anesthésiant la grande masse par la « juste mesure  sociétale» est bien plus 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 ; de même, est étonante, la variabilité des majorités d’opinions devant des signes infinitésimaux venant prendre la place d’un signifiant majeur[[87]](#footnote-87) de l’engouement amoureux ou de l’obstacle rédhibitoire.

Quant au simple palliatif, au 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 conversationnelle[[88]](#footnote-88). L’avantage est, ici, double : une agonicité « 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.

Même si ces « solutions » 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 durables[[89]](#footnote-89). Nous pouvons du même coup admettre que son rôle dans la nocivité radicale de l’Humain n’est que secondaire et instrumental : elle ne fait qu’ajouter (et surtout entretenir) un peu d’énergie à une orientation qui ne lui doit pas, au fond, son caractère fatal.

Enfin, dans le cas où telle expression de la passion collective mortifère ne pourrait ni se sublimer en se « symbolisant », ni s’adoucir, ni changer d’objet, 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 ultra-libéral, de « l’individu 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 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 démentiels[[90]](#footnote-90).

Bref, 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 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 de besoins comparés non comblés, et une technologie qui semble pouvoir les satisfaire rapidement et sans limite.

## 3. La négation de la pluralité, cause de la catastrophe écologique et humaine

Ce tressage des destinées dans une direction dangereuse pour tous incite à réfléchir non seulement sur la façon dont les trois forces en question (démographie, technique, valeurs) 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 les plus périlleuses[[91]](#footnote-91).

C’est parfaitement évident pour les effondrements de sociétés analysés par Jared Diamond[[92]](#footnote-92) : les Vikings du Groenland sont morts de faim parce qu’ils n’ont pas su, en plusieurs siècles de côtoiement, utiliser les techniques de chasse des Inuit, leurs ennemis absolus ; les élites Mayas ont fait chuter leur 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 aisément 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 conflictualités 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 considérable 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 futures.

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 puérile. Portés depuis le XVIe siècle par la fièvre de 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 café[[93]](#footnote-93).

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 dominante* d’obsession :

-1. La réalisation des premiers grands systèmes techno-industriels intégrés, fondés sur l’application directe de la science, dans ce que Toynbee a 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 certains historiens pensent qu’elles ne font qu’une). Ces conflits –inouïs dans l’Histoire humaine- ont été marqués par *l’acharnement à faire prévaloir l’empire d'un peuple, sous hégémonie monoculturelle* en utilisant 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 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 infantile de la liberté des adultes, et la sourde volonté infantile dans l’adulte de castrer ce dernier au moyen d’une règle unissant tous les enfants par le meurtre symbolique du père. Quelle meilleure image, en effet, d’un monde où la libre sexualité adulte est arasée, que celle d’une machine universelle et asexuée réglant tout sans arbitrage personnel ?

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 »), 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.*

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 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)- c'est bien l'espérance secrète d'une « fin » qui est entretenue dans un renouvellement de la course aux armements.

La panoplie nucléaire, toujours active, bien que rationalisée hors d’une course aux armements absurde, se complète de capacités de destruction biologique qui vise essentiellement l’Homme, mais peut aussi détruire durablement des ressources animales ou végétales sur des échelles gigantesques.

-4. Depuis une trentaine d’années, c’est, indépendamment de toute agressivité guerrière, la vitalité même 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 toute la vie sur Terre. Cette pression démographique excessive est démultipliée par la puissance de nuisance que chaque être humain trouve dans les technologies modernes, et dans sa complète immersion dans un système mondialisé et hiérarchisé hors duquel il ne peut survivre longtemps.

L'idée fixe, unique, autocentrée, qui justifie cette hypercroissance 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 continuel[[94]](#footnote-94), mais qu’il en est une lui-même, programmable dans ses goûts et sa sexualité, dans sa cognition et ses sentiments.

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 irrationnels, entrepreneurs égoïstes, financiers en cavalerie permanente, Etats 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. A l'heure des bilans de crise, il semble d'ailleurs assez inutile de rechercher le bouc émissaire, fût-il le patron se servant une rémunération toujours plus astronomique, ou le spéculateur se libérant de tout scrupule, car c'est bien désormais l'ensemble de la société mondiale qui s'active sur le modèle classique de la « pyramide », perfectionné par Madoff, dans laquelle les entrants paient pour les sortants (et dont « l’expérience » était parfaitement connue de sa banque, J.P. Morgan, la première américaine, et riche de plus d’un siècle de crapuleries de haute voltige).

La « pensée unique », qui est surtout une pratique unifiée et 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 pesudo-Prix Nobel[[95]](#footnote-95) ne suffit pas à nous faire lâcher prise de cette 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 pour autant avoir 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. Dans son affirmation que la science ne touche pas directement à la chose, Kant exprime exactement le contenu de ce détour, mais ce qui eb est souvent retenu est l’inaccessibilité, voire l’inconsistance ou l’irréalité de la « chose même », alors que l’accent est porté plutôt 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. Et c’est ainsi 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 patience en elle-même devient 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.

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 indiscernables (tendance GIEC), soit que nous en niions carrément l’inéluctabilité (tendance Allègre).

Dans les deux cas, 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 en aucun cas 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 technicité comme méthode ; 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 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 semble fondée sur un simple énoncé fascinant : *toujours plus (fort, loin, etc.) jusqu’à ce que la fin nous arrête.[[96]](#footnote-96)* Ce pari sur la quantité (permettant la mesure d’une progression, d’une comparaison de prestige, etc.) est 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, et cela préféré à l’angoisse d’être jugé vivant par un Autre féroce et imaginaire), chacun concourt à la damnation de tous en toute conscience, dans une sorte de folie ludique, pour vivre *ce qui doit nécessairement arriver quand on mise toujours davantage.*

Face à cette spirale, la 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 ne peut plus en finir avec la dette. Il nous faut trouver des limites qui s’imposent. 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 pour autant diminuer la joie de vivre, qui est aussi notre raison d’exister[[97]](#footnote-97).

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*. 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* chacune ce que nous voulons tous ensemble. 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[[98]](#footnote-98).*

A ce propos, il n'est pas inutile de nous attarder sur la réflexion du politologue allemand Gunther Teubner sur l'appétence pour l'approche collective de la catastrophe[[99]](#footnote-99). Dans la tradition luhmanienne, Teubner réfléchit sur ce que peut être une « addiction collective » et isole notamment 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. 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 autodestructives sous-jacentes pour la croissance des flux »). Ainsi de 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 une croissance excessive, proliférante ou « métastatique », autodestructrice. 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 catastrophe[[100]](#footnote-100) permet 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 rappelle le « pessimisme enthousiaste » de Paul Jorion). Se produit 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 très 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 donc lui préférer une réactivité interne au système, une capacité d'autocorrection[[101]](#footnote-101)

Tout ce raisonnement empruntant à l'apparat « systémicien », à la rhétorique ingéniorale plaquée sur le Sociétal me semble malgré tout 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-systémique (celle du chef d'Etat, du capitaine ou de l'opérateur d'une centrale), mais on suppose cette fois cette réflexivité nécessairement « positive sociétalement ». 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 ? Pourquoi ne lui serait-elle pas au contraire consubstantielle ? J'inviterais Teubner à voir le film *l'affaire Farewell* (de Christian Carion), 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 précisément pour 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 tout simplement 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, torturé par 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. Ce qui est visé n'est pas alors un « moment constitutionnel » mais bien l'autodestruction comme but en soi, comme atteinte d’un état de paix complète, plus jamais dérangée par les fantômes.

Or aucun systémisme ne nous dispensera de considérer que l'être 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.

## 4. Une résistance totaliste à la perception des convergences fatales

« 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 XIXe 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

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 stipule au contraire qu’il existe nécessairement (de manière reconnue ou non), plusieurs façons *simultanées* de vivre en tant qu’humain. Cette simultanéité ne se substitue pas à la succession des « modes de production » allant du primitif au futuriste, mais elle admet que certaines façons de vivre sont plus fragiles à maintenir que d’autres et nécessite une entente générale, un « contrat sociétal » pluraliste qui rendre soutenable leur survie légitime. En s’incarnant dans la réalité sociale et économique, la 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.

Pourquoi cette sixième réponse –celle de la pluralité- semble-t-elle si difficile à concevoir aujourd’hui, alors qu’elle paraît littéralement couler de source une fois énoncée ? Pourquoi semblons-nous si réticents à penser la *coexistence* de différences essentielles, et lui préférons-nous systématiquement 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 surtout la continuité de l’exploitation des « damnés » par les « élus ») ?

Nous tenterons plus loin de le comprendre, mais d’ores et déjà, admettons qu’assez étrangement, la *nécessité de la divergence[[102]](#footnote-102)* 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’action[[103]](#footnote-103). En dépit du dévoilement du rôle de la mise en « mode commun »[[104]](#footnote-104) des tendances humaines dans l’évolution désastreuse, il se manifeste constamment une puissante tentation uniformisatrice, à l’occasion même de sa prise de conscience : plus que jamais 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 un paradoxe : 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 cours[[105]](#footnote-105), 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 « 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 qu’elle fait l’amour, l’on parvient 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 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 chrématistique[[106]](#footnote-106). Celle-ci reste ainsi pensée comme 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 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 terme[[107]](#footnote-107). Or une traduction presque 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 programmée[[108]](#footnote-108)), nous 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.

## 5. Alternatives au collapse écologique : une ou plusieurs voies simultanées ?

Certains théoriciens du droit de l’écologisme, comme Bryan G. Norton, ont réfléchi à la notion de pluralité dans la seule optique de limiter les risques de l’action humaine. Deux idées prévalent dans cet effort : celle de limiter les risques en les divisant entre types d’actions très différentes ; celle d’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 lui-même Norton[[109]](#footnote-109), dans les cas où l’acteur ne peut se représenter lui-même dans la négociation (comme une espèce en voie de disparition, ou encore comme 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 de ne pas supprimer, des options importantes et valorisées pour les générations suivantes. »[[110]](#footnote-110)

La question la plus difficile 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 possiblement inexistantes, qu’elles soient futures ou non humaines, et que, par conséquent, l’on risque de constituer un ordre de mandataires qui devront toujours tenter de justifier leur propre légitimité. Par ailleurs, pour reconnaître le bien fondé du propos de Norton, il faut accéder à un « matérialisme évolutionnaire », encore très rarement assumé, parce que la succession indéfinie des générations heurte trop frontalement le paradigme culturel instituant les personnes comme des entités « en soi ».

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

Autrement dit, il n’est pas nécessaire d’inventer un ordre de mandataires travaillant au nom d’instances virtuelles passées ou futures[[111]](#footnote-111), car cet ordre risque, tout comme 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, et le droit qui en découle de disposer librement –et sans interférence sociétale- des vastes territoires vivants qui sont exigés par sa pratique spécifique[[112]](#footnote-112), 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 complexe, circonstanciée, voire indirecte, ou d’une solution qui apparaisse éventuellement carrément « contre-intuitive ».

*Mais l’humanité n’est-elle pas vouée, de par sa masse elle-même, 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 expression[[113]](#footnote-113).

Admettons que l’humanité se soit mise en marche depuis le XVIe 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. On pourrait définir alors 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 laquelle cette conquête du monde par nos appétences directement 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 l’Inde, le Brésil ou la Chine, mais ceux-ci, comme nous désormais, produisent sous-marins nucléaires, TGV et pétroliers géants, mangent les réserves naturelles 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.

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 et constamment abaissée, 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 enchaînements et des dérives 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’un changement peut aggraver les choses) 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 ou de 4x4. Dans la suite, on peut prévoir bien des embardées et des retournements dans le choix des cibles[[114]](#footnote-114), 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 sophistique 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 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 « exterminationiste »[[115]](#footnote-115), laquelle est parfois cachée au fond des fantasmes de la *deep ecology[[116]](#footnote-116)*. Cette « solution» de 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 aussi hyper-technologisme, 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 scientifiques seraient cette fois les maîtres absolus et se donneraient immédiatement une police perfectionnée, apte à assujettir à leur « sagesse » l’humanité résiduelle.

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 »[[117]](#footnote-117), vertueux, élus ou simplement chanceux ou mieux adaptés (au sens darwinien). On pense par exemple qu’après avoir liquidé politiquement telle ou 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 précisément 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 -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 toujours segmentée en groupes, en façons d’être différentes, mettre l’accent sur la liberté sans pour autant 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 certains modes 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 rencontrer et limiter celle des autres, sans forçage autoritaire.

Cette quatrième solution, nous la défendons ici (hélas avec peu d’illusions sur ses chances de succès !). Elle consiste à s’attaquer non à la nature humaine, *mais au mécanisme ordinaire de la culture primaire[[118]](#footnote-118) comme éliminatrice des différences protectrices.* C’est une lutte contre la fascination pour l’Imago multipliée par la tendance des parlers à se figer en langage impérial, fascination unitaire que nous considérons comme le facteur principal de notre *emportement comme espèce.*

## 6. 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[[119]](#footnote-119),* afin de stopper la « convection » des poussées qui le composent. Et puisque la croissance démographique continuera, bien que ralentie[[120]](#footnote-120), il s'agit essentiellement 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 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 émergence des plus forts, mais bien plutôt équilibre progressif 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 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 propos : 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 des *mondes* déjà en eux-mêmes équilibrés, contrebalancés entre leurs diverses pulsions, et donc en lutte délicate et aussi « biogène »[[121]](#footnote-121) que possible contre leurs propres tendances à l’apoptose[[122]](#footnote-122). Mais c’est au moins un début, comme une première division cellulaire, une première esquisse de diversification, après la *prolifération du même* que représente plutôt le modèle de l’Etat-Nation.[[123]](#footnote-123)

Comment donc penser *le découplage* des trois grandes forces convergentes menant l’humanité à sa perte ? 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 appliquée[[124]](#footnote-124). 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 forces[[125]](#footnote-125), 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 du langage humain. Car pour les deux autres, l’expansion populationnelle et la « cognitivité » technique, elles semblent relever de phénomènes naturels qui nous dépassent -bien que nous puissions toujours 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, de fait, entraîne rétroactivement tout le reste. Nous croyons que c'est possible, parce que le désir humain - s'il est indestructible parce que découlant de l’aliénation consubstantielle du langage[[126]](#footnote-126)– a la propriété de *pouvoir se tourner vers des objets différents, voire opposés, même à une échelle de condensation globale, celle qui détermine ce qu’on peut appeler des « modes d’existence ».*

Il faut observer que, si la pensée de la disjonction pluraliste n’est pas encore systématiquement associée à la solution de la crise énergétique et écologique, des prémices en sont sensibles, ici ou là. Ainsi, lorsque le professeur Alain Gras montre 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 consomption – 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 peut sembler nous ramener aux temps alchimiques et aux rêves maçonniques, recèle une vérité incontestable : c’est bien 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 probablement 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 peut se demander 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 nécessairement plus décentralisée. 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)[[127]](#footnote-127), 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 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 familier 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 consomption 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 minorité[[128]](#footnote-128). A leur tour, ceux-ci, en se 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.[[129]](#footnote-129)

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, et des contraintes spécifiques de chaque style[[130]](#footnote-130). 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 modes d’existence qui limitent 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 colonis ation, voila encore un des plus grands incitatifs à multiplier la descendance comme instrument d’agression qui fait défaut.

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, jusqu’à fendre et morceler le « tissu cancéreux » homogène où est saisie celle-ci. C’est là l’objet de notre travail que de montrer que, même 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 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, notamment en la faisant venir de pays lointains où elle ne coûte presque rien. Si l’on estime qu’un seul système, comme 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 »[[131]](#footnote-131) 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 mort en nombre[[132]](#footnote-132)). 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 même 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 des consommateurs des grandes réseaux mondiaux. On est fier d’autre chose, on est capables de sacrifices qui 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, 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.

Bien évidemment, 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 à un système unique, cette divergence ne pouvant pas être ordonnée par les marchés globalisés, qui devraient à la limite s’y plier ou s’y fragmenter[[133]](#footnote-133).*

### La pluralité comme bien en soi.

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 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 saurait se ramener 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 différents[[134]](#footnote-134). Elle ne se réduit pas non plus au simple 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 »[[135]](#footnote-135), il apparaît qu’une « société-monde » ne peut que se constituer sur le constat de la pluralité irréductible des « versions de l’homme ». Et en ce sens, cette « société des versions de l’homme » *n’est pas* une société des nations ou des peuples. 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 en gros de la même manière, au moins dans une coopération organisationnelle « d’enca-drement ». 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 ou encore comme le paysan autarcique[[136]](#footnote-136)).

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 probablement le problème éthique principal auquel sont confrontés les êtres 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 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 ».)

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 pratiquement, mais c’est d’abord une nécessité intérieure, pour permettre aux êtres humains de vivre leur propre nature, qui est essentiellement plurielle (ce qui ne veut pas dire infiniment variée[[137]](#footnote-137)).

Arrêtons-nous à la notion de « monde ». A l’origine du mot, se tient la cassette qui renferme les parures de l’épouse. Par analogie poétique, ce fut ensuite (et en parallèle au grec *cosmos*) ce qui contient le ciel étoilé. Le contenant est donc toujours lié à un contenu qui lui donne valeur. 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 », 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) est en tout cas constamment avérée.

Or il se produit un effet étrange et systématique : le monde devient contenant et support des relations entre êtres humains, de sorte que ce qui ne fait pas sens pour 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 :

1. Il n’existe aucun *monde réel* qui soit perçu et reconnu comme tel par aucune société isolément.
2. *Le monde réel ne peut exister pour les êtres humains que dans la confrontation entre leurs différentes sociétés.* Il existe alors comme « problème » et comme « multimonde ».
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.
4. *Pour pallier ce risque d’hallucination universelle, il est vital que la société mondiale ne devienne pas société-*monde, et que, pour cela, elle ait recours à son échelle au potentiel de pluralité interne que toute culture humaine comporte.

### Le monde commun planétaire sera *multi-mondial* 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 : dans le cadre des logiques culturelles 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 bénéfice 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 choisir le vrai en réduisant le faux) ;

-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 le suicide collectif (seul remède 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 des modes de vie bafoués. Nous optons ici très clairement pour cette dernière. Pour quelques raisons obvies : 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 sagesse[[138]](#footnote-138).

Notre propos n’a donc rien à voir 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 un tout, comme une organisation unique... de la pluralité, ne bousculant les souverainetés actuelles, leurs groupements de puissance ou leurs hiérarchies impériales, que pour découvrir les principes de souveraineté qui doivent affirmer un *antagonisme salvateur.*

Et ce défi n’est pas attaché mécaniquement à l’urgence ou à l’angoisse. Il est intéressant, stimulant, passionnant, positif *en lui-même.* C’est pourquoi, c’est seulement sur ce plan, et non sur celui des « mesures immédiates » que nous avons choisi de travailler et d’apporter notre contribution « d’intellectuel organique »[[139]](#footnote-139).

Voici donc, brossé à grands traits, le propos soutenu ici. Il ne suppose pas d’imaginer l’idéal, mais plutôt de découvrir *comment les intérêts de chacun peuvent, en se maintenant contre les autres, se limiter mutuellement de telle 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. Ce qui peut sembler paradoxal à l'heure des grands appels au consensus et l'unité 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 également 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 porteur, Dieu et la technoscience aidant, mais il réside dans la reconnaissance de la limitation réciproque des maux portés par chacune de nos façons de nous organiser.*

Bien sûr, 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 que, dans certains moments de l’Histoire, les réalités de base peuvent changer si vite que les utopies pourraient être appelées à la barre bien plus rapidement qu’on ne saurait l’imaginer !

# II. Démocratie et pluralité sont-elles synonymes ?

Le fil tenu ici, c’est que si la catastrophe humaine est étroitement associée à notre tendance à « d’agir comme un seul homme », en dynamisant ainsi nos passions particulières canalisées vers une possible destinée fatale de l’espèce, c’est nécessairement dans l’organisation *pluraliste* que se trouve la clef de comportements plus prudents et moins dangereux.

Mais pour nous engager sérieusement dans la discussion sur la pluralité, il est d’abord indispensable d’en passer par l’évaluation des formes qui, aujourd’hui comme hier, *sont réputées pouvoir réaliser historiquement cette pluralité*.

Or il existe déjà, dans les sociétés les plus modernes, des acceptions légitimes de la pluralité, ou de l’antagonisme régulé, *telle ce qu’on appelle la démocratie*. Celle-ci est de plus en plus critiquée, mais étrangement, *elle ne l’est guère pour le fait qu’elle diverge de plus en plus de la pluralité*[[140]](#footnote-140). Cet effet de dualité (entre *démocratie et pluralité*) nous aidera à mieux poser l’idée de cette dernière. De même, l’économie[[141]](#footnote-141) et la culture dites libérales prétendent-elles ajuster les ressources à la diversité infinie des désirs. Là encore, nous verrons que *diversité et pluralité* ne sont pas du tout la même chose. Du même coup, la démocratie et le marché nous apparaitront comme des pierres d’attente, tandis que la pluralité se dégagera comme ensemble de questions.

## 1. La démocratie diverge de la pluralité.

On observe que le terme « démocratie » tend à ne plus pouvoir être employé en soi, sans complément qui en précise le contenu réel. Qu’elle soit « technologique », ou « cosmopolite », la démocratie doit désormais rendre des comptes. A défaut de « directe », elle devrait être « participative », ce qui est désormais mieux porté que « populaire », voire « sociale ». La « démocratie de marché » (ou *market* democracy), quant à elle, s’oppose aux qualificatifs précédents à partir du postulat libéral comme conception de la société. Elle ne va pas sans problèmes, lorsque, comme le décrit Amy Chua dans un livre impressionnant[[142]](#footnote-142), la liberté du marché revient à privilégier des minorités commerçantes et à accentuer les disparités ethniques, envenimant considérablement le climat social dans un grand nombre de pays où « bourgeoisies compradores » et « démocratie de marché » sont synonymes.

Il vient un moment où les arguties sur la démocratie deviennent spécieuses, car ceux qui se battent pour en défendre la forme sont ceux-là même qui la détruisent de l’intérieur, dans son tissu culturel vivant, contribuant à fabriquer une société-masse, une société-monde, dans laquelle la norme est celle du labeur et de la discipline, et où tout écart significatif à la norme est devenu simplement impossible[[143]](#footnote-143).

### Les difficultés de la démocratie dans une multitude unique, nécessairement unitaire

« Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive, en quelque sorte, sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. »[[144]](#footnote-144)

Cette citation fameuse de Jean Jacques est reprise par Marx à la fin de son article de 1843 sur « La question juive » et dénote bien la filiation « communiste » entre les deux philosophes. Pour l’un comme pour l’autre, en effet, l’émancipation humaine doit *dépasser* l’émancipation politique d’une humanité « bourgeoise », arrêtée au respect des particularités et propriétés (religieuses ou éonomiques). Nous y voyons, nous, *une fascination pour la précipitation communautariste unitaire,* dont l’illusion s’aggrave du renvoi de l’Homme « réel » à une étape « égoïste » de l’Histoire, fût-elle étendue par Rousseau au bon sauvage considéré comme « un tout parfait ».

Or l’Homme «réel », c’est-à-dire ambigu, n’est ni égoïste ni communautaire en soi, encore moins un « tout parfait », et s’il tend souvent à compter sur ses « forces propres », c’est-à-dire en général sur des solidarités de proximité (plutôt que sur un isolement individuel qui n’a jamais existé, pas même dans l’imaginaire rousseauiste, souvent moins naïf et robinsonesque qu’on ne le suppose), ce n’est pas pour demeurer « physique » et récuser la « morale ». C’est parce qu’il redoute que le « plus grand Tout » auquel il va se livrer recèle des pièges autrement plus mortels qu’une « existence partielle ». Comme l’évoque Marx lui-même, l’Homme  « serpente » entre les écueils et cherche des constitutions protectrices. Il use du sacré quand celui-ci fige les puissances dangereuses. Lorsque la religion protège moins qu’elle n’asservit et n’isole, la laïcité semble meilleure à prendre. Quand celle-ci ne protège plus contre l’argent à la fois concentré et universalisé, nous cherchons autre chose.

Pourtant, ce que ne disent ni Rousseau ni Marx, dont le non-dit vaut probablement pour une conviction intime et inconsciente, c’est que même lorsque des équilibres entre entités ont pu se trouver et se stabiliser laborieusement, l’Homme n’a de cesse de les détruire pour s’engager vers une unité supérieure, porté irrésistiblement par sa passion pour la totalisation de soi-même *via* son miroir collectif. Car s’il hésite à devenir la partie d’un Tout supérieur, il ne faut pas oublier qu’il se transpose lui-même au niveau de cette totalité planétaire, dans laquelle il croit *retrouver* la « perfection » qui lui manque désormais (ou depuis toujours) au plan local. Pour le dire autrement : le genre humain est saisi dans un mouvement contradictoire de répulsion et de fascination vis-à-vis de la totalisation qui, en effet, lui promet de devenir « sa vie et son être », selon la formule si étonnante de Rousseau, tout en le rabaissant lui-même à en être une minuscule « partie ».

Ce qui n’est pas vu par nos deux philosophes eux-mêmes fascinés par le communisme, c’est que le sujet gagne tellement à participer à la surpuissance collective, qu’il peut abandonner sans hésitation et avec amour son « indépendance ». Cela, du moins, tant qu’en lui, ne fait pas retour comme symptôme l’horreur de se réveiller organe interne ou cellule d’une Gaïa…[[145]](#footnote-145)

La question du « propre », de la propriété est donc au cœur du passage à l’état sociétal, que celui-ci soit déterminé –depuis des dizaines de millénaires- sur des petites échelles ou qu’il se déploie dans toute sa majesté mondiale, insistant dès lors avec une force démesurée.

A ce niveau d’universalité, rechercher un principe général de contrôle voire d’abolition des propriétés reviendrait précisément à en transférer le privilège au Tout, ce qui est surhumain, donc inhumain.

La difficulté résiderait plutôt, pour continuer l’œuvre innombrable des hommes non pas pervers mais « fluctuants », pleins de doute devant les assertions miraculeuses de tout contrat social, dans les modes de *séparation* entre biens privés et biens communs, et plus précisément parmi les biens privés, entre ceux qui relèvent de la vie, et ceux qui relèvent de l’organisation de la vie.

Si l’on admettait par exemple que la propriété des biens d’usage personnel et familier ne pouvait être aliénée dans des biens collectifs (du type entreprise ou « share holding »), nous rembarrerions la puissance de l’argent, « l’égoïsme de l’industrie » comme dit Marx » sans nier pour autant la propriété comme principe de respect mutuel. Serait-ce préserver l’égoïsme comme nature humaine ? Non. Ce serait plutôt faire preuve du discernement nécessaire entre les formes de solidarité humaine : la solidarité du Familier implique la propriété ; celle de la Nature implique le communisme absolu ; celle de la technobureaucratie (forme universalisée de l’industrie) exige un droit intermédiaire, celui de l’investissement comme aliénation volontaire, de même que le soutien d’une communauté culturelle. Etc.

Tout le problème est de *diviser* le droit des personnes de telle manière que l’aliénation volontaire ne dépasse pas une fraction raisonnable de sa propriété (et notamment celle de sa force de travail). Ajoutons sur ce point que l’intéressante réflexion de Bernard Friot distinguant « propriété d’usage » (à préserver) et « propriété lucrative » (à interdire) ne suffit pas, puisque, par exemple, la « propriété d’Etat » peut ne correspondre ni à l’une ni à l’autre. La distinction met le doigt cependant sur un problème : « l’usage » ne doit-il pas être réservé à l’utilisation personnelle ou familière ?

Cette petite méditation sur le droit de propriété est à mettre directement en rapport avec la question de la démocratie à l’âge planétaire : cette dernière, marquée par le nombre immense et l’unicité de la culture-monde, induit, en effet, deux impacts immédiats sur la pluralité, autrefois atteinte ou maintenue grâce à la multiplicité des sociétés et à leur division interne :

-elle s’impose comme spontanément « communale » du fait du gigantisme des infrastructures de liaison (même si la forme en est privée, comme Google ou Intel, ou publique comme le statut des parcs nationaux)[[146]](#footnote-146) ;

-elle relativise –ou néglige- de plus en plus le droit effectif d’appropriation d’une portion congrue de la nature par chacun : des lois d’expropriation aux expropriations de fait par l’endettement général, ou tout simplement l’inaccessibilité des biens sociaux aux petites entités, cette giga-société devient inéluctablement, parce qu’elle se veut hyper-démocratique et ne peut être autre chose, le moyen d’une aliénation totale des personnes et des solidarités interpersonnelles.

Sans attendre la réalisation effective de cette monstruosité, de nombreux conflits et problèmes surgissant entre les différentes acceptions de la démocratie nous semblent être aujourd'hui synthétisés par deux difficultés majeures, liées entre elles  : d'une part, la très grand nombre de membres du peuple à l'échelle mondiale comme aux niveaux nationaux, et même dans le cas de pays vieillissants; d'autre part, l'unicité planétaire potentielle dudit peuple et sa coïncidence potentielle avec l'humanité comme collège des humains vivants et comme présent de l'espèce.

Il ne date pas d'aujourd'hui que le nombre soit à la fois une condition et un obstacle à la démocratie. Si l'on est d'accord avec Jean Baechler pour faire de celle-ci un « régime anthropologique », une tendance immémoriale à associer liberté et égalité entre hommes[[147]](#footnote-147), alors la démocratie historique née dans la Grèce des cités antiques reflète déjà cette contradiction : pour assurer la liberté de trente mille citoyens athéniens au Ve siècle, ne faut-il pas cent trente mille esclaves et quelques dizaines de milliers d'étrangers non citoyens ?[[148]](#footnote-148)

A ce prix, il y a encore de la démocratie directe à la fois délibérative et exécutive (participative dirait-on aujourd'hui). Mais pour des nombres supérieurs d'un facteur 10, on entre déjà – au moins en Occident romain jusqu'aux temps modernes - dans la spécialisation pérennisée de l'exécutif et la représentation indirecte et démultipliée du peuple.

Ces deux aspects se renforcent encore avec les millions et dizaines de millions d'habitants des Etats-Nations modernes au XIXe siècle, mais semblent compensés par une organisation plus fine et plus fiable des votes, de la représentativité et des relations entre organes délibératifs et exécutifs. La science politique comme technique a grandement progressé (avant même d'exister académiquement).

La question devient alors : jusqu'à quel point ces compensations (aujourd'hui poussées à l'extrême par les raffinements du calcul et les moyens de communication électronique) peuvent-elles fonctionner pour assurer une cohérence minimale de la notion de « démocratie » entre égalité, participation et liberté ?

Admettons (avec Karl Popper) que la démocratie soit la moins pire des organisations politiques de masse, et qu'en *respectant* la majorité, elle protège aussi la liberté (au sens aristotélicien), jusqu'à quel point peut-on fonder *un peuple sur une population* atteignant des centaines de millions voire des milliards d'habitants ? La démocratie comme gouvernement du plus grand nombre peut-elle encore fonctionner lorsque ledit nombre atteint des chiffres astronomiques ? Que peut vouloir dire une démocratie planétaire à huit milliards de citoyens en 2030 ?

Le caractère étrange et peut-être paradoxal d’une telle visée ne semble pas gêner ceux qui, totalement immergés dans la situation actuelle et en bout d’argumentation, en reviennent au miracle républicain comme s’il pouvait s’étendre à l’infini. Ainsi, les spécialistes, militants sans réserve de la mondialisation, (définie comme interconnectivité accrue dans tous les domaines[[149]](#footnote-149)) tentent-ils de montrer que celle-ci est un bien en soi[[150]](#footnote-150), à condition qu’elle donne lieu à une forme de gouvernance démocratique et cosmopolite, adaptée comme le dit Joseph Stiglitz à « notre communauté globale »[[151]](#footnote-151).

Les échecs du système international en tant que fiction démocratique sont patents[[152]](#footnote-152), ce qui n’empêche pas les meilleurs penseurs du problème d’en appeler à la formation d’un droit mondial, *comme si c’était seulement un déficit de loi et de démocratie qui était en cause*[[153]](#footnote-153). Et de fait, la médiatisation générale des opinions les plus spontanées à propos d’événements mondiaux (Tweeter, facebook, etc.), l’intervention de réseaux de capture d’informations confidentielles, la montée des clubs intergouvernementaux ou des « G » sur le devant de la scène mondiale, en concurrence « déloyale » avec les institutions issues des Nations Unies (elles-mêmes contestables et contestées), favorise davantage une conception de l'influence et de la pression que le droit.

Mais, s’il est clair que la faiblesse des lois entre Etats souverains permet une dose de désordre et donc de violences, il n’est pas sûr qu’ordonner le monde dans ce qu’il faudrait bien nommer un Etat mondial (quand bien même il serait établi sur la meilleure constitution démocratique imaginable) permettrait de produire une société humaine supportable.

Nous distinguerons ici deux types de problèmes qui sont tous de l'ordre d'une « physique sociale » :

-l'augmentation très grande de la population de citoyens sur la Terre,

-et son unicité de moins en moins contestée ou « trouée », au terme de la mondialisation.

Mais nous verrons que la déformation aux extrêmes du « matériau » de la démocratie par ces deux effets nous confronte aussi à la question de la pertinence de ses principes, même à des échelles plus réduites.

Quant à l'unicité de la société humaine planétaire en formation, elle soulève en tout premier lieu le problème d'une absolutisation de la souveraineté[[154]](#footnote-154) et de sa réorientation au seul détriment des sujets qui la soutiennent et la légitiment.

Cela fait fort longtemps que les intellectuels mettent en cause la souveraineté des Etats dans la conflictualité sanglante[[155]](#footnote-155). Mais, dès lors que l’on parle d’avenir et de « gouvernance mondiale », la question de la souveraineté absolue d’un Etat-monde *n’est pas abordée[[156]](#footnote-156).* Comme s’il devait –en tenant compte des droits des peuples-, être automatiquement démocratique, et surtout comme si la démocratie pouvait suffire à empêcher les effets négatifs de la souveraineté absolue, c'est-à-dire d'une souveraineté complètement tournée vers ses propres membres, et non plus vers d'autres Etats, ceux-ci ayant été englobés dans l'Etat-monde. Comme si, également, peu importait le nombre de personnes assujetties à la loi unique ; comme si au fond, la fiction galactique de Starwars, comportant des millions de planètes peuplées, pouvait réellement, à terme, devenir consistante. L’évidente pulsion « unitariste » *illimitée* qui anime ces rêves enfantins aussi bien que des projets plus sérieux de fédération mondiale n’est strictement jamais interrogée.

Un problème considéré crucial par les traditions philosophique, économique et politique doit être reposé ici, dans l’analyse critique du potentiel démocratique : celui de l’inégalité parmi les hommes, liée à l’inévitable mais variable *stratification sociale.*

Il n'est pas question de nier qu'une forte atténuation des inégalités soit une condition *sine qua non* -et reconnue depuis fort longtemps- pour qu'une démocratie consistante puisse exister. Mais nous pouvons au moins proposer ici de soutenir, dans des débats spécifiques visant les auteurs encore marqués par la nostalgie du marxisme de militantisme (de Toni Negri à Slavoj Zizek), que la question de l’inégalité intérieure à un choix de société, et celle l’injustice faite à telle ou telle catégorie partie-prenante, ne peuvent être adéquatement résolues que dans le cadre d’un *pacte de respect réciproque entre types de société*. C'est seulement parce que des sociétés montrent l'exemple d'une réussite liée à une plus grande égalité de leurs membres que d'autres peuvent se rallier à ce modèle, *mais cela vaut surtout* si chacune de ces sociétés représente elle-même un type d'organisation qui demande à être reconnu par les autres.

Par exemple, il est clair que l'inégalité entre classes fut contenue davantage aux Etats-Unis et en Europe occidentale pendant la période de la guerre froide, conduite au nom d'une différence radicale entre conceptions de la société, que dans l'âge du libéralisme intégral, qui inaugura la plus rapide et profonde dérive inégalitaire depuis des décennies.

Encore cet exemple flagrant ne porte-t-il que sur une différence dans la propriété nominale des moyens de production et d'échange en société industrielle, et pas sur des alternatives plus profondes. Mais un constat encore plus probant peut être fait : la possibilité de simple survie pour les premières nations comme peuples vivant encore de chasse et de cueillette n'a été acquise que lorsque l'anthropologie culturelle moderne a été en mesure d'imposer au monde politique l'idée d'une légitimité de ce mode de vie, en excluant toute idée de « primitivisme ». Pour le dire autrement : c'est seulement quand l'opinion courante a pu admettre que le mode d'existence, de production et de propriété des Indiens ou des Inuits peut entrer dans une comparaison *où il vaut en droit celui des sociétés « modernes »*, que les peuples réels ont pu commencer concrètement à se défendre (bien que douloureusement et très irrégulièrement face à des assassinats collectifs encore fréquents).

La grande erreur du marxisme militant, après celle de tous les populismes et tribunicismes, a consisté à penser qu’en niant l’importance décisive de la tension *entre* formes de vie sociale (considérées définitivement séparées puis successivement inhumées par l’évolution historique) pour affirmer seulement les tensions *intra-sociétales*, on disposerait d’un bon modèle pour résoudre l’injustice sociale.

Or c’est probablement impossible : à partir du moment où l’on nie une tension fondamentale, dans une visée au fond toujours au service de la totalisation sociétale, on s’interdit d’exprimer et de penser ce qui fait l’essence même d’un pacte : à savoir l’irréductibilité de l’Autre. Pour le dire aussi simplement que possible : ce n’est pas de la dictature du prolétariat ou de toute autre mouture de l’égalitarisme interne (fût-il multitudinaire) que proviendra le modèle de la paix anthropologique, (ou ce que Baechler appelle «*l'Etat* stationnaire ») mais à l’inverse, c’est à partir du paradigme de celle-ci, à savoir *d’une rencontre négociée et équilibrée entre « versions de l’homme »* que peut s’inventer un modèle durable et stable de critique de l’inégalité. Marx n’était pas léniniste mais il raillait néanmoins la démocratie comme formelle, ce qui le conduisait à un relativisme historique dont même le très démocrate Jürgen Habermas n’a pu se débarrasser complètement, puisqu’il reporte la dictature de la classe salvatrice sur la dictature salvatrice de la procédure communicationnelle, nouvelle maîtresse absolue.

Or, transparaît dans toute pensée de la suppression d’une classe par une autre, ou dans celle de la domination universelle d’un ordre, *l’ignorance de ce qui ne peut pas être absorbé ou supprimé, en soi-même comme dans le collectif humain.* Et sans cette intuition de base, comment traiter correctement de l’injustice entre les composantes d’un même système ?

Il est possible d'aller plus loin : la seule déformation unitariste, « numériste » et égalitariste de la démocratie (policière, dirait Jacques Rancière) n'est pas seule à entraîner finalement celle-ci dans l'oppressivité. L'organisation la plus diversifiée et la plus équilibrée, la mieux fondée sur des principes extérieurs de contrôle peut aussi y conduire, que ses agents soient ou non sincèrement démocrates.

On peut, bien sûr, objecter que depuis Montesquieu (et son principe de distribution des pouvoirs) ou Locke (et la subordination de l'exécutif au législatif), depuis les théoriciens américains de la constitution, et davantage encore depuis les théories modernes de l'alternance ou de la subsidiarité, la machine étatique est construite de façon à ne pas pouvoir (sauf accident minime) opprimer le peuple qui en est l'unique finalité, et cela quelque soit sa taille.

Mais cette objection est de moins en moins solide : parce qu'il s'agit en premier lieu pour ces penseurs d'effets mécaniques, de jeux de forces qui s'annulent, et que cette dimension de physique mécanique s'accroît automatiquement du fait de l'organicité gestionnaire dynamisée, « synergisée » par la composition du grand nombre et de la souveraineté absolue.

Il est en effet clair que l'absence -ou l'affaiblissement- des dérives arbitraires imposées par l'antagonisme entre souverainetés laisse la place libre pour la domination sans partage de la rationalité bureaucratique, seule tenue pour capable de parachever le programme démocratique. C'est paradoxalement parce que l'Etat devient parfaitement légitime comme simple relais d'une autorité de l'humanité sur elle-même qu'il devient aussi une mécanique dans laquelle toutes les divisions, tous les contre-pouvoirs, toutes les institutions de contrôle sont en fin de compte des *organes,* et cela d'autant plus que le grand nombre oblige à gérer les populations selon des schémas, des grilles de calcul et des procédures d'application universelle.

Par ailleurs, qu'il y ait unicité ou non de la souveraineté du peuple, le très grand nombre *en lui-même,* et aussi son augmentation, semblent à l'origine de phénomènes tendanciellement et inexorablement destructeurs de la démocratie.

1. Ils rendent difficile l'existence de fortes minorités qui sont « arasées » dans leurs différences et leurs besoins spécifiques, sous peine de représenter des forces de dissociation. Le fait minoritaire –respecté officiellement et dans le présent- se trouve à la longue fragmenté et « pulvérisé », tandis que la pluralité des grands partis s'amoindrit, jusqu'à n'être que des organes complémentaires fonctionnels du système, *via* la classe politique comme nouvelle aristocratie.

Ainsi, les systèmes démocratiques actuels ne permettent-ils déjà plus l'expression de la singularité ou même de la particularité des personnes et des groupes, puisqu’ils simplifient les sentiments reconnus, construisent, rassemblent et condensent les opinions. Ils freinent au maximum l’expression des petites minorités (comme par le système des signatures d’élus pour le droit à se présenter à la présidentielle en France), dévaluent la parole et les valeurs de tout individu un peu original, et finalement, *via* les grandes organisations politiciennes, réduisent la vie politique à des oppositions massives et creuses : démocrate/républicain, gauche/droite, etc.

La critique de l’opposition majorité/minorité est désormais classique (par exemple chez Pierre Rosanvallon) parce qu’au-delà d’un mécanisme qui permet la gouvernance et son alternance, elle est surtout une représentation niant la pluralité de composantes qui ne sauraient pourtant « moins exister » quand leur antagonique est au pouvoir.

Il existe, par suite, un problème insoluble dans les seuls termes de la démocratie accouplée au nombre : plus le langage institutionnel devient commun à de grandes populations, et plus les cultures de celles-ci, capturées par les représentations de convention utiles et partageables, tendent à appauvrir leurs oppositions signifiantes. Plus elles s’appauvrissent et moins les individus sont capables ou désireux de s’investir dans des créations collectives, d’imaginer des problématiques qui se dégagent des grands questionnements canalisés par l’universalité qui s’impose. Le seul fait de se savoir appartenir à une sous-communauté de la communauté mondiale sans points de comparaison déclasse immanquablement les imaginaires issus des perceptions de l’altérité.

Il faut d’ailleurs noter que ce qui reste d'une opposition formalisée d'opinions abstraites fonctionne de façon que la vérité partielle de l’un des partis *se trouve logée chez l’autre.* Ainsi, la liberté, prônée à droite, ne prend de vraie valeur que si elle l’est pour les humbles et non pas seulement pour les gens d’affaires, tandis que la justice sociale - revendiquée à gauche - n’a de sens que si, loin de toute oppression bureaucratique nivelante, elle permet aux individus de libérer leurs capacités d’action (valeur de droite), etc. Autrement dit, la dualité politique consubstantielle des actuelles démocraties de marché *n’est qu’un unitarisme déguisé,* et la fameuse alternance, un simple retournement du « même »[[157]](#footnote-157).

Nous sommes tellement plongés dans l’habitude de nous reconnaître en masse dans la mise en scène bi- ou tri-partisane (un peu comme nous sommes habitués à nous reconnaître dans le système –pourtant plus complexe- des listes de prénoms ou des patronymes) que nous devenons incapables de concevoir à quel point cette réduction symbolique confine à l’absurde, sauf du point de vue du gardiennage des peuples.

Ne voyons-nous pas qu’à l’évidence il n’existe aucune « idée de droite », « du centre » ou « de gauche », parce que ces catégories *précèdent* tout contenu attribué à leur nécessaire opposition ? *Il faut* qu’il y ait de l’opposition pour qu’il y ait de la « démocratie » dans une population de grand nombre : *donc* il faut qu’il y ait des contenus aux opinions. *Donc,* on va former celles-ci de manière à ce qu’elles semblent *faire sens les unes en fonction des autres,* et les *think tanks* supposés éclairer les décisionnaires (Fondapol à droite, Copernic à gauche, par exemple) ne font que compléter le dispositif, et plutôt en aval qu’en amont, d’ailleurs ! Si le problème n’était pas de faire *fonctionner* ensemble une vaste entité, mais bien plutôt de discuter des formes de coexistence entre façons de vivre différentes, les opinions auraient une toute autre consistance, et surtout une autre intelligence.

Pour ne donner qu’un exemple, dans une « démocratie », il peut être question de savoir quel prélèvement de ressources communes l’on opère pour subvenir aux besoins des « sans emploi », et la discussion risque de devenir interminable entre la position impliquant plus de « solidarité » et celle qui soutient « l’initiative ». Or, il est clair qu’en dehors de circonstances très précises où la barre doit être poussée dans un sens ou dans l’autre selon les effets nécessaires attendus par la macro-économie, cette alternative relève de l’obnubilation du Capitaine Haddock hésitant à dormir la barbe sous –ou sur- le drap. Elle n’a aucun intérêt en soi et ne correspond à aucun intérêt de groupes ou de classes déterminés, puisque *tous sont au fond –et à terme- intéressés à la création d’emplois, à la continuité des solidarités et à la limitation des dettes privées ou publiques.* La conséquence d’une telle obnubilation récurrente dans la thématique politique revient à isoler comme position « d’opinion » un *petit moment de la gestion*, exactement comme si l’on devait distinguer comme des essences absolument distinctes les états cérébraux d’un piéton quand il avance la jambe droite puis la gauche, ou ceux du conducteur sur les méandres d’une route de montagne quand il décide d’aller à droite, à gauche ou tout droit !

La stupidité parfaite de l’adhésion préconisée à une seule de ces directions (puisque ces états sont successivement -tous nécessaires pour ne pas finir dans le décor-) devient pourtant –sous le terme « d’alternance » entre de bien vagues principes la référence suprême en matière de vertu démocratique[[158]](#footnote-158). Pourquoi ? Comment en venons-nous à vénérer sous le nom « d’opinion », ce qui ressemble fort à une sorte d’impuissance aphasique, un genre d’hémiplégie ?

La réponse est simple : une fois édictée comme un principe infrangible l’appartenance à une totalité organique (expression plus précise que « contrat social »), il est tout simplement impossible de se diviser sur des sujets importants, sérieux ou pertinents, qui sont tous des menaces pour la « société bien ordonnée ». Nous sommes donc obligés de « faire semblant » de nous diviser pour faire croire dans la réalité de notre état de sujets politiques souverains. C’est la logique de ce « semblant » qui nous pousse irrémédiablement (n’en déplaise à Rousseau) à choisir comme objet de dispute précisément ce qui ne peut *jamais* devenir cause de divergence profonde : et ici l’assertion de Pierre Bourdieu sur *la non-consistance de l’opinion* prend tout son sens. Or quelle meilleure garantie pour un tel *objectif d’insignifiance* que de choisir un principe de positionnement *proprement impossible* ? Ce qui est exactement le cas du découpage de moments infinitésimaux de l’action, occasions minimales de tout reproche possible (coutumier dans la dispute conjugale, par exemple).

La duplicité de cette absurdité consentie et revendiquée n’est pas critiquable tant que nous tolérons le principe d’appartenance à une vaste entité supposée politiquement homogène par devoir éthique : tous égaux en droits et en devoirs. On peut d’ailleurs soutenir que le seul choix véritable est le maintien de cette entité –l’option en faveur d’une dictature ouverte revenant à son suicide-, et que la duplicité sur le non-sens des positions a pour contrepartie souterraine une grande habileté pour trouver la voie la plus sûre de ce maintien.

Mais que la fiction collective commence à faiblir, et nous sommes alors ramenés, le temps d’un douloureux dessillement, à une tout autre acception de « l’opinion » : celle qui consiste à « savoir comment nous voulons vivre  ensemble » au sein d’une rencontre intercommunautaire et intersociétale inévitable. Et pour reprendre le fil du thème de « l’emploi », nous sommes alors obligés de nous demander si « l’employabilité » est bien une « valeur » que nous partageons, puisque celle-ci dessine immédiatement un *système d’emplois*, et donc une société *d’utilisation* des hommes dans des places déterminées par une logique qui leur échappe. Pour le dire crûment, il est bien possible que dans une société fondée ou refondée sur un principe d’autonomie, « l’employabilité » *disparaisse tout simplement comme valeur.*

Cependant, tant que nous n’avons pas soulevé cette grave question, nous nous condamnons à voir errer nos jeunes générations en *attente* d’emploi, cette attente même les condamnant à ne pas se penser comme sujets de leur propre société, et encore moins en auteurs de la négociation des rapports entre celle-ci et d’autres entités.

En fin de compte, la tendance au grand nombre affaiblit ou anéantit la portée et la capacité de propagation d'idées ou de mouvements réellement réformistes, de sorte qu'un peuple trop vaste *ne peut plus ni se changer lui-même si changer ses gouvernants*, ou, en tout cas, le système mécanisé des partis d'où émergent ceux-ci.

Comment, dès lors, peut-on se figurer que l’on pourrait faire fonctionner le monde entier au nom d’une unique « majorité », sans bafouer les aspirations de « minorités » comptant elles-mêmes des dizaines de millions de membres ? Sur quelle tradition morale (selon Popper, encore, longtemps après Locke) pourrait-on compter pour contrebalancer la tendance de la majorité à l'excès de puissance au détriment de ces minorités, nécessairement plus nombreuses et plus radicalement différentes les unes des autres que dans un cadre national ? Comment admettre qu’une seule orientation politique ou morale puisse prévaloir à une telle échelle, puis alterner en douceur avec son contraire, alors qu’on voit déjà la défaillance de cette logique au niveau des nations, et même des plus petites nations, où la succession d’orientations autoritaires et ultralibérales correspond à une suite de désastres, plutôt qu’à une suite de corrections ?

1. Plus on s'élève dans le nombre et l'unicité, et plus le « maillage » de base se resserre, plus la position de chacun subit l'influence de la part de celles qui sont déjà agrégées. Dès lors, le pur principe d’égalité, qui  ne suffit certainement jamais à définir une démocratie réelle, (puisqu’on peut imaginer une dictature collective parfaitement égalitaire ou presque, et coupant la tête de tous ceux qui prétendraient s’ériger au dessus de la masse) devient une puissance irrésistible. La moindre tentative de se distinguer, de s'écarter ou de s'élever rencontre une pression à comparer à celle de la colonne d'eau sur un fond marin de plus en plus profond, chaque molécule d'eau ayant pourtant un poids équivalent aux autres.

Que vaudrait un tel égalitarisme « par le bas » ? Guère autre chose qu’un enfer, même si c’est celui que s’acharnent souvent à produire ensemble des compatriotes, des camarades ou des collègues jaloux ou simplement rancuniers –si bien décrits par Zinoviev dans « les hauteurs béantes »[[159]](#footnote-159), pour expliquer l’autodestruction du communisme soviétique - , *préférant toujours la prison pour tous à la liberté pour autrui*[[160]](#footnote-160).

Faut-il donc renoncer définitivement à une idée claire de la démocratie, et se contenter d’un certain niveau d’apparence, fustigeant à la marge les régimes qui ne jouent pas le jeu ou sont de trop franches caricatures ? Faut-il finalement accepter qu’on appelle démocraties des constructions institutionnelles qui, chaque année, mettent davantage leur population sous surveillance et sous orientation automatique, secrètent chez tous un réflexe d’autocensure, et tolèrent de moins en moins les actes et les façons d’être qui contestent leur absolue légitimité à régenter la vie quotidienne et l’intimité de tous leurs citoyens ?

3. Le grand nombre accroît le « feuilletage » ou la stratification de couches du peuple entre la décision et l'action d'une part, la discipline passive d'autre part, même consentie. Il rend inévitable une hiérarchie de plus en plus verticale et réticulée, dont le caractère d'appareil énorme et solide la rend toujours davantage insensible aux variations -même résiduelles- de l'opinion du peuple. Il produit inévitablement une « classe politique » issue d’une « représentation » de moins en moins consistante, et qui devient l’une des composantes les plus stables de la classe exploiteuse, ne cherchant qu’à se reproduire en elle-même au détriment de choix directement décidés, ce qui devient trop difficile et surtout trop dangereux.

Pourtant, seules la *relative homogénéité sociale du peuple*  (traitée depuis Solon qui craignait l'asservissement des citoyens appauvris et clientélisés) et *la proximité des élites et du peuple,* voire de leur étroite interpénétration, garantissent que ne se forme pas une aristocratie durable, tôt ou tard de droit divin.

Or sur ces deux types distincts de problèmes, l’échelle importe de fait de manière homologue :

-Plus la taille d'une société s'accroît et plus celle de sa classe appauvrie, souvent concentrée géographiquement, atteint une densité capable de briser la continuité du tissu social (ce qui n'est pas nécessairement contradictoire avec les défauts issus de l'égalitarisme, et peut même se cumuler avec eux, par exemple dans le cas d'une paupérisation générale des classes moyennes).

-Plus s'élève l'échelle des entités politiques souveraines, et moins fonctionne bien une démocratie réelle. L'interminable construction européenne montre la difficulté de *constituer* à une échelle supérieure des peuples déjà organisés à d'autres niveaux. La transposition nationale de directives est le résultat d'un processus juridico-bureaucratique qui assujettit le législateur élu. Elle se colore d'un paternalisme impérial, plutôt positif et protecteur lorsqu'il fait contrepoids aux crispations nationalistes, mais les intentions démocratiques affichées comme de principe y sont très vite contrebalancées par des exigences techniques ou juridiques, ainsi que des complexités résultant de négociations et de consultations difficiles à finaliser.

Une machinerie tend à suppléer aux peuples (qu’on n’entend d’ailleurs pas lorsqu’ils s’opposent « démocratiquement » aux projets décidés d’en haut, cette surdité relayant celle qui atteint les classes politiques nationales), et l’on peut pronostiquer qu’une fois les échelons  inférieurs  (comme les Etats-Nations) durablement liés et neutralisés pour cause d’urgence économique, l’*imperium* européen commencerait à s’appesantir, éventuellement jusqu’à s’écraser sur lui-même à l’instar de l’empire romain tardif. La réticence de plusieurs Etats-membres à forcer le pas vers une constitution commune doit peut-être aussi être interprétée dans le sens d’une méfiance envers la tendance au « toujours plus grand, toujours plus unitaire », qui représente aussi toujours plus de dépendance aux effets de marché. Inversement, la moindre manifestation de nostalgie « patriote » est immédiatement interprétée par les élites européennes comme menace pour « la liberté de circulation ».

Les Etats-Unis, de leur côté, sont la terre d’élection du mythe démocratique, et l’idéologie s’y entretient, tant du moins que l’élan « libéral » permet de gommer partiellement la visibilité des formidables inégalités qui s’y déploient et s'y aggravent constamment. Mais, alors que l’endettement américain ne cesse de croître[[161]](#footnote-161), la pratique réelle, sous le couvercle de la machine fédérale, demeure d'avantage un jeu de rapports de forces entre *communities*, bandes et groupes de pouvoir économique, religieux voire ethnique, et assez peu un ensemble résultant de choix électoraux incontestés, le nombre de votants étant d'ailleurs toujours assez minoritaire[[162]](#footnote-162). «L’establishment » est une notion qui rend mieux compte que « classe politique » de l’unité organique que constituent les élites d’argent et de pouvoir dans ce pays, via les réseaux de lobbies, les fondations, les universités, les sociétés de milliardaires, les machines du bipartisme, la fusion entre Maison Blanche, Wall Street et la chambre de commerce, etc. Il s’agit véritablement d’un couvercle d’une solidité à toute épreuve, au dessus des peuples Etats-uniens, tenus à bout de nez par l’idéologie de la « réussite » individuelle. Cette énorme classe dominante siphonne littéralement la population, en se servant de tous les mécanismes de la représentation élective, prublique ou privée.

Ne parlons ni de la Russie désoviétisée mais toujours élitiste et impériale, ni de la Chine qui musèle les opposants, occupe le Tibet, massacre les prisonniers de droit commun, et vend aux investisseurs occidentaux sa population de prolétaires *via* un parti unique guidé par de richissimes bureaucrates, ainsi promu au rang de plus grand marchand de main d'œuvre du monde. Cette classe de pouvoir « maoïste » est aussi maîtresse d’œuvre d’une des plus grandes entreprise de pollution et de dégradation de la nature et de la ville qui ait jamais pris place dans l’histoire (si ce n’est celle en cours aux Etats-Unis et en Russie).

Ne parlons pas non plus de grands pays émergents comme l’Inde (qui reste fondée sur l’extraordinaire disparité des modes de vie des castes), le Brésil, où la volonté populiste d’un Lula n’atténue que très partiellement la structure pyramidale effilée des ruptures à la fois sociales, raciales et régionales[[163]](#footnote-163); ou encore le Venezuela dont le régime présidentiel est incontestablement à la fois nationaliste, populiste et démocrate, mais dont l'enrichissement (en partie redistribué) a pour contrepartie une violence quotidienne d'amplitude considérable, et souvent d'origine policière (à un moindre degré que le Brésil, pays phare des massacres policiers, ou que le Mexique, démocratie *et* champ de bataille des narcotraficants, à hauteur de dizaines de milliers de morts).

Les grandes entités ne sont donc pas démocratiques par nature, même si elles en préservent les formes dans certains cas, et en proclament l’idéologie à grand renfort médiatique, ce qui interroge le projet de construction mondiale.

Il faut au contraire reconnaître que l’augmentation du nombre de citoyens suscite un problème insoluble quant à la place qu'y occupe le « leadership »: le nombre des responsables reste à peu près constant quelque soit la masse des assujettis à un droit, et cela d’autant plus sûrement que les moyens d’interconnexion, de communication et d’information sont plus performants, car ce sont aussi des instruments de *gouvernance directe*.

Autrement dit, qu’une population soit composée de quelques millions de personnes ou de plusieurs milliards, l’élite dirigeante d’une entité souveraine comprendra autant ou plutôt *aussi peu* de membres, et le nombre de strates intermédiaires sera lui aussi limité, sans quoi la gouvernance se perdrait dans les rouages, les étages et les compartiments.

*Il en résulte que plus la population à gouverner est vaste, et plus les élites sont éloignées de celle-ci, mais aussi plus isolées en son sein*. Le « rapprochement » qu’autorise le « média » semble en partie illusoire : ce n’est pas parce qu’on peut voir à la télévision la vie intime des dirigeants et s'identifier imaginairement avec eux comme autrefois avec les princes, que ces nouveaux demi-dieux « pipole » sont pour autant plus proches de la base réelle, innombrable. Quant au rapprochement qu’implique l’informatique, il est au fond toujours à sens unique (en dépit de l’effet-miroir des réseaux sociaux) et aggrave la domination : quelques-uns peuvent immédiatement tous savoir sur tous et sur chacun, quand cela leur chante, tout comme dans le média classique (et toujours dominant), quelques-uns peuvent parler à beaucoup, et non pas l’inverse.

Largement occultée par la scénographie centrée des opinions électorales, la distance entre classes est aussi réelle pour les catégories intermédiaires. Comme toujours, elles sont prises entre deux feux, mais dans ces conditions d’éloignement maximal des extrêmes (une gigantesque masse humaine « à gérer » d’un côté, une hyper-élite de l’autre), elles se retrouvent dans une situation d’instabilité chronique. La tentation de disposer de moyens autoritaires est d’autant plus grande, encore aggravée par le progrès des techniques de répression, d’autant plus rapide et généralisé que se réduit la dépense proprement militaire.

Ce phénomène n’est en rien compensé par la notion de « subsidiarité », concept de la doctrine sociale de l’Eglise catholique appliqué au fonctionnement de l’Union européenne et qui consiste à déplacer la responsabilité et la délégation de pouvoir à l’échelon le plus adéquat. La subsidiarité, aussi bien descendante qu’ascendante, a toujours été régulièrement utilisée dans les armées, et n’a jamais empêché l’arbitraire le plus total de la part des organes stratégiques.

4. En fin de compte, pour autant que la démocratie mondiale tende à ressembler à un immense couvercle, il n'est pas impossible qu'elle n'atténue les petites et moyennes conflictualités que pour considérablement augmenter la pression générale pouvant déclencher des ruptures tragiques ou monstrueuses.

L'actuelle expérience partagée que nous sommes tous exactement faits de la même humanité… même les Chinois (surtout lorsque leur Etat est détenteur de milliers de milliards de dollars et d'euros !) n'interdirait sans doute pas la mise en marche de mécanismes de haines nationalistes atteignant rapidement un potentiel de déflagration sans retenue. Il n'est pas sûr que « l’interconnectivité » de la mondialisation puisse plausiblement suffire, sans un Etat mondial autoritaire et même avec lui, à diminuer la tension préfaçant de nouveaux conflits sanglants, implicitement considérés par une majorité silencieuse –mais haineuse- comme seuls capables de dénouer des imbroglios insupportables, ni d’alléger une dette changeant une majorité d’humains en nouveaux esclaves.

Une divergence serait dès-lors possible : soit les lignes de fracture se dessinant à la surface de la totalité sont détournées, repolarisées dans le sens d'une reconnaissance d'une pluralité anthropologique, et dans ce cas, il existe une chance qu'elles échappent à la fatalité des engrenages de l'agressivité, simplement parce qu'elles nécessiteraient de dépasser les antagonismes traditionnels et de rechercher ensemble des conceptualisations inédites. Ce seul effort de mobilisation sur des espaces nouveaux consommerait une grande part de l'énergiede la haine.

-Soit un retour des flux de contradictions s'amorce vers des antagonismes classiques et une troisième guerre mondiale doit être alors irrémédiablement attendue. Elle découlerait d'une condensation foudroyante de pulsions agressives, sans signification particulière autre qu'une pure haine de l'altérité, malencontreusement fomentée par le pouvoir planétaire en soi, mais symbolisée par des formations imaginaires plus anciennes et bien ancrées (dans la direction indiquée par exemple par Samuel Huntington à propos du « clash » entre civilisations.)

-Il est enfin très possible –même s’il est presque inadmissible d’envisager cette éventualité- que les membres d’une super-élite déjà mondialisée aient les moyens et la volonté d’une « purge » radicale et déclenchent une opération de « dépopulation » (par exemple par le biais d’une épidémie mortelle provoquée), qui aurait pour but de « dégonfler » l’ensemble des problèmes économiques et écologiques induits par une «masse » humaine menaçant de devenir incontrôlable et dont cette super-élite *ne peut plus profiter par la seule exploitation.*

L'argument nous semble, en tout cas, suffisamment fort pour motiver une réflexion collective sur les lignes de la pluralité qui pourraient se révéler des contrefeux nécessaires à la dérive vers une déflagration ou une « implosion » suicidante, celles-ci étant purement réactives à la situation intolérable confortée par un pouvoir universel, fût-il le plus « démocratique ».

Nous ne pensons pas qu’on puisse complètement empêcher ces phénomènes étroitement liés à l’émergence de l’humanité politique comme telle. Mais nous ne cherchons pas à en profiter pour remettre en selle de vieilles idées élitaires, ou promouvoir une gouvernance du monde  plus ou moins occulte. Bien plutôt, ce constat nous inclinerait-il à considérer le problème en face pour approfondir *ce qui, dans le démocratisme, renvoie à une légitimité infrangible.*

C'est à ce point que nous orienter vers l'idée de pluralité semble devenir inévitable : celle-ci ne présente-t-elle pas d'emblée une solution aux excès du grand nombre unicitaire, en commençant à diviser celui-ci ? Sans même préjuger de son contenu, la pluralité n'est-elle pas la voie la plus spontanée pour s'opposer à la massification ? La toute première condition pour en freiner les flux convergents ?

### Les regroupements identitaires partiels ne sont pas une ébauche de la pluralité.

Mais objectera-t-on, la postmodernité démocratique n’est-elle pas justement marquée partout par la reconnaissance de la *diversité* des valeurs, des postures, des orientations et des modes de vie ? Le fleurissement des constitutions « multiculturelles », la négociation permanente substituée à la force, ne sont-ils pas des signes d’une tolérance de plus en plus partagée ? La pluralité tant recherchée n'a-t-elle pas *déjà* émergé des formes plus anciennes, dans cette ouverture libérale dont nous profitons aujourd'hui ?

Nous n’en disconvenons pas. Il faut cependant remarquer que les formes d’altérité qui sont le plus aisément reconnues *ne sont pas celles qui portent sur des choix de modes de production et de vie complets.* Prenons l’exemple des regroupements identitaires portés par la postmodernité : homosexuels, pratiquants de tel sport, adeptes de telle formule éducationnelle, fraternité des malentendants, etc. Ils préfigurent la recherche de formes normatives collectives de la différence, et en même temps *la bloquent*. Pourquoi ?

Leur problème – que Michel Foucault n’a pas clairement perçu, tant il pouvait sembler fasciné par l’unité finale du processus de pouvoir - est qu’ils ne définissent pas des façons globales de vivre, mais seulement des traits isolés de ces styles. Ils tendent donc à rejoindre les "catégories de consommateurs" que découpent à la fois l'école (par générations) et le marché (par « cibles »), et la première au service du second. Ils sont en général assez bien accueillis par les législateurs servant l'Etat et qui travaillent – qu'ils en soient conscients ou non - à défaire toutes les solidarités de groupes s'opposant réellement à l'hégémonie étatique ou à celle des puissances économiques qui aujourd'hui infusent au pouvoir légitime son reste de vitalité et assure une part notable des emplois.

Quoi qu'il en soit, par exemple, de la légitimité des regroupements militants de gens se définissant par leur "orientation sexuelle", ces derniers devraient être assez lucides pour admettre qu'au delà des haines qu'ils provoquent chez les "conservateurs", ils sont au contraire soutenus par tous ceux qui voient d'un œil bienveillant la constitution de segments identitaires associatifs *à la place* des solidarités plus difficiles à gérer comme l'entité familiale ou ethnique.

Comment ne pas admettre que « le mariage pour tous » est beaucoup moins une reconnaissance de différences qu’au contraire l’alignement de tous, quelque soient leurs différences –non seulement d’orientation érotique mais encore de sexe- sur une définition absolue de la relation entr adultes donnant « droit à la parentalité » ? De même, les syndicats d'usagers de la médecine, la « nation des Sourds» ou les associations d'enfants nés sous X sont au fond plus acceptables dans la perspective d'une société « démocratique » postmoderne, qu'un groupe de Gitans, qu’un café de « chtimis »[[164]](#footnote-164) ou même qu'un village de 150 habitants refusant de céder sa source à la Lyonnaise des eaux.

Ceux-ci sont d’ailleurs régulièrement l’objet de dénigrements culturels (tels la rumeur constante entourant les campements Roms[[165]](#footnote-165) dans tel livre de Stephen King, ou dans le film de Night Shyalamalan justement nommé « the Village »), consistant à terroriser lecteurs et spectateurs à la seule suggestion d’un « détachement » par rapport à la *grande société,* et cela sans qu’un groupement de défense identitaire soit capable d’opposer une défensive consistante. A-t-on vu une association se porter partie civile pour défendre le droit à « la vie locale » ? Au contraire, les associations identitaires partielles  parviennent plus ou moins bien (mais de mieux en mieux) à se défendre d’un comportement « anti » (anti-homo, anti-queer, machisme, phallocentrisme, pédophilisme, etc.) qui serait consacré spécifiquement à prendre le trait identitaire particulier en objet victimaire.

Pourtant, la bienveillance accueillante de l’élu du peuple (en réalité membre quasi-salarié permanent d'une usine à gaz politicienne) est nettement réservée aux associations ou "ONG" qui lui permettent une apparence de consultation démocratique des "forces vives", comme sommation d’identités partielles dépendantes (handicapés, vieux, jeunes, femmes, nudistes, joueurs de boules, tireurs à l’arc, anciens combattants, usagers de sentiers, pêcheurs, bientôt « pauvres » en général comme aux meilleurs temps de la « charité », etc.). Le jeu permanent sur ce clavier des émotions démagogiques a pour revers la haine parfois ouverte que le même élu manifestera vis-à-vis des "gens du voyage"[[166]](#footnote-166), ou du petit maire refusant que sa commune archaïque adhère au syndicat intercommunal d'assainissement.

On dira que cela n'a rien à voir : c'est qu'on refuse justement de considérer la ligne de partage qui sépare un regroupement d'intérêts fragmentaires ou clientélaires, et une microsociété capable, en cas de dépérissement de la grande, de survivre par elle-même, ce qui est le cas du village ou celui des nomades, voire de la secte autarcique. Tant, du moins que la super-société postmoderne d’échange maximal n’a pas colonisé *tous* les recoins des socialités alternatives, interdisant toute repousse et mettant du même coup en danger potentiel la vie humaine sur terre en cas de collapse systémique. « Plutôt périr tous ensemble dans la même bulle mondiale, que d’accepter que des groupes puissent survivre hors contrôle » semble être la devise de cette *idéologie sociétale* poussée à l’extrême[[167]](#footnote-167), mais qui a surtout pour fonction pratique de s’ajuster à l’intérêt de la « classe politique ». Démocratie, donc, mais à deux vitesses, voire deux visages, entre l'adhésion identitaire qui sert l'Etat-supermarché et permet de rajouter des rayons spécifiques à la surface de vente (et de contrôle des micro-différences), et la résistance des *microsociétés, rivales potentielles de son hégémonie absolutisée.*

Encore une précision pour bien cibler l’analyse : il existe une critique assez répandue des « corporatismes », en entendant par là essentiellement la résistance des corporations à toute idée de changement pour le bien commun, résistance égoïste conduisant à la méfiance réciproque et à l’autodestruction des sociétés qui – comme la France – lui seraient vouées.

Curieusement, cette critique ne s’en prend pas du tout aux groupements identitaires partiels que nous avons cités, et voués à la compassion politicienne. En fait, elle désigne surtout des ensembles de professions ouvrières « protégées » par des statuts, et le plus souvent concentrées sur de grandes fonctions sociétales comme le transport collectif ou l’énergie. Ce qui leur est reproché est de fonctionner comme des sociétés séparées, alors qu’elles ne seraient que des segments de la division sociale du travail, et en cela toujours utiles à d’autres, au peuple en général.

Analysée de notre point de vue, cette polarisation de la critique virulente contre la possibilité d’utiliser une position irremplaçable dans le fonctionnement pour s’organiser entre soi comme de petites sociétés communistes (par le biais des comités d’entreprise, par exemple) est très significative. *Il s’agit bien d’un rappel à l’ordre unitaire.* L’argument d’autorité usité pour la mise au pas est celui selon lequel l’esprit de communauté nationale (la « justice » selon le Président Sarkozy) pâtit de ces corporatismes qui entretiennent la défiance mutuelle. Or cet argument est encore plus significatif : on rend totalement impensable l’idée selon laquelle la pluralité de « corps » peut au contraire être la condition même d’une solidarité sociétale bien comprise. Du même coup, on se refuse à explorer l’hypothèse selon laquelle la défiance – phénomène réel et bien établi – pourrait avoir pour cause non les corporatismes, mais au contraire la méfiance envers le pouvoir cherchant toujours à les combattre, sans laisser les corps sociaux régler eux-mêmes leurs relations.[[168]](#footnote-168)

Cependant, le « corps social » est effectivement une formation segmentaire, immergée dans le fonctionnement moderne et postmoderne. Il ne peut reprendre certains traits du monde familier que sur le plan imaginaire, tel l’organisation des loisirs populaires. En général, d’ailleurs, ce corporatisme se révèle très hostile à la franche affirmation de formes sociétales distinctes, qui lui apparaissent régressives ou sectaires[[169]](#footnote-169).

La réflexion que nous proposons d’approfondir concerne au contraire la possibilité d’accorder volontairement la prééminence délibérative aux grandes formes de vie en société les plus opposées (le « local », le « nomade », etc.), et de diminuer *relativement* la place faite aux groupements de choix partiels mécaniquement inscriptibles dans un unique dispositif de masse universel, sorte de démission dans le culte de l’imaginaire organique de type « matrix ».

### 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 »[[170]](#footnote-170) au sein d’un ensemble *néanmoins totalisant*. Par exemple, Peter Fitzpatrick, (l’un des théoriciens d’une approche dépassant dans le cadre d’un droit mondial le simple « multiculturalisme ») 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 »[[171]](#footnote-171) . 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 », et pas non plus 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 Beck[[172]](#footnote-172), qu’une contrainte impérative à l’homogénéisation, voire comme l’écrit F.S. Benavides Vanegas, une « part de la violence herméneutique » imposée à la « conception contextualisée du peuple indigène »[[173]](#footnote-173).

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 société[[174]](#footnote-174). 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 »[[175]](#footnote-175) 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.

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.

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»[[176]](#footnote-176). Le philosophe définit dès lors la pluralité comme coextensive à l’existence, dont il dit par ailleurs qu’elle se résout essentiellement à la singularité[[177]](#footnote-177). 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.

**Dérives et limites du multiculturalisme**

Pour en terminer avec les pluralismes partiels ou « inadéquats », nous ne saurions faire l'impasse sur le « multiculturalisme »[[178]](#footnote-178), qui a été -et est peut-être encore- une tentative remarquable de reconnaître constitutionnellement la diversité des cultures composant une *politie*[[179]](#footnote-179).

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 ne sera pas conforme aux espérances de Trudeau : le bilinguisme fédéral (même si la fiction canadienne-française n'est pas une mauvaise chose en soi) apparaît en large partie artificiel, les Francophones étant en très faible nombre ailleurs qu'au Québec.

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 » (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 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.[[180]](#footnote-180).

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 l'universalisme au travers même de leurs appels à la tolérance dans l'Etat[[181]](#footnote-181).

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 Etats-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 fort méritoire[[182]](#footnote-182) qu'elle s'est déployée à l'envers de la tendance ordinaire à l'élimination pure et simple du « corps étranger » (en ne citant que l'interdiction de l'usage du Français et de l'Allemand aux Etats-Unis avant et après guerre)[[183]](#footnote-183). Elle nous apprend ainsi que le droit de ce qui est différent n'est jamais facile à imposer et 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 nécessairement donner lieu, dans l'espace-temps dévolu au premier, à une reconnaissance et un respect considérables. 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 ineffable originalité. Nous ne citerons à ce propos en Europe que les montées inquiétantes 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 de la loi décidée pour tous ; 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.

## 

## 2. Le marché anéantit la pluralité sous le multiple

### La rencontre humaine niée par l’échange technochrématistique

On a beaucoup critiqué la société « ultralibérale » après avoir fustigé le communisme. Cette critique porte le plus souvent sur l’aspect social : trop riche hyperbourgeoisie oligarchie ou néo-aristocratie d’un côté, prolétarisation et paupérisation générales de l’autre. On a aussi questionné sa tendance à la gabegie, à la mauvaise allocation des ressources, à la pollution découlant de la croissance, sa tendance à entraîner l’humanité dans des antagonismes dangereux (sociétés « délocalisées » contre nouveaux « ateliers » et « bureaux » du monde), à la mainmise sur des peuples entiers *via* le crédit. Tous ces constats sont justes. Nous voudrions cependant insister ici sur un autre aspect : *sa divergence inhérente avec la démocratie et avec la pluralité,* bien qu’il soit très difficile d’isoler cet effet des autres.

Une démocratie spécifiée comme fondée sur le libre échange et la libre consommation, peut-elle, dans l’idéal, apporter une dimension nouvelle au principe démocratique comme conversation d’antagoniques, et donc comme pluralité ?

L’extrême particularité comme objet de reconnaissance de la démocratie - semble au premier abord mieux défendue par le marché postmoderne, qui s’adresse à la course « walrasienne » du désir[[184]](#footnote-184). Mais cette réponse apparente à toutes les demandes momentanément solvables crée-t-elle ou améliore-t-elle un lien conversationnel, un échange entre les personnes ou les sujets politiques ? Bref, induit-elle ou protège-t-elle la pluralité des façons d’être ? A l’évidence, non ; ou très peu.

Au contraire, la société de marché sépare les interlocteurs, divise les séquences de communication, et en régit les modes de l’extérieur pour le plus grand nombre à partir de positions de puissance incontestable. Elle interroge dans l’enquête de marketing, compile les réponses, invente un modèle de comportement, le teste sur des échantillons-cible, y ajuste des produits expérimentaux, organise un bombardement publicitaire, se concentre sur la majorité des acheteurs mais cerne les minoritaires tout en leur adaptant des sous-marchés, faisant ainsi taire toute contestation par une gestion supposée « scientifique » des flux d’argent et d’objets en miroir des flux de désirs.

Appuyé dans une large mesure sur *l’idéologie scientiste* surplombant les « sujets » humains (comme on le dirait dans une expérience de psychologie, où le mot « sujet » signifie « cobaye »), le Système marchand –pensée institutionnelle globale s’il en fût[[185]](#footnote-185)- récuse ou méprise au fond l’agencement culturel  ou familier de la reconnaissance mutuelle entre personnes et groupes[[186]](#footnote-186). Il en a jugé depuis longtemps le caractère irrationnel. En revanche, il met celui-ci (qu’il méprise) en exploitation, en coupe réglée, comme on utiliserait tel réflexe grégaire connu des animaux pour fabriquer des mangeoires ou des portails de rassemblement pour milliers de têtes.

Puisque l’immense majorité semble être encore vouée à ce comportement « trop humain », on ne tente pas directement d’y mettre fin, mais on le surveille statistiquement (et de plus en plus exhaustivement) et on l’utilise en l’orientant progressivement : un peu comme on[[187]](#footnote-187) instrumentalise le sourire d’une « hôtesse d’accueil » et les publicités chaleureuses pour faire passer « en douceur » la suppression des caissières et leur remplacement par des machines au sortir des supermarchés.

Peu à peu, le mécanisme de la rencontre humaine (certes, culturel, affectif *et* hormonal) est saisi en objet analysable et quantifiable, comme si les technomarchands qui se postent autour de lui fondaient désormais leur propre identité sur la participation à un dispositif rationalisé et mécanisé, considéré mille fois plus « authentique » que le monde de la duperie sentimentale, de l’affect et du familier, ces résidus de notre nature simiesque. Me surplombant moi-même du point de vue de la science moderne se penchant sur une population, je ne vois plus que des vagues d'organismes inlassablement pris dans l’alimentation, la reproduction et la mort. Qu'ai-je gagné à ce savoir global surplombant, à ce délaissement des chaudes illusions de l'amour et de l'amitié ?

Même les systèmes de rencontres sur Internet contribuent à construire un monde de caractéristiques et de catégories qui n’a rien à voir avec celui de la rencontre réelle, quand bien même, presque par hasard et comme malgré eux, ils donnent encore des prétextes pour y revenir. Autrement dit, *je ne suis plus seul mais isolé*, et dans cette cellule d’isolement, j’aspire avidement à une rencontre qui m’est désignée comme éventuellement dangereuse ou incivile. La *société d’isolement dans le Tout* me frustre dès-lors plus que jamais, et me rend toujours davantage avide de l’Autre.

Le contraste entre le modèle actuel des rapports marchands et celui d’un passé plus traditionnel est-il si grand qu’on l’a dit ? Il est clair, en tout cas, qu’entre les deux genres de promesses, la différence n’est pas où on l’attend. Par exemple, elle ne réside pas -comme l’ont répété à l’envi de nombreux intellectuels critiques de notre temps-, dans une poussée vers la solitude individualiste. La question de l’au-delà incitait en effet *à un individualisme bien plus grand* que le consumérisme hédoniste et immanentiste, car il s’agissait de « ma » mort considérée comme une pure singularité, alors que la consommation se situe toujours comme style collectif, et qu’elle pose constamment des problèmes de comparaison, de reconnaissances mutuelles, de partage, d’équité, d’accès différentiel aux richesses, d’incidences écologiques, etc.

La différence porte bien sur le type de pluralité et de conversation : j’étais auparavant seul, mais en conversation intime avec Dieu (les anges et les saints). Maintenant, je suis « ensemble », mais il n’y a personne, sauf la machinerie ou l’armée sociétale, pour répondre de l’angoisse que provoque ma comparaison avec le voisin ou le collègue; personne pour réagir à l’acte de prestance que je livre au marché pour y rencontrer appui ou contradiction. *Solitude* royale et misérable *isolement* sont aux antipodes l’un de l’autre.

#### L’élimination des conversations naturelles

Toute conversation *réelle* a pour prétexte l’échange d’objets (ou de prestations) et pour but véritable une présentation réciproque de personnes humaines, de leurs engagements pratiques, de leurs positions dans la vie, et la jouissance partagée de la palabre elle-même.

Certes, la reconnaissance mutuelle est un phénomène *presque* purement culturel, mais je maintiens qu’on peut parler de « conversation naturelle » au sens, banal, d’un engagement direct et réciproque des corps vivants, sensibles et sexués dans les jeux symboliques . Or, très vite, la mercantilisation et la technicisation générales du principe de l’échange font disparaître cet aspect essentiel, ou l’obligent (comme dans l’institution des « mails ») à en passer par une absence de contact physique qui finit par limiter, abstraire et déssêcher l’investissement affectif fondé sur le toucher corporel, et même par rendre celui-ci désagréable. Bien au-delà de l’ascèse salvatrice décrite par Weber, ou de la froideur et l’acédie de la transaction marchande minimale déjà bien pointées par Marx, s’imposent progressivement à tous, malgré les efforts désespérés et les virtuosités juvéniles du *surfing* et de la *webcam[[188]](#footnote-188).*

Il s’agit en réalité d’un abandon *sans objection* à une transposition de la rencontre vive en train de séquences, par *quantums* de signification, dans lesquels ce que nous nous disons les uns aux autres a moins d’importance que la promesse portant sur la « puissance du dire ». Le Système ignore ce que nous croyons avoir à dire, mais promet la résolution de nos problèmes de communication par l’agencement de la circulation générale, opératoire dès maintenant, et se perfectionnant sans cesse par la mémorisation des erreurs et la rétroactivité des corrections.

En fin de compte, si le marché «démocratique » est un jeu isolant ses protagonistes *dans chaque poste du fonctionnement autorisé*, il n’est pas pour autant une *organisation* de la conversation. Inutile de dire que l’emportement collectif dans une même fascination du fonctionnement quotidien réduit la conversation politique à peu de chose. Il est difficile d’y repérer ne serait-ce que l’esquisse de positionnements significatifs d’opinions en dialogue réel[[189]](#footnote-189). Un désespoir y pointe : il n’est guère étonnant que de jeunes hystériques masculins l’expriment en se suicidant après avoir assassiné le groupe de leurs pairs… ou de leurs pères et mères impuissants. Ou que l’hallucination collective s’entende pour désigner une date à la fin du monde. On peut en pleurer ou en rire, dénoncer la folie, dénigrer ou caricaturer : pourra-t-on longtemps ignorer que ces « problèmes sociétaux » renvoient surtout au caractère… antisocial du Sociétal ?

#### Le remplacement des conversations par une chaîne d’ordres

Le régime ultralibéral n’est pas séparable de la technicité : sans elle, pas d’informations rapides, pas d’articulation fluide des marchés, pas d’achats à distance, pas de calculabilité instantanée de la réactivité des consommateurs. On peut même soutenir que le modèle idéal des économistes classiques n’a pu s’incarner, se réaliser que dans la technicité (pressentie par Jacques Elllul) innervée et transformée par l’informatique. Or cette technicité –envers et soutien de la démocratie de marché- n’est pas neutre, comme on l’a souvent remarqué. Pire, quels que soient ses contenus, elle leste tout l’échange humain de certains traits prégnants, dont la furtivité même pose problème. Ainsi, elle est en elle-même un « pousse-à-la-saisie » (de l’objet, de l’image, de la signification, etc.) qui change la société en une immense entreprise, c’est-à-dire une immense *prise* de contrôle par certains sur la grande majorité.

La communication, comme objet central d’un culte universel dans ce régime est en effet celui de l’agencement matériel et humain en vue de l’attaque collective la plus efficace d’une réalité à conquérir ou à détruire, d’un mouvement à opérer, d’une « glisse » à réussir. Cette visée a été mise au point depuis longtemps dans les grandes armées, mais elle n’avait jamais été pointée *comme étant son propre but* avant la généralisation du formalisme mathématique appliqué.

Le succès des produits apparemment conviviaux, d’usage « naturel » (comme les e-books ou les tablettes tactiles, qui semblent effacer la matière intermédiaire encombrant les relations entre humains et obéissent « au doigt et à l’œil ») fait oublier qu’ils accentuent toujours davantage la dépendance des personnes à des réseaux massifs, entièrement fondés sur des procédures fonctionnant comme des pompes automatiques, prélevant un profit –parfois imperceptible- sur des myriades de contributeurs. A un bout du processus la grande masse de travailleurs-consommateurs qui ne peut qu’accepter un niveau de prix –finalement et globalement- exorbitant et les poussant à l’endettement. A l’autre, la collecte rationnelle des millions de petits ruisseaux d’argent finissant par former des océans de « liquidités ».

Si le formalisme autocorrecteur élimine toute interférence humaine « affective », c’est-à-dire toute résistance de pensées autonomes et de communications libres de ces pensées, dans le processus de production des « interfaces » terminaux, comment supposer que c’est seulement pour se mettre au service d’une humanisation en bout de chaîne ?  D’une plus grande « liberté » ? En supprimant des cascades de pratiques directes, que « vend-il » finalement, sinon l’illusion d’une sorte de maîtrise divine de l’Un sur le Tous[[190]](#footnote-190) ?

En réalité, le système immergé, caché par la pure surface du loisir, ne rend acceptable la suppression des pratiques directes que par l’illusion de sa propre puissance d’adaptation, qui est aussi, inéluctablement, puissance d’exploitation de la chaîne invisibles des employés et des « usagers ». C’est le syndrome du « génie dans la bouteille », mais présenté sans le retour de bâton qui fait tout le sel des contes de fée :comme si le « consommateur libre » était dissuadé de se rendre compte qu’il est aussi, en dehors de ces heures de jouissance –souvent à crédit-, *un pur esclave ;* ou pire, comme si ce qui était suggéré au dit consommateur-roi, était de jouir de l’esclavage humain rendu invisible et inaudible derrière celui, indolore, des robots de la Toile.

Etabli –notamment par le « cybernéticien » Norbert Wiener- pour empêcher les débordements passionnels imputés aux folies totalitaires[[191]](#footnote-191), le formalisme itératif articule rigoureusement les êtres humains dans une vaste machine d’ordres, ignorant toute contenu libre de la conversation pour le remplacer par deux flux parallèles : celui, descendant, des injonctions et des obéissances automatiques propres aux procédures de communication, et celui, montant, des « retours d’expériences » compilés par des procédures de collecte d’information.

Nous oublions alors que cette efficacité optimale, acquise par la séparation des registres naturellement fondus, amendés et modulés dans la conversation, *élargit à la société civile tout entière le mode de fonctionnement militaire* *pour le fonctionnement* [[192]](#footnote-192) et sa transparence obligatoire[[193]](#footnote-193), tout en faisant l’économie d’une strate de commissaires politiques et en encourageant toutes les remarques possibles, du moment qu’elles « remontent » (par exemple par questionnaires, ou par les opinions de blogs) dans les formes vers les centraux de traitement des informations pertinentes.

La technochrématistique est multiplication des enregistrements, contrôles, organes, supports et facilitations de la conversation tout en étant en son essence négation –voire destruction systématique- de la conversation elle-même[[194]](#footnote-194), la seule vraie : la co-présence d’interlocuteurs physiques affrontant toute leur ambivalence affective et toutes leurs contradictions à propos d’enjeux *interpersonnels* et d’engagements performatifs réciproques. Elle ressemble –au plan d’une culture mondiale- à la circulation routière codifiée qui permet un trafic fluide, mais empêche en même temps la quasi-totalité des approches et rencontres possibles, *bientôt repérées comme transgressions, infractions et agressions pré-accidentelles[[195]](#footnote-195), c'est-à-dire comme trahisons de l’ordre sociétal.*

Il n’est que de constater l’incroyable convergence, l’étonnante simplification des thèmes reçus, des sujets tolérés, des informations requises, des idées supportables circulant dans la médiasphère à un moment donné, et cela en dépit de –ou grâce à- la segmentation presque infinie des supports, pour admettre, hélas, que nous allons toujours davantage vers une sorte de *monologue mondial.* Toute orientation divergente, qui ne rentre pas dans le moule de l’opposition officielle se trouve irrémédiablement isolée ou réduite aux éructations prévisibles de « trolls » professionnels. Tout sujet « hors champ » devient muet, transparent, inconsistant. Tout fait dérangeant est bientôt digéré et oublié.

Bien évidemment, cette mise en forme militarisante de la civilité postmoderne –bien au-delà de la taylorisation industrielle qui en fût l’ébauche- laisse en suspens la question de savoir si la propension individuelle à la violence, à la méchanceté, à la haine, à la destructivité, se trouve automatiquement dissoute dans ces dispositifs d’exclusion de la spontanéité.

Quelques exemples indiquent qu’il n’en est rien : le phénomène du hackerisme (malgré ses quelques côtés sympathiques et « anars ») montre que ceux qui se sentent exclus d’une conversation ou la nient à partir d’une inimitié déclarée s’acharnent à maîtriser ses conditions techniques pour la détruire. Au point que naît du même coup le vaste espace de la guerre informatique, désormais l’une des branches stratégiques maîtresse de l’art de la guerre (avec le nucléaire et le bactériologique), et dont seul Big Brother peut sortir vainqueur, ce qui n’exclut pas qu’il rémunère sans doute des faiseurs de virus qui finissent par obliger les réfractaires à rentrer dans l’ordre marchand (et à payer leurs «impôts » aux fournisseurs de « sécurité », par exemple).

A l’intérieur même des « niches conversationnelles » que sont les blogs ou les forums, le même phénomène se manifeste en miniature : ainsi, du « troll » ou du simplet haineux -qui menace désormais tout débat un peu consistant : son intervention est devenue programmable par un mélange de laisser-faire (la haine est toujours disponible chez des millions de pauvres bougres aigris, blessés, indignés de rien et de tout) et d’opération calculée, tranquillement réalisée par les soldats des lobbies et des partis. Ce personnage délétère, véritable arme de destruction massive de la civilité, est surtout rendu possible par la séparation des personnes réelles derrière des masques et des dispositifs.

Un peu comme le système de la route peut rendre incivil et violent le plus civilisé des citoyens, la puissance même de l’organisation codifiant l’acte de communiquer (cher à Habermas) transforme celui-ci en agression efficace, sans pouvoir en même temps transposer la « douceur » *(praos)* qui est de règle dans une conversation naturelle.

Qui n’a pas fait l’expérience de cette étrange poussée au péremptoire, à l’abrupt, au blessant, qui se loge dans le simple échange de mails  ? Ne nous y trompons pas : elle n’est pas due seulement à la brièveté des messages, mais au fait que cette dernière se manifeste dans un pseudo-échange familier. Il y a là quelque chose d’apparemment infime, mais qui devrait nous faire réfléchir sur son rapport avec les effets géants du hackerisme d’Etat en période de pré-conflagration ou sur la guerre des drones guidés avec un manche de jeu vidéo : autrui réduit à une adresse I.P, une géolocalisation, un pseudo ou un avatar est un point de passage, une « porte », un « problème », un « node », le détenteur d’un mot de passe, une photo biométrisée. Ce n’est plus une personne vivante. L’enjeu même d’un échange disparaît alors pour être remplacé par un itinéraire dont il faut « liquider » les  obstacles. Faut-il, alors, être grand clerc pour comprendre que l’épouvantable ennui qui en résulte (et que connaissent bien les amateurs de jeux vidéos) ne peut trouver son apaisement que dans la *fin du jeu* ? Encore une fois, faut-il, abrutis par la propagande générée de mille lieux différents et formant comme une monstrueuse unanimité, s’étonner que nombre de jeunes hommes emportés par une colère folle se dirigent soudain vers le lieu de leur conditionnement au « Bien » sociétal et tirent sur leurs enseignants, sur leurs copains, sur tout ce qui bouge, avant de se tuer ? Faut-il se perdre en conjectures sur les mythes de fin du monde qui s’élèvent au dessus de la planète humaine comme une brume obscure, et qui ne cessent d’annoncer –non pas un événement- mais un *désir* d’en finir ?

Nous constatons ainsi que le projet rédempteur des deux Norbert (Wiener et Elias) fondant sur l’artificialisation l’élévation de la civilisation en est pour ses frais, pour autant qu’en pensant comme comble de la civilisation cette prééminence du Sociétal technicisé sur le Familier, on se contente de propulser au sommet et au centre lesdites « tendances au Mal », en les concentrant pour atteindre un degré de toxicité potentielle jamais atteint dans le passé. La haine enragée que le technobureaucrate bruxellois, washingtonien ou pékinois obsédé de gestion rationnelle des populations, nourrit à l’égard de tout ce qui lui rappelle le contact humain *atteint une virulence inimaginable*, rarement perçue par les gens, même en se souvenant de la passion du rangement animant un Adolf Eichmann.

En réalité, par la seule fixation mentale sur l’idéal de technicité, à savoir, sur le culte d’une efficacité immensément accrue de l’action ritualisée du sujet collectif, on se voue à désirer l’écrasement de ce qui y résiste. Et si l’agressivité ainsi maximisée ne peut plus se rassasier de la destruction de l’ennemi extérieur (l’autre entreprise géante, l’autre Etat ou l’autre culture ethnique par exemple), elle se satisfera de vaincre ses propres agents subsidiaires, de plus en plus réduits à être des esclaves, docilisés par contrat. Pire : elle saura utiliser la réaction morale contre la mécanisation des relations comme outil de répression complémentaire. Là où la froide gestion ne suffira plus, l’imprécateur sera de nouveau mobilisé.

#### La disparition de l’offre

La conversation tend à disparaître dans le Système pour une autre raison : malgré la promesse réitérée d’offre adaptée à la demande, la réponse promise *tend à n’être au contraire* *jamais donnée,* ou de façon décevante, brêve ou très sporadique. Et c’est compréhensible : la bibliothèque infinie que contient l’informatisation des objets du monde rencontre le fait que les demandeurs et les offreurs réels se situent chacun dans des contextes hyper-complexes qui ne peuvent être retenus comme entrées principales dans les bases de données. Très vite, les flux « perdent » les types d’échanges *qui ne sont pas standards* dans une forêt de difficultés, de circonvolutions excessives, poussant à la renonciation[[196]](#footnote-196). Tout ce qui va dans le sens du message ultra-court, du contenu hypersimple à validité immédiate peut se développer, appuyé sur le « goût du gadget » dont parle Georgescu-Roegen.

Inversement, tout ce qui ressemble à la possibilité de construire une écriture, un style, une œuvre partagée, devient si compliqué que la tentative d’ouvrir un tel marché avorte rapidement[[197]](#footnote-197). Le monde des offres (matérielles ou humaines) trop complexes tend de son côté à ressembler à un vaste hangar d’épaves virtuelles ou réelles, en attente de recyclage. L’obligation de transformer les logiciels et les supports matériels présente un défi de plus en plus net à la mémoire. A mesure que grandit la capacité mémorielle, la modification permanente dissout ou retranche les contenus lisibles. Elle entérine l’oubli. Or comment converser si nous avons oublié nos arguments sur des supports eux-mêmes oubliés ?

### Les pratiques niées par la valeur sociale

Fondé sur l’analyse accélérée des moindres changements de la demande solvable par les grandes organisations commerçantes- le Système se plie *en apparence* à toutes les évolutions, toutes les bifurcations, tous les branchements, comme si ces derniers étaient l’équivalent d’opinions ou de souhaits. Mais l’univers de besoins changeants et « sans limites »  qu’il promet (si l’on en croit encore Jean-Pierre Lebrun[[198]](#footnote-198)) est de plus en plus imaginaire, pour autant que l’image seule obéit docilement à la formalisation mathématique traductible en signes. Tout illuminé de graphiques et d’animations quasi-magiques, le boniment commercial –produit pour se convaincre autant que pour séduire la clientèle-, est de plus en plus exonéré du retour pathologique de la production et de la destruction réelles. Il est *de plus en plus polarisé par les « rien » dont il fait silence* :

-« Riens » humains résultant de l’impossibilité de discuter pratiquement des choix techniques en place (rfid, procédures informatiques, normes et standards internationaux, etc) ; vidage des emplois ; départ des usines ou, plus silencieux encore : réduction d’une région entière à l’inutilité et au marasme sur plusieurs décennies.

-Mais aussi « riens » physiques : de l’emballage vendu pour l’objet, du symbolisme associé à la place de la chose, de l’image pour le contenu, de la suggestion pour la réalité, du travail de montage à la place de l’objet fini, du nombre « gagnant » (et donc perdant) pour l’utilité, de la location pour la vente, du crédit, du contrat et du contrôle valant pour liberté, de l’assurance d’un risque imaginaire à la place de la confiance dans l’usager, etc.

On pourrait exprimer ainsi le paradoxe central du Système marchand mondialisant : plus fusionnent en lui sociétés, technique et chrématistique (volonté de profit), et plus il devient sujet à l’erreur, au raté, à l’essai réitéré, à l’abandon suivi de « réforme », et en général à l’obsolescence rapide, physique et symbolique[[199]](#footnote-199). Ce trait structurel de la postmodernité[[200]](#footnote-200) est cohérent avec la nécessité du capital de se reproduire et de recirculer le plus vite possible, en éliminant toutes sortes de scories et en fermant tous les bras morts ralentissant son flux cyclique. Il est aussi cohérent avec une volonté de domination concentrée et rediffusée dans les grandes organisations qui nous régentent, et qui reprennent certaines caractéristiques de l’individu humain (qui n’est pas un ange) en les amplifiant à la dimension d’organismes gigantesques.

Obliger des centaines de millions de personnes à revenir constamment à l‘acte d’achat en leur retirant fortuitement la pleine jouissance du bien possédé, en réduisant celui-ci à une sorte de « mise à disposition précaire », et cela dans tous les domaines, c’est là, pour le coup, un mécanisme fonctionnel dans les logiques combinées de l’argent et du pouvoir. Mécanisme cette fois supérieur à l’ancienne distribution d’indulgences papales, celles-ci présentant –à la différence des actions en bourse- un caractère irréversible (même si les fidèles recommençaient immanquablement à pécher et à devoir se racheter).

De même, l’inquiétude et la crainte suscitées en permanence quant aux aléas de la vie quotidienne sont-elles finalement de meilleurs outils de maîtrise des esprits que la « terreur de l’enfer », qui pouvait paraître à plus d’un, et par son outrance massive elle-même, un défi d’honneur à relever.

Comment, en effet, se révolter dignement contre du pain qui rassit en deux heures, un stylobille sec en deux jours, une paire de lunettes dont les branches cassent au bout de trois, une mobicarte qui vous échange le droit de communiquer contre un tarif exorbitant, un e-pod mort en deux ans, un dentiste qui vous tient tous les mois sous son emprise, un tuyau fuyard qui force à remplacer la machine à laver au bout d’un an, une voiture dont le contrôleur biennal vous fait changer des pièces hors de prix, des meubles de mauvais aggloméré à monter soi-même auxquels il manque toujours une vis stratégique, un antibiotique chaque décennie moins efficace, des abonnements impossibles à arrêter, des emprunts à taux variables qui ne vous permettent jamais de vous constituer un patrimoine, etc., etc.

Sans parler, bien entendu, du logiciel d’internet qui mange vos messages, des programmes gratuits qui vous injectent de la publicité intempestive ou vous espionnent à longueur de temps. Ni, bien sûr, des tomates ou des salades qui durent sans flétrir, mais sans avoir le moindre goût, des labels « bio » plus « bidon » les uns que les autres, des plastiques alimentaires qui endommagent notre système endocrinien à longueur d’année ?[[201]](#footnote-201)

La mécanicité des rituels religieux était infiniment *moins fragile*. Le cycle des opérations magiques ou celui des sacrements, des fêtes, étaient autrement moins vulnérables aux pannes « systémiques », au passage d’un nuage de poussières –radioactives ou non- ou à la toute dernière pandémie, aux grèves de personnels, au risque de terrorisme, au rappel de centaines de milliers de produits défectueux, aux mises hors service quotidiennes, aux « updates » obligatoires , à l’obsolescence parfois autoritaire, à la perspective de diminution drastique de ses revenus, bref à la mise permanente de la masse immense des consommateurs en état « d’actualité », d’instabilité, d’insécurité, de stress.

Même si la pluie n’était pas déclenchée à tous les coups par le rituel, ce dernier n’était pas en cause. Il pouvait aussi s’adapter, laisser place à des opérations de remplacement, réalisées par des officiants laïques tenant lieu de prêtres, de rabbins, de mwalimus, de ngangas ou de chamanes compétents. L’absence du spécialiste ou du professionnel ne laissait pas obligatoirement le «profane » en état de détresse totale (devant un moteur réticent, un ordinateur bloqué, voire un cordon ombilical à trancher).

Là encore, de même que *l’isolement* caractérise le sort du sujet dans le Système plutôt que son individuation dans la tradition, l’actuel degré de *négation* des besoins réels[[202]](#footnote-202) n’avait pas été atteint par les dispositifs culturels plus anciens. La variété licite actuellement encadrée est un découpage fonctionnel de tendances, une mécanisation des énoncés possibles[[203]](#footnote-203), tandis que l’ancienne était plutôt une mise en scène de la prière c’est-à-dire de la question sans réponse immédiate. Ainsi, dans le modèle sociétal qui fonctionnait davantage à la culture qu’à la mathématique et au droit, la religion se consacrait plutôt à éclairer le futur absolu, celui de la mort, et à adoucir l’angoissante question de son au-delà en supposant une réponse divine quant au salut de l’âme (au cas où celle-ci existât). Par ailleurs, le « Jouir de Dieu » - qui pouvait conduire à des extases répétées - était incomparablement plus constant et moins frustrant que la jouissance de l’objet marchand voué à la rapide obsolescence (surtout s’il est fabriqué par le faussaire chinois).

Il en vient de même pour ce qui concerne le « spectacle » cher à Guy Debord[[204]](#footnote-204), et également cher aux professionnels des médias qui y trouvent un motif de se rengorger d’une puissance qu’ils n’ont peut-être pas : il était infiniment plus comblant dans la société religieuse, jouant de toute la force de la métaphore pour obtenir l’intime conviction. L’illusion était bien plus réaliste et grandiose dans la mise en scène ritualisée des révélations divines, que dans l’espèce de course-poursuite du pseudo-événement qui se dérobe à mesure qu’on en parle dans le média, et que celui-ci en rajoute en prouesse technique. Un effet de lassitude et de détournement – donc de réaction salutaire - est attendu bien plus rapidement de la médiatisation continuellement bavarde que de la solennité et la majesté multiséculaires des lieux et des moments sacrés.

Si la structure normative en vigueur dans la techno-société du profit s’énonce : « l’abondance de bonheur découlera d’un développement optimal du marché », alors je suis lancé non dans la joie ou même la jouissance, mais dans la recherche du bien qui me manque, du détail inaccessible dont j’adresse la frustration au devenir du marché, et à la spéculation qui l’anime.

Or la consommation de plus en plus guidée de parpaings sur béton, de machines à écran, de babioles sous cellophane, d'aliments génétiquement manipulés et bourrés de transformations biochimiques incertaines, de paysages informatisés, de dessins animés automatiques, de symboles bombardés par l’artillerie publiciste, de vecteurs de propagande et de contrôle insinués dans la vie privée, tout cela, décidément, *répond de moins en moins* à ma frustration fondamentale.

Certes, un embryon de discussion s’ébauche avec les vendeurs, mais sur un mode stéréotypé :

« Demain, me répondent les agents commerciaux, vous aurez satisfaction, le temps que nous adaptions l’offre du système productif à votre demande, grâce à la technologie évolutive et à l’investissement spéculatif. »

Mais nous n'avons pas été longs (environ deux siècles, ce qui est dérisoire en comparaison de la durée des précédents systèmes sociétaux) à nous apercevoir que cette promesse systématique n'était pas – et ne serait sans doute jamais - tenue pour certains types d'objets de plus en plus essentiels à la vie : la nature non polluée ni modifiée, l'air, l'eau, le calme, la joie de vivre, la temporalité non linéaire et riche du vivant, l'autonomie alimentaire nationale, locale ou familiale, le lien humain non marchand, la transmission interpersonnelle des formes culturelles et des traditions[[205]](#footnote-205).

### Au-delà du « toujours plus », la quête « d’autre chose »

De même que le résultat inévitable des lois statistiques bayesiennes[[206]](#footnote-206) va prédire que l’accumulation des dettes insolvables dans la titrisation des actifs « incertains » aggrave la probabilité d’implosion d’une bulle spéculative, de même la suppression de tout rapport humain authentique (ou même simulé) dans les nombreux hangars de la consommation devient le fil qui rassemble toutes les pertes de signification humaine déjà présentes dans les objets-gadgets.

Cela pourrait un jour cristalliser, à l’occasion d’une crise quelconque ou un peu plus grave que les autres, une phobie du consommateur pour l’hypermarché, ce grand symbole devenant dès lors navire en perdition, vidé de ses occupants et bientôt déficitaire[[207]](#footnote-207). Gagnera alors momentanément le distributeur qui aura su ouvrir des magasins plus raisonnables et plus proches, conserver quelques caissières aimables, et qui aura peut-être aussi été capable de respecter la réaction morale des consommateurs en matière de commerce équitable, de produits locaux, de bonne qualité, de valeur écologique, etc… Autrement dit, qui aura su *ralentir* la course walrasienne à la valeur symbolique la plus abstraite.

Retenons ici qu’en un sens (inverse de la déploration banalisée) l’énergie du manque d’autrui concret et de sens à partager, qui atteint, certes, des niveaux prodigieux, *est probablement un atout de la société contemporaine pour ce qui concerne le passage à une pluralité réelle*: jamais autant le désir de pluralité se substituant à l’isolement dans la masse passive n’a été condensé par aucune autre culture !

Osons dès lors affirmer que l’insignifiance[[208]](#footnote-208) et la fragilité des objets multipliés, ces escroqueries généralisées induites par *cette société de l’octroi temporaire* ne sont pas en soi un mal : elles mettent au contraire en relief *l’altière aspiration* des êtres humains au « vrai manque », là où, face à un Dieu tout puissant, c’était eux-mêmes qui paraissaient insignifiants. En ce sens, la société organisée par la métaphore religieuse était – et demeure - *bien d’avantage incritiquable* que l’automatisme des ajustements acéphales de la postmodernité, car on pouvait y tourner longtemps sans même rêver de pouvoir s’y opposer.

Au contraire, la société actuelle n’est pas, de ce point de vue un concept stable. On a critiqué abondamment l’idée de « croissance » (growth), insoutenable à terme par définition. Mais a-t-on bien perçu que cette instabilité, qui en fait un état éminemment transitoire et changeant, la détermine aussi comme passage à autre chose ? Il s’agit, plus que d’un idéal, d’*une société de quête de la vraie valeur toujours fuyante* (puisqu’elle n’est plus assumée par un interlocuteur véritable), plutôt qu’une société de consommation infinie, puisque nous consommons en fin de compte une *infinité de petites néantisations*, puis du Rien tout court. Sauf à aspirer à la néantisation définitive du suicide collectif (dont Rousseau n’avait pas vu qu’il était la forme ultime de la totalité appelée à remplacer la singularité précédant le contrat social) Elle peut générer au fond une plus authentique prise de conscience de la vanité du mondain sans pour autant mépriser la vie, que le type de légitimité qui prévalait généralement auparavant.

Enfin, nous nous retrouvons grandis *en potentiel* du fait que le système nous réduit *dans l’actualité* à l’unité rapportée aux milliards : grandis par la révolte subjective contre le mépris immense que ce rapport implique de la part des puissances gestionnaires qui nous traitent cyniquement par « populations-cibles ».

Dans l’ancien monde, nous acceptions d’être de minuscules âmes dans le sein de Dieu, au mieux des étincelles divines. Désormais, au sein de la machine sociétale, nous sentons que notre grandeur intérieure est niée, sauf à jouir de notre état de fourmi (comme nous le propose servilement Bernard Werber).

Non seulement l’ensemble des nouveaux biens accessibles se dévoilent frustrants, comme se dévalorisant eux-mêmes à mesure qu’ils sont offerts à la masse mondialisée, non seulement des biens de valeur irremplaçable se trouvent détruits ou placés hors de portée, mais encore, bien sûr, les anciens biens offerts par la société de culture, telle…  la salvation, disparaissent de l’horizon des possibles. Bien au contraire, la crainte de perdre ou de ne pouvoir faire plus, la fragilisation généralisée d’un système d’aménités en butte aux réactions imprévisibles de la nature, nous orientent moralement vers une spéculation de plus en plus hasardeuse, qui fait fond sur un pessimisme absolu ; et sur son revers, chargé d’énergie négative : *tout cela ne saurait durer longtemps ni pour tous.*

### A l’horizon du nombre : la fascination du néant

N’oublions pas qu’universalisant la logique néo-classique, le fonctionnement infuse à l’acheteur l’idéologie spéculative du vendeur (se désintéressant de son objet pour se fixer sur la « rentrée » d’ argent), et transforme chacun en boursicoteur du quotidien, préférant finalement le jeu pour un gain comptable à venir (par exemple la valeur marchande d'un logement) plutôt que la jouissance d’une valeur d'usage actuelle et concrète (par exemple la valeur pratique et affective d'une maison et de son potager pour une famille et des amis). Le renversement attribué par Marx au capitalisme dégradant la marchandise en intermédiaire entre deux sommes (et non l’inverse) s’est généralisé à tous les comportements, au prix de la ruine systématique du Pauvre.

Pour rester « content », on est de plus en plus poussé à considérer son acte d’achat comme un pari à risque (comme celui de la panne du lecteur de CD dans les six mois), et non comme jouissance tranquille d’un bien acquis[[209]](#footnote-209). Ce qui signifie, dans nos termes, que l’on accepte d’être dépouillé, et cela non plus par le destin ou par une planification sociale, mais *par une défaillance* à la probabilité programmée. Autrement dit, le sacrifice le plus éprouvant réentre dans la représentation tolérable par la voie d’un jeu –du type des chaises musicales, si prisé des pédagogues anglo-saxons- comportant *obligatoirement* l’acceptation de la perte comme contrepartie du gain attribuable à autrui. Ce dernier devient du coup ennemi potentiel, et la conversation un simple préalable au combat et plus du tout un échange à but d’avantages mutuels.

Mais comme la logique du jeu gageant par définition l’avenir mène sur l’endettement (éventuellement à vie) de tous les joueurs qui ne sont pas dotés de ressources infinies, le système change au bout du compte  tous ses sujets en perdants  immédiats ou potentiels. Le revenu disparaissant avec l’emploi, le « rien » prend alors une consistance bien plus vaste. La perte mortifère s’impose comme horizon pour tous.

Notons que la seule logique du marché spéculatif –substitué à la conversation politique- suffit (même sans imperfections scandaleuses comme les transactions à découvert sur les marchés différés ou les effets de levier démesurés) à expliquer cette dérive, si l’on prend en considération l’ensemble des ressources mises en jeu et de leurs détenteurs. Ainsi le simple fait que la perte soit moins supportable pour les joueurs dotés de réserves faibles les pousse à sortir du jeu ruinés ou à s’endetter[[210]](#footnote-210).

S’ils sont assez nombreux, l’endettement retarde l’aveu de la ruine, ce que révèle l’éclatement de la bulle. La même ruine menace ensuite une part de ceux qui sont restés dans le jeu, mais qui ont le moins profité de la prise de possession des valeurs perdues par les premiers exclus, et qui baissent toujours plus. Théoriquement, et à moins que les biens puissent trouver de nouveaux acheteurs solvables (ce qui n’est pas le cas si l’on a déjà considéré le marché global impliquant tous les acteurs possibles), les actifs concentrés dans les mains de quelques possesseurs peuvent également voir une large partie de leur valeur détruite : ces possesseurs « exposés »[[211]](#footnote-211) font alors également faillite par un effet domino inéluctable, laissant un champ de ruines à la place de l’économie[[212]](#footnote-212).

### Le marché produit un communisme, mais y engloutit tout.

Les analyses précédentes reprennent bien des critiques désormais presque montones et banales, et convergeant depuis divers secteurs de l’opinion. On ne doit cependant pas s’y arrêter tout à fait, car elles n’épuisent pas la veine la plus profonde des explications : constater la dégradation du capitalisme en mouvement circulaire des spéculations est juste *mais insuffisant*. Quelque chose d’important y demeure caché : la réalisation de la prévision marxiste d’un accomplissement du capitalisme dans sa propre disparition. Les immenses structures de communication et de transfert instantanés forment aujourd’hui la concrétisation principale de la rigidification du cycle du capital dans l’amplification de sa partie fixe, et du coup, impropre à soutenir un fort taux de plus-value –donc un fort taux de profit- pour peu que l’on continue à croire –ce qui est mon cas- dans le rôle essentiel du travail humain dans l’extraction du profit[[213]](#footnote-213).

Pour résumer brutalement : l’informatisation et l’internetisation de l’économie-monde, sont relativement destructrices d’emplois tout en augmentant l’échelle des productions consommables ; mais elles sont aussi absolument irréversibles (sauf guerre mondiale) et constituent de ce fait une infrastructure des activités humaines stable autant que coûteuse, sans possibilité d’en extraire un « jus » de plus-value suffisant.

La crise de l’endettement ne témoigne donc pas seulement d’une inégalité croissante entre riches et pauvres ; elle est aussi le symptôme d’une incapacité générale du capital à se valoriser dans l’avenir, alors que les dépenses d’infrastructure de l’économie-monde se révèlent incompressibles à des échelles géantes. On pourrait tenir pour « la Toile » le même raisonnement que pour les grandes banques en faillite : trop grande pour que sa faillite puisse être acceptée, voire seulement perçue ! Il est dès lors légitime de se demander si le marché n’est pas devenu, en dépit de ses errements conjoncturels, de ses coups de bélier dans le circuit mondial de l’argent, l’instrument d’un assêchement général du profit, cet assêchement pouvant être simplement défini comme *l’entrée dans un régime de communisme.*

En séparant nettement le Marx militant ouvriériste de son temps du Marx analyste du fonctionnement du Capital, il est en effet possible d’affirmer que la continuation du système en l’absence de profit revient simplement à un communisme *de facto,* dont la première étape serait appelée –par euphémisme – *mutualisation des dettes.*

Nous ne nous attarderons pas sur cet aspect peu souligné de la crise contemporaine, sauf à noter qu’elle est peut-être le premier pas d’une sédation de l’excès de productivité, dont nous avançons par ailleurs qu’il est la seule vraie catastrophe *sous-jacente* ; et sauf à remarquer aussi qu’elle introduit de manière inattendue notre problématique de la pluralité : alors que la quasi-totalité des penseurs de l’histoire socio-économique s’entendent implicitement à considérer que la seule alternative de l’histoire mondiale est de continuer le capitalisme *ou* de le dépasser dans un autre régime hégémonique, le caractère spécifique de la crise, son association intime avec les traits les plus flagrants de la modernisation technologique, nous incitent à entrevoir *que le communisme ne sera jamais total.* Si celui-ci se révèle exactement coextensif au domaine de la gratuité que représente à l’évidence le réseau universel, ou encore au « salaire universel » qui viendra nécessairement contraindre la production utile à s’écouler à l’échelle des besoins acquis en produits manufacturés (bientôt dans des usines sans travailleurs humains), *il apparaît en même temps qu’il ne suffira pas.*

Le communisme ne suffira pas à l’homme ! Il faut pouvoir déjà penser qu’il devra s’accompagner de régimes d’autonomie, voire d’autarcie, et encore de régimes de marchés locaux limités ; Bref, la planète humanisée du futur proche sera nécessairement divisée entre une dimension communiste mondiale, des dimensions marchandes d’échelles variées, et une dimension d’autonomie et de travail « pour soi ».

Je suis un peu peiné d’insister sur ce point en direction, notamment, des nouvelles générations auxquelles l’actuel système totalisant va faire la vie de plus en plus dure, mais elles *devront* échapper à un aveuglement prégnant, occultant une légitime angoisse sans la guérir : leur propre futur et celui de leurs enfants *ne résidera pas* *dans l’instauration d’une autre version du système totalisant* : il sera d’autant plus vivable qu’on acceptera de le concevoir comme un partage entre les diverses dimensions anthropologiques ; il devra ainsi contenir un aspect non négligeable de sustentation *autonome* des besoins de son groupe familier. Il devra aussi s’appuyer, vers l’extérieur, sur la solidarité planétaire, et encore sur des solidarités locales ou vicinales, chacune étant définie comme un domaine souverain pour ce qui le concerne.

C’est en découvrant cela que nous pouvons mieux apprécier la nature de la fantastique résistance à l’avenir qui se manifeste encore aujourd’hui et que nous devrons vaincre et dépasser pour rendre pensable la Pluralité : celle-ci est beaucoup moins résistance à un autre fantasme de maîtrise encore plus absolue, qu’à l’idée même de remplacer la maîtrise par une conversation entre différents aspects de soi-même.

## 3. Converser ou fonctionner ? : la fascination de la participation au Tout

« Les peuples démocratiques (...) ont pour l'égalité une passion ardente, éternelle, invincible. Ils veulent l'égalité dans la liberté, et s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. » Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, Folio, pp 141-142.

### Le rêve comme emportement collectif

La fin (ou peut-être le but –suicidaire- du Système) est *la perte*, parce que la perte –celle qui vous exclut de tout jeu possible- est la seule chance de faire cesser sans recours le mécanisme atrocement ennuyeux d’une comptabilité sans fin, d’une éternité spéculative.

Mais cette perte salvatrice reste longtemps voilée sous d’autres séductions. Afin d’arracher aux gens plus de temps, de discipline et de travail (de production ou de consommation) pour les unifier dans une même régularité, le Système a, à chaque moment, besoin de les rémunérer sous forme de rêve. Plus la technochrématistique abuse de la nature et emprunte aux êtres humains leur substance physiologique[[214]](#footnote-214), et plus elle rembourse sa dette par la distribution de rêverie, en collant au mouvement et à la variété des fantasmes de chacun[[215]](#footnote-215).

Ce n’est pas ici le fantasme qui est criticable –il est incoercible, incontournable, nécessaire et aussi bien fructueux que, dans certains cas, stérilisant-. Le propos n’est pas de juger et condamner son expression –comme Platon condamnant la poésie homérique au nom de la loi morale[[216]](#footnote-216)-, mais de considérer plutôt comment un déficit de générosité sociétale dans le domaine des relations directes se compense par un excès de fiction.

Car, plus la démocratie consiste à pouvoir choisir sa chaîne (dans les deux sens d’un genre d’affiliation économique et d’un style de fiction) et plus s’amplifie l’endettement irréversible de la société par rapport à la personne et à son monde familier[[217]](#footnote-217). D’une part, la machine à répondre au fantasme par la fiction finit par obtenir un effet de stupéfiant, qui déforme de plus en plus durablement la compétence des gens à éprouver la réalité de leur entourage affectif. Ce qui a un coût –comme toutes les pathologies- s’ajoutant aux attaques du travail et de la pollution sur le corps et la pensée.

Mais d’autre part et surtout, le contenu de la rêverie médiatisée lui-même prolifère et, cristallisé comme *désir trompé* [[218]](#footnote-218), exige des engagements de travail et de nature toujours plus grands, jusqu’à ce qu’une limite soit atteinte, qui est celle-là même de ce que certains ont appelé « la méga-bulle », face économique du véritable endettement : celui de la machine sociétale dévorant pour son simple fonctionnement des ressources de vie et de personnalité gagées sur l’avenir de plus en plus lointain et plus profondément prélevé dans la chair de ses sujets.

On aboutit alors à un second paradoxe (après celui de la satisfaction conduisant à la perte), qu’il faudrait pouvoir au moins constater avant qu’il soit trop tard pour chacun d’entre nous : *celui du renversement de la liberté en embrigadement*. Car, plus le divertissement se plie à nos fantaisies les plus secrètes, les plus spéciales et les plus capricieuses, et plus se prépare le retour brutal et massif d’une vérité valable pour tous : l’obligation de faire foule massive, armée immense et homogène (bien que fonctionnellement répartie), toujours présente à l’appel du matin, et soutenant le Système sans rémission ni espoir de voir nos dettes enfin remises.

La structure normative du système actuel apparaît ainsi lentement aux multitudes qui la font tourner, comme une machine à les conformer à partir de l’orientation addictive de leurs propres désirs recalibrés par le marché. Elle n’est pas du tout facilitation d’un « jouir sans entraves », mais elle produit au contraire une *obligation* sociétale du jouir désignée et surveillée par chacun à l’intérieur des repères techniques de la convenance.

Par exemple, il ne se passe pas une année, sans que, dans tous les pays occidentaux naguère étiquetés « libres », ne tombe une loi ou un dispositif qui restreigne et canalise un peu plus l’activité des corps et des esprits[[219]](#footnote-219), pas un mois sans que ne s’introduise dans notre portable un nouveau « logiciel espion » officiel qui corrige nos erreurs, limite en douceur nos curiosités, analyse et modifie nos données, et finalement nous  gère  « d’update » en « update ». Chaque tombée de journal quotidien témoigne du succès d’une nouvelle méthode de pistage, de dépistage et de contrôle : puces sous la peau animale et dans les véhicules, sur les étiquettes de nos achats, etc.

Nous sommes avertis aujourd’hui de ce que Robert Musil, le génial auteur de *l’Homme sans qualités* prédisait dès les années vingt[[220]](#footnote-220) : à savoir que la segmentation des objets et de leur circulation impose *un mode d'existence étroitement balisé.* Il nous contraint au branchement, à la ponction financière, au séquençage, à la répétition et au travail de « maintenance », à la soumission implicite aux archivistes et contrôleurs de l’information, aux mobilisations et aux sacrifices entraînés par les dangers et les nuisances systémiques imprévus. Il nous change peu à peu en esclaves  contractuels solidaires les uns des autres, par le biais de la généralisation de *cette organisation du fonctionnement*, de plus en plus coûteuse à maintenir et d’où nous ne pouvons plus imaginer sortir.

Le pire est que même lorsque le collapsus est en vue et qu’on imagine fort bien comment il va frapper chaque vie et chaque monde familier, la volonté de *continuer en ordre de marche s’exerce* encore, et rares sont les dialogues dans l’existence quotidienne qui osent se construire sur des perspectives différentes. Force de l’habitus, ou difficulté d’une foule militarisée à désapprendre la mise au pas cadencée [[221]](#footnote-221) ?

#### Limite et inopportunité des critiques moralistes de la « market democracy »

C’est sans doute ici qu’achoppe un discours critique devenu prépondérant ces dernières décennies, déplorant cette société « de consommation » (qui est surtout, malgré tout, une société de travail continu pour utiliser la nature, produire, accaparer, détruire et jeter), « matérialiste », conduisant à « l’hyper-individualisme », à la « société du vide », à la « foule solitaire » agie « de l’extérieur », « à l’insignifiance », au « spectaculaire » et à « l’illusion », à « l’absence de gravité », à la « dictature des pulsions »,  à la « cupidité », à la mort du devoir, et du sens du sacrifice, etc, etc.[[222]](#footnote-222)

Ces alertes répétées, convergentes, essentiellement moralistes ne sont pas à récuser, mais elles visent plutôt des aspects secondaires du malaise contemporain et les traitent à faux lorsqu’elles prennent la victime en bouc émissaire[[223]](#footnote-223).

Il serait certainement inconséquent d’ignorer qu’un  projet sociétal principal soit à l’œuvre, un type logique concerté entre les acteurs puissants auquel l’époque tend à s’abandonner. Mais je ne vois pas que ce projet soit une jouissance sans borne (étant largement compatible avec le puritanisme américain). Il s’agit plutôt d’un pacte implicite entre participation à la puissance et fonctionnement ordonné. Il est marqué par une confiance quasi-aveugle dans la maîtrise technologique collective (se rapprochant de la magie, monétaire[[224]](#footnote-224) ou imaginaire) permettant la rencontre immédiate et sans contrainte non plus des Humains mais de toutes les demandes spécifiques et de toutes les offres correspondantes, et d’améliorer encore demain cette « bourse universelle », sous condition d’adhésion au *fonctionnement requis* attendu de chacun à sa *place* isolée et dépouillée[[225]](#footnote-225), et non plus de son apport propre à la vie, aussi bien privée que commune.

La réponse que nous voyons déjà poindre aux pathologies de l’isolement, de la perte, de l’excès d’imaginaire et de sa perspective proprement suicidaire, c’est donc bien plutôt l’autoritarisme techno-bureaucratique s’appuyant plus que jamais sur l’étatisme et le culte des grandes institutions publiques et privées.

Le défaut de démocratie creusée par le marché (ce qu’Alain Caillé appelle un « totalitarisme à l’envers ») contient selon nous la menace la plus intense au-delà des alertes diverses. Il prépare et finit par rejoindre la plus classique des nuisances humaines : la tyrannie des pouvoirs sur les peuples.

### Le retournement de la démocratie-monde en prison des peuples

« *Sed quis custodiet ipsos custodes?* » : « mais qui garde ces gardiens ? » (Juvénal, XV, 331)

L’insistance sur la discipline intérieure (discipline sociale, domestique autant que personnelle) a toujours été partie prenante de la solution occidentale consistant à produire du paysan-citoyen-soldat, voire à l'exporter comme colon. Ce qui est nouveau, et indique la direction probable où s’engage le système, est en fait l’absence de contrepartie apportée à cet aspect, et la métamorphose d’énergies passionnelles et de puissants moyens, ordinairement accaparés par l’hostilité extérieure, en *moyens de normativité interne.*

L’application à soi-même d’une technique de guerre n’est, en soi, qu’une des variantes de la conception civiliano-militaire qui a été celle de l’Occident, au moins depuis deux millénaires. C’est déjà ce type de réglage qui s’est détraqué lorsque la puissance occidentale fut mise à mal par l’effondrement de l’empire romain, cette première grande machine continentale à standardiser les fonctionnements social, civil et militaire. Et les historiens de nous rappeler que plus la crise s’aggravait et plus s’accélérait le mélange entre droits civils et obligations de type militaire, servitudes de tout genre, et notamment, celle consistant à forcer les « professionnels » à continuer leur travail et à transmettre leur qualification héréditairement, en un temps de désertion généralisée, de même qu’on attachait les colons à la terre.

Ladite puissance s’est lentement rétablie aux temps médiévaux, en reconstruisant notamment les solidarités d’hommes d’armes à la croisade. Puis elle est très tôt passée à l’offensive sur la base même d’une interaction organique entre l’économie monétaire, la capacité des ingénieurs et surtout le passage à une gestion globale – techno-juridique - de l’industrie et de l’administration.

En témoigne l’extraordinaire efficacité administrative de l’impérialisme hispano-lusitain, pionnier en l’affaire dès le quinzième siècle, pour détruire toute économie vivrière coloniale et la remplacer par de l’industrie déjà moderne à visée capitalistique (telle que la plantation sucrière), que l’on déploiera systématiquement sur toutes les nouvelles étendues disponibles. Ne négligeons pas non plus les prouesses de rationalisation que favorisa la concurrence entre la Hollande, la France et l’Angleterre pour le maintien de colonies esclavagistes, les « maîtres » étant tenus, pour jouir de leur statut au détriment de leur propriété humaine, par des ensembles de lois fort contraignantes et très détaillées.

Dans toute cette période d’expansion, il ne faut sans doute pas séparer défensive et offensive : il existe une compétition à partir de la moindre « sortie » qui rend menaçante pour le partenaire prochain (par exemple pour la France et l’Angleterre) la première percée occidentale ibérique. C’est dans la métamorphose de la défensive en compétition inter-impérialiste que cette défensive se poursuit ensuite, la conquête de nouveaux mondes opérant comme changement continuel des fronts, et non comme pure et simple expansion de la sphère d’origine.

Et pourtant, la nature même de la guerre interimpériale demeure fondamentalement liée à l’enrégimentement général de la force de travail, des élites, de l’éducation, de la société civile. Nous avons pu observer comment le taylorisme était la face civile du dressage disciplinaire des armées… à moins qu’il ne s’agisse de l’inverse ! Tôt ou tard, en tout cas, *c’est la discipline sociétale considérée comme un tout* *régularisé dans le temps* qui englobe sa variété strictement militaire.

Si l’on considère – quelque peu cyniquement- l’ensemble des conflits armés du XXe siècle, il est possible d’observer qu’il s’agit de tentatives ultimes d’utiliser les technologies et les disciplines modernes pour la destruction de masse. Mais d’une certaine façon, ce siècle-là est aussi un baroud d’honneur du principe militaire, puisque potentiellement, plus la technique destructive se perfectionne et s’étend en puissance, et moins la guerre ultérieure devient aisée à promouvoir[[226]](#footnote-226).

L’impulsion la plus décisive du techno-sociétal a été donnée –au cours même de la dernière guerre mondiale- pour mettre fin à une agonicité de plus en plus dévastatrice. Ainsi, l’informatisation a-t-elle été explicitement proposée par des «intellectuels- techniciens de guerre » comme Norbert Wiener (l’inventeur à la fois du radar de DCA et de la cybernétique), pour mettre un terme à la violence humaine, pour interdire à tout jamais les associations entre puissance technologique moderne et pulsion agressive animale (imputée aux Nazis, par exemple), ceci en rendant transparent tout processus de décision, en éliminant grâce à la boucle rétroactive toute ambiguïté où pourraient venir se nicher de la manipulation occulte et donc du principe de pouvoir.

Bien sûr, paradoxalement, la limitation du pouvoir de quelques-uns sur une majorité, a été remplacé –*political correctness* aidant- par le pouvoir de tous sur chacun, *via* l’artifice de la machine régulatrice.

Dans la période actuelle, la phase offensive du « concept occidental » est pratiquement terminée, sauf en quelques aires résiduelles en attente d’émergence. *Mais l’enjeu de la projection du modèle de structuration militaro-civile continue, tout en se déplaçant :* plus l’échelle du triomphe est vaste, et plus l’ensemble de la structure est fragile, plus se matérialise en miroir la figure de « l’ennemi de l’intérieur »[[227]](#footnote-227).

Les hommes sont confrontés à des alertes, des contraintes et des interdits de plus en plus nombreux concernant aussi bien le choix de leurs modes de vie que leur expression culturelle et politique. Ils rencontrent une force d’encadrement et de répression multiforme (faite de contrats astreignants, de polices, de gardiennages et d’armées aussi bien publiques que privées, nationales qu’internationales) qui commence à prendre une signification négative globale.

Le véritable triomphateur dans l’usage normalisateur des technologies modernes n’est pas tant le militaire… mais le policier, au sens de toutes les professions qui peuvent maintenant converger dans le contrôle social, en utilisant des microtechniques ou en se coulant dans l’accès commun aux technologies de communication[[228]](#footnote-228). Par exemple, le militaire n’a encore pas réellement profité du développement des « armes non mortelles », ou des techniques d’identification par modélisation des formes humaines, par repérage génétique ou par recours aux puces à radiofréquence, alors que c’est le cas pour la police (qui, toutefois, envie les militaires pour leurs drones et leurs robots d’intervention et de tir). Même la profession vétérinaire –devenue elle-même un service de police générale- oblige les propriétaires de chats, de chiens, de chevaux, de moutons, à placer sous la peau de leurs animaux des puces électroniques consultables à distance, et dont les informations entrent dans des banques de données zoo-sanitaires en cours de mondialisation.

Or le triomphe de la police générale en association avec la technogestion découle d'un triomphe de la Règle et de sa culture. Tout écart à la norme indique une anomalie chez celui qui s'éloigne du comportement étroitement défini et publiquement vérifiable. L’ennemi de l’intérieur (telle la figure du monstre ou du terroriste chers aux Etatsuniens) n’est plus seulement un étranger à assimiler ou à rejeter. C’est un membre pouvant passer à tout moment du côté d’un anarchisme conscient d’autant moins assimilable qu’il est lui-même un produit du système. Du même coup, tous les propos ou actes « irrespectueux », toutes les incivilités, toutes les agitations, toutes les singularités basculent du côté de l’inquiétante étrangeté… qui l’est d’autant plus qu’elle n’est absolument pas étrangère, mais intime[[229]](#footnote-229). Cette évolution est d’ailleurs conforme à la nature psychologique de cette étrangeté, qui est perçue avec d’autant plus d’acuité qu’il s’agit de présences du monde proche, pouvant directement menacer le sujet.

Le système indique ainsi qu’il peut s’effondrer de l’intérieur par contamination, car le monstre, le terroriste, le délinquant des banlieues, voire le « pollueur », c’est potentiellement le voisin, ou tout un chacun (et le policier lui-même[[230]](#footnote-230)) dès lors qu’il est tenté de s’émanciper de la discipline civiliano-militaire qui nous tient tous ensemble, et notamment dans l’activité –de plus en plus pénible- dédiée à maintenir le système en place[[231]](#footnote-231).

Il est à remarquer qu’en un sens, l’ennemi intérieur ressemble au « mauvais», au « looser » damné d’avance, que désigne l’idéologie puritaine depuis le début du capitalisme, et qu’il s’agit du retour d’une expérience civilisationnelle déjà longuement éprouvée. Elle n'a en fait jamais été réellement abandonnée dans la mesure où elle favorise *a contrario* la prise de risque du « gagnant », l'idéal de la réussite « par les œuvres », et son endettement symboliquement tenu pour de l'enrichissement perçu par avance.

Tous les personnages de monstres ou de tueurs en série représentent ainsi l’ambiguïté individuelle face à la mécanique des lois et se déduisent de la culture anglo-américaine fondée sur le refoulement ou l'expulsion du « soi sauvage » par la discipline sociétale. En réalité, ce « soi sauvage » le devient d’autant plus, dans les bornes de la bienséance et de la loi, qu’il se trouve désigné comme tel à la vindicte collective.

La soif de gain et de revanche devient d’autant plus violente dans le cadre systémique qu’elle est présentée comme l’énergie par excellence. La malfaisance infiltre la société en tant qu’idéal déguisé et dénié. Elle s’incarne littéralement dans le « bon citoyen » en tant que celui-ci « saurait se tenir », comme s’il y avait toujours quelque chose d’immonde en soi à contenir et à transfigurer.

Toutefois, la solution culturelle ou religieuse –l’intériorisation de la critique de soi et sa rationalisation – n’est plus disponible dans les mêmes conditions. Entretenir et convertir le Sauvage  en soi et au dehors à la rationalisation de sa propre vie dans la tradition des « nouvelles naissances » protestantes ne fonctionne plus vraiment qu’à la marge et sur les frontières résiduelles[[232]](#footnote-232). Reconquérir par la conviction chacune des personnes tentées par la sécession et la chevauchée sauvage au sein même du territoire mondial déjà « civilisé » est une entreprise illusoire, et d’ailleurs dangereuse. Fondée nécessairement sur un genre de prosélytisme religieux (par exemple évangélique), cette réinsertion culturelle peut aussi alimenter l’esprit de secte, et se révéler encore hostile à l’esprit de discipline globale.

L’unique possibilité actuellement à portée de pouvoir, est donc bien, dans une fiction hobbesienne encore agissante, une logique de transfert de l’énergie individuelle d’emprise et de puissance *à la souveraineté sociétale.* On assiste alors au renforcement de la grille universelle de formatage, de contrôle et de sanction, de maintien du troupeau dans le devoir sans fin de travail de production et de consommation, en recourant aux ultimes trouvailles technologiques, et en se dirigeant ensemble vers une « cyborgisation » de l’espèce. Ceci s’opère dans une ambiance de matraquage médiatique ciblé et réticulé vers les moindres segments de la société ainsi orientée, contenue et maintenue.

Ce qui n’est pas perçu, c’est que dès lors c’est tout le potentiel de nuisance des personnes qui est rassemblé, condensé et concentré dans le potentiel sociétal, comme un jus hautement toxique. Plus l’individu devient uniformément « bon », altruiste et moral, incapable du moindre écart présumé raciste, xénophobe, ou sexiste, et plus l’assemblage d’individus devient monstrueusement angélique, et du coup, monstrueux tout court. Accumulant l’énergie de ce qui fait que l’homme est un loup pour l’homme, le Sociétal chargé de contrôler la sauvagerie devient une énorme bête, d’autant plus féroce qu’elle veut en finir avec la moindre résistance particulière.

Mary Douglas recommandait de ne pas avoir peur de « la grosse bête sociale ». Il y a pourtant toutes les raisons de s’en méfier, au moins dans certaines conjonctures.

### Au-delà des peurs de manquer : la tentation de la puissance

Contrairement à ce qu’avance un examen sévère mais souvent confus, *l’actuelle société ne semble nullement fascinée par la satisfaction des besoins individuels* qu’elle tend d’ailleurs plutôt à déplacer, à différer, puis à tromper et à frustrer.

Elle est bien plutôt passionnée par la compétition pour la puissance collective, laquelle semble augmenter lorsque les adhésions sociales plus autonomes –telle la Familiarité- sont *diminuées* de façon à faire de chaque personne –de l’enfance à la mort[[233]](#footnote-233)- un bon petit soldat spécialisé de la collectivité humaine disciplinée par l’ergo-consumérisme. Ainsi, contrairement à ce que dénoncent les moralistes « atterrés », l’objet réel consommé par le « dilapidateur » américain n’est pas tant l’automobile comme objet de jouissance égoïste que le spectacle hallucinant des autoroutes urbains où il est plongé aussi bien dans la réalité que dans les fictions ; ce n’est pas tant la maisonnette de plastique, le gratte-ciel, l’hypermarché et la tablette communicante que la sensation –renversante- d’être partie prenante d’une société imposante, d’une immense organisation défiant la nature et reliant tous les hommes et toutes leurs variétés dans la même démocratie, la même espèce démocratique.

La capacité de séduction de la société par l’ingénieur s’opposant au charlatan n’a qu’à peine diminué. Et si la croyance dans la rationalisation marque bien notre temps, c’est encore pour une part comme réaction morale, juste et bénéfique, à l’obscurantisme de la période précédente.

Derrière le maintien de nos grandes écoles et la formation de centaines de milliers d’ingénieurs par la Chine ou l’Inde, on sent la résistance d’une question : si beaucoup de technologie mariée au marché capitaliste entraîne une vaste tyrannie consumo-productiviste peut-être, se demande-t-on, *qu’encore plus* de technologie aboutirait enfin à une société bien ajustée, d’où le forçage – sur soi et la nature – disparaîtrait enfin ? Même la catastrophe climatique, supposée entraînée par l’industrie humaine moderne, se voit d’avance guérie par les solutions-miracles des « géo-ingénieurs » encore plus enthousiastes que leurs prédécesseurs « pollueurs industriels »: envoi massif de soufre dans la stratosphère, fertilisation de l’océan austral avec du sulfate de fer, construction d’immenses parasols solaires dans l’espace, stockage souterrain du CO2, etc…

Mieux encore que Michel Houellebecque qui prévoit –cyniquement et désespérément- un avenir où des surhommes angéliques écrasent définitivement les animaux humains, le documentaire de Philippe Borel « Un monde sans Humains »[[234]](#footnote-234) nous montre précisément « in vivo » les scientifiques en proie à la folie ordinaire des espoirs de se soustraire à la mort, de mécaniser son corps, bref, comme le dit l’un des plus cinglés des « transhumanistes », John Smart, « d’évoluer au-delà de l’humain ».

Battre le rappel des résistants indignés contre les plus caricaturaux des hystériques scientistes ne servirait probablement à rien (sauf s’il s’agit de contrecarrer vigoureusement les plus déments de leurs projets en faveur du « bien de l’Humanité »), parce que le vrai problème réside dans l’apppétence mortifère nichée en chacun et chacune d’entre nous pour une « augmentation de nos capacités ». C’est d’ailleurs là une source d’inquiétude majeure : nous ne pouvons jamais être sûrs que le bon sens l’emportera, que les forces de liberté et de vie seront capables ne serait-ce que d’équilibrer celles qui nous promettent un suicide radieux dans la cybernétisation de l’espèce. Il nous faudra lutter pour la pluralité avec un doute permanent ancré en nous : *et si ce combat n’était que peine perdue face à la puissance du désir infantile de suicide collectif dans le grand Tout construit par la pensée ?* Au moins pouvons-nous nous soutenir de l’idée que la certitude du pire n’est pas mieux fondée ; que ce désir se contredit lui-même et que sa réalisation même partielle libérera (par son autodestruction) ceux qui n’y souscrivent pas.

Par ailleurs, on ne se contentera pas d’une analyse de ce désir de mort dans la toute-puissance dans les termes d’une croyance en une magie instrumentale satisfaisant tous nos rêves infantiles d’inceste avec le monde matriciel. Mais il serait aussi naïf de penser que la vertueuse adhésion à ce genre de « raison » est seule à l’œuvre, tel qu’en témoignerait le souci de « nourrir la Planète » (ou d’en être nourris ?) grâce à une agriculture scientifique suffisamment productive ; tout comme il aurait été naïf de croire que seul le souci de la conversion des Païens animait les Rois catholiques dans la conquête des Indes occidentales.

Il faut, pour comprendre le fondement de la techno-démocratie universalisée, rechercher l’adhésion culturelle, ou encore la passion – évidemment soutenue par la possibilité de profit - qui nous anime en profondeur et largement au-delà des savants fous- dans le soutien de cette façon *d’être partie-prenante dans l’opération[[235]](#footnote-235)*, qui s’est tellement généralisée qu’on n’ose plus la nommer « occidentale ».

Quelle est donc la passion profonde qui nous porte à l’adhésion toujours forte à cette norme sociétale ? Nous poserons ici qu’elle est à chercher dans l’activité même de construire et d’entretenir cette organisation humaine comme système unifié, total, dans ce qu’il ne faut plus hésiter à nommer une « technosociété », et dont l’un des éléments est précisément *la démocratie comme technologie*. En effet, ce qui est à l’œuvre dans notre tendance technoscientophilique, semble bien plus concerner la participation soumise à la *performance* collective, que le monceau d’objets dont celle-ci va une fois de plus submerger le monde. Tout se passe comme si *le rêve commun* concernait le soutien de la prouesse du savant-technicien, héros des sociétés émergentes tout comme il le fut des « pays développés », parce que ce personnage nous semble encore le seul à pouvoir produire *la* société (nous devrions écrire *lasociété*, comme Lacan écrivait lalangue) comme un grand tout organique directement engendré par notre pensée.

Nous conduisons des 4x4, chauffons nos vastes maisons et nos immeubles géants avec des chaudières industrielles et empruntons d’énormes avions brûlant des centaines de tonnes de kérosène. Chacun des steaks que nous dévorons (presque chaque jour) a nécessité de brûler cinq litres de pétrole. Nous savons pertinement en même temps que les glaciers de l’Antarctique s’effondrent par pans entiers, supposément sous l’effet de la production thermique de l’espèce. Pourquoi continuons-nous ? Par la seule force de l’habitude ? Par la nécessité impliquée dans notre organisation ? Sans doute.

Mais observons un fait culturel : le bétonnage général et la combustion de l’énergie ne sont *pas seulement* des inconvénients déplorables. Ce sont les preuves patentes, maintenues sous les yeux de chacun, *de la puissance incommensurable de la technosociété.* Cette puissance offensive, protectrice et même salvatrice nous inspire d’autant plus le respect qu’elle pousse chacun à participer démocratiquement à ses progrès et à bénéficier ensemble de sa générosité sans égale.

Cette puissance –effrayante et remarquable- nous tient aussi en nous incitant, face à de gigantesques systèmes (comme l’avion ou Internet) à l’humilité à l’égard de sa propre multitude mécanisée. Et que vaut la parole de l’insecte dans la vérité de la fourmilière, de plus nourrie et maintenue bien au chaud par sa propre intelligence collective  ?

Je ne pense pas que les hommes soient des fourmis, mais qu’ils peuvent *croire l’être*, ou croire en tout cas –sans l’expliciter- qu’ils peuvent adhérer à la représentation commune d’un rapport entre l’individu et la société, qui est pensé comme celui d’êtres infimes à leur multitude organisée[[236]](#footnote-236), et jouir de cette représentation de manière ineffable. Dès-lors, ils peuvent en supporter l’humiliation (dont nous avons vu qu’elle pouvait au contraire grandir le sujet « intérieur ») en se déplaçant dans l’imaginaire au niveau de l’être collectif. En somme, soit ils se révoltent en récusant la métonymie de l’individu-cellule, soit ils cherchent à y trouver plaisir en se croyant eux-mêmes partie-prenante de la puissance collective (ou encore les deux à la fois).

Or le problème posé à la démocratie par ce genre de croyance passionnée dans le lien de masse est le suivant : peut-on à la fois se vivre comme quantité négligeable dans un grand tout et jouer un rôle conséquent de sujet politique ? La question qui découle de ce problème est alors : une démocratie sans sujets de cette démocratie… est-elle une démocratie ? Ne devient-elle pas, en suivant sa propre pente un gouvernement de la masse par le besoin d’appartenance ? Est-ce que Matrix est encore une démocratie… ou n’est-ce pas plutôt que la démocratie –quand elle finit par évacuer toute pluralité fondamentale- se change inéluctablement en une Matrix, parce qu’une immense majorité préfère au fond y être bercée plutôt que d’avoir à affronter le monde en sujets libres ?

### Acier et béton plutôt que liberté

Nous avons évoqué les corvées hebdomadaires des déplacements de masse aux centres commerciaux comme disciplines subies réorganisant la vie de chacun en tant que continuum d’un fonctionnement généralisé.

Un exemple de la discipline *volontaire* peut aussi être donné, qui met en évidence le rôle décisif d’une idéologie de participation au Tout : ce qu’on appelle le tourisme de masse correspond depuis une vingtaine d’année à un investissement gigantesque dans la fabrication de bâtiments cellulaires. Il s’agit soit de béton (les centaines d’opérations, chacune de dizaines de milliers de studios sur les seules côtes espagnoles, les milliers de constructions de *Resorts* sur la moindre île du pacifique), soit de fer (les énormes paquebots de croisières concentrationnaires). Or ce qui est ainsi vendu à des millions de personnes, généralement de condition assez modeste, n’est pas une échappée vers la plage et le cocotier, ni même une continuation pure et simple de leur mode de vie ordinaire, mais un *accroissement des contraintes* liées au traitement massif : déplacements obligatoires, repas, consommations et visites prescrits, mais surtout horaires minutés. De sorte qu’un véritable travail est attendu de la foule dirigée qui, vaguement et peu généreusement tenue en laisse imaginaire par la photo du prospectus, n’a pas la moindre occasion de s’écarter des « périmètres de sécurité ».

Ainsi voit-on de pauvres gens intimidés et guindés faire quelque pas hors du paquebot, numérique à la main, pour rentrer au bercail quelques dizaines de minutes plus tard, après avoir été délestés de leur argent de poche par les guides professionnels ou autres vendeurs de fripes et de bibelots locaux (made in China) se relayant au long de leur parcours sur le sable (tous les jours nettoyé) des plages du « paradis ». Ironiquement, lorsqu’on assiste aux arrivées de « HLM flottants » dans quelque port des Antilles ou de Grèce, on ne peut s’empêcher de penser qu’il s’agit là d’une parodie de la traite des esclaves[[237]](#footnote-237). Bien sûr, les gens ainsi dupés et utilisés dans leurs pauvres fantasmes d’évasion ne sont pas destinés à un labeur à mort. Mais ce qui est analogue, c’est le mépris qu’entraîne le traitement des individus comme marchandises, comme productions de masse, nécessairement oblitérées par la métaphore du « bétail »[[238]](#footnote-238).

Il est étonnant que la vaste prison de loisirs mondiaux que fabrique l’argent sur la seule base du « désir d’être dans la carte postale » continue à se bâtir à ce rythme, sur terre, sur mer et dans les airs, confrontant de plus en plus de personnes à l’humiliation permanente (dont celle des fouilles à corps dès qu’il y a transport aérien ou maritime). Il est encore plus étonnant que les personnes continuent à croire dans la fiction qui leur fait supporter cette condition, quand bien même le mépris s’avance de plus en plus à visage découvert (impolitesses manifestes, vols systématiques des bagages par exemple, interdits de transport multipliés, outrance des fouilles progressant sans cesse, etc.).

Cette capacité de ne jamais mettre en discussion ce « plaisir » qui est surtout manipulation[[239]](#footnote-239), ne peut s’expliquer que d’une seule façon : *nous participons pleinement à la puissance collective que dévoilent à nos yeux ces énormes machines à organiser les masses.* Nous jouissons, non pas du traitement qui nous est imposé et dont nous souhaitons ne pas même prendre conscience, mais du traitement que nous infligeons –comme salariés, agents d’autres dispositifs de traitement en série, aux autres nous-mêmes, tous à la fois victimes consentantes et participants actifs à la force quasi-militaire de la société, au nom d’un ordre idéalisé. Quand nous ne parvenons pas à cette puissance collective (comme c’est le cas dans maints pays exclus du « développement »), nous nous sentons honteux, inférieurs, ou irrémédiablement déviants.

Il est curieux –mais significatif- que les sciences sociales aient renoncé en pratique à user du terme « masse » (ou de son pluriel), dont la dernière acception théorique remonte sans doute au livre magnifique d’Elias Canetti, « Masse et Puissance »[[240]](#footnote-240). Significatif, car, à l’évidence, il s’agit de renoncer à une critique possible du plus grand nombre dans son côté irrépressible voire ingouvernable. C’est, sur le mode privatif, une flatterie, un abaissement, une peur qui s’expriment ainsi : peur de la terreur toujours latente, parfois patente dont la masse humaine menace les individus, les groupes et leurs libertés, dès lors qu’ils s’écartent d’elle. Et ce qu’on appelle les gouvernements ou les élites, les avant-garde et les classes « dominantes » ne fonctionnent comme telles que parce qu’elles restent soigneusement à la surface et dans le courant de ces coulées de lave géantes[[241]](#footnote-241) qu’elles ne cornaquent souvent que dans leur fantasme. Rien n’a jamais été aussi vrai, de ce strict point de vue, que la célèbre formule : « ce sont les masses qui font l’histoire ».

Le problème est que nous savons de plus en plus que ce que masse veut, à l’instar de la foule freudienne, c’est « toujours plus tout de suite et sans jamais aucune question ». La masse – le nombre saisi comme bloc- est la forme de l’homme quand celui-ci refuse absolument d’étendre à tous le domaine de la réflexivité, ce refus obtus étant l’autre nom du « suicide collectif »[[242]](#footnote-242).

Comment, dès lors, construire des communautés politiques qui se tiennent dignement et pour leur propre compte d’hommes libres, quand tous, du plus pauvre migrant à un euro par jour, au membre diplômé de l’élite « nationale », regardent toujours ailleurs, vers les miracles quotidiens de la technicité surpuissante, et les nuées du prestige des spécialités certifiées?

### Plutôt un diagnostic d’orientation qu’une société qui se questionne.

Prenons un dernier exemple d’opposition techno-démocratique plus ou moins consensuelle à la pluralité, cette fois dans le domaine de la santé mentale : il existe un déferlement des techniques de soin « modernes » (c’est-à-dire pharmacologiques et pédagogiques) dans les domaines jusque-là encore accessibles aux pratiques plus traditionnelles, plus humaines ou plus « philosophiques » comme la psychanalyse. Ces techniques ne se contentent pas d’exister. Elles sont privilégiées par les pouvoirs comme par les entreprises, et sont accompagnées de véritables campagnes de dénigrement. Comment expliquer une telle virulence, une telle puissance dynamique dans l’attaque, et surtout une si faible résistance dans le public  à ces menées ?

Une réponse plausible est probablement la suivante : bien que proposant une prise en compte de causes profondes et synthétiques du comportement, la psychanalyse possède plusieurs défauts en termes de *rendement* du marché des affections psychologiques. Elle refuse de traiter le symptôme spécifique en l’isolant, ce qui interdit la production en série à la fois de spécialistes du problème et de médications « ciblées » ; elle renvoie le malade à une introspection de longue durée, imprécise dans ses objets, aléatoire dans ses effets. Bref, elle ne répond ni à la demande du patient (sinon par une question sur sa demande), ni à celle d’une filière possible de professionnels.

L’attaque virulente de ces « occupants illégitimes » que seraient les psychanalystes a donc pour corollaire la mise en place d’un nouveau corps de techniciens ultra-compétents pour chaque symptôme précis : par exemple, tel type de « toc », ce qui va de pair avec des garanties étatiques sur les diplômes et le droit à l’exercice.

Plus profondément, il est aussi possible que la psychanalyse, hors même de toute considération thérapeutique, renferme un élément inassimilable par la logique de police générale qui tend à remplacer la liberté des gens au temps des technologies triomphantes : la butée contre la réalité de la singularité de la personne, qui ne peut à aucun moment être réduite à une fonction du collectif, et surtout pas du meilleur collectif possible, de la plus vertueuse des citoyennetés mondiales.

Lorsque le processus de « sécurisation » du monde psy est achevé – comme il l’est aux Etats-Unis - il est stupéfiant de voir à quelle vitesse toute l’expérience synthétique sur l’esprit humain que pouvait condenser la pratique psychanalytique, est oubliée… forclose, absolument remplacée par le discours du spécialiste, proposant une  méthode pour faire disparaître le comportement négatif, comme si celui-ci était isolable, tels une verrue ou un kyste, du reste de la personnalité, celle-ci étant à son tour traitée pièce par pièce au long d’une chaîne thérapeutique répartie entre des dizaines d’intervenants.

On peut se demander quel est le rapport entre cette poussée vers la spécialisation « psy » dans la méga-machine, et la question de la conversation démocratique. De fait, cet exemple est fascinant parce qu’il démontre que notre croyance en la technosociété comme jeu de maîtrise sur les autres et les choses *ne supporte pas la moindre concurrence avec d’autres manières de s’organiser*, même quand celles-ci sont d’une portée de connaissance et même de soin bien supérieure*. Elle ne supporte pas la conversation.* Elle n’est sans tabous que pour ce qui ne ressortit pas de son tabou principal : accepter de ne pas être la seule façon de gouverner la multitude, parce que la multitude ne se gouverne pas, mais se constitue en conversant.

On pourrait généraliser le phénomène à l’ensemble du champ des « sciences de l’homme », où une chasse aux sorcières est en cours depuis une trentaine d’années, tantôt de manière douce et discrète, tantôt de façon plus agressive (comme lors de l’affaire Sokal, véritable déclaration de guerre du scientisme américain (version gauche chomskienne) à la culture intellectuelle[[243]](#footnote-243), ou du constat plus récent de Times sur la mort de la culture française), à l’encontre de tout ce qui peut apparaître comme approche philosophique ou classique. L’alternance même de ces styles et la longue période concernée démontrent qu’il ne s’agit pas de tensions superficielles ou fortuites, mais d’un mouvement tectonique, d’un déplacement global en faveur du technicisme dans la culture, comme vérité absolue, voire même comme *naturalité évidente[[244]](#footnote-244).*

Mais il y a pire. Le magnétisme de la métaphore mécaniste est si grand qu’il affecte même ceux qui se révoltent contre elle. L’ensemble des critiques les plus acerbes de notre système le frappent ainsi méthodiquement… à côté, de biais, sur des aspects secondaires, ou non spécifiques : la violence ou le sexe à la télé, la fumette chez les Jeunes, la « déculturation » des banlieues, la fainéantise des fonctionnaires, l’inefficacité des lois, le retard de la France, le déséquilibre des échanges avec la Chine, l’angoisse du terrorisme et du trou d’ozone, le cours de l’Euro trop élevé ou trop bas, la crise des retraites, et le scandale des fonds de pension, etc.

On stigmatise à l’envi tel chef d’Etat, tel personnage médiatique, mais étrangement, le fonds de roulement du ressentiment semble soigneusement s’expurger de thèmes non convenables, dont il n’est pas question de faire conversation aussi bien de café du commerce que de laboratoire universitaire. Comme s’il existait au fond une difficulté profonde et massive, partagée par les plus indignés ou les plus atterrés, à se représenter frontalement l’essentiel du problème, de ce qui paraît ainsi comme un « refoulé » en retour permanent.

La récrimination intransitive (sans objet spécifique et qui existerait probablement envers n’importe quel fonctionnement) *évite ainsi curieusement de dénoncer l’affaiblissement systématique des libertés dans le libéralisme*. On se plaint de tout, on pronostique l’explosion sociale imminente, on peut même déplorer ici et là quelque tendance « liberticide », mais le chœur revient rapidement à l’unisson quand il s’agit d’opposer les vilaines dictatures (généralement situées au Sud) aux vertueuses sociétés des droits de l’Homme qui sont les nôtres. Enfermés dans cette rhétorique du rengorgement, nous ne sentons pas qu’elle nous empêche de penser notre propre position. C’est une façon de refuser d’admettre que celle-ci participe de *cet appel à la forme moderne et la plus accomplie de la servitude volontaire*.

On peut la rapprocher de ce qui animait ces vastes entités idéales – armée et Eglise - dans lesquelles Sigmund Freud voyait se déployer ce qu’il nommait « le lien de masse », c’est-à-dire une aspiration à la subordination de chacun au grand Tout, naguère dans l’amour du Leader, et aujourd’hui à l’abandon des relations libres et directes entre les personnes vivantes, au profit d’une codification éthique générale des « rapports », désormais élégamment, proprement et universellement mécanisés par l’informatisation.

### L’infantilisation : fonction de la démocratie de marché

« En bonne logique, l’« infantilisation » du coupable impliquée par la notion de punition exige qu’on lui reconnaisse un droit corrélatif à une gratification, sans laquelle la démarche première perd son efficacité, si même elle n’entraîne pas un résultat inverse de ceux qu’on espérait. Le comble de l’absurdité étant, à notre manière, de traiter simultanément le coupable comme un enfant pour nous autoriser à le punir, et comme un adulte afin de lui refuser la consolation ; et de croire que nous avons accompli un grand progrès spirituel parce que, plutôt que de consommer quelques uns de nos semblables, nous préférons les mutiler physiquement et moralement. » Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* p 416.

Qui n’entend que cette phrase écrite par notre grand anthropologue au milieu du XXe siècle résonnerait de façon parfaitement « politically incorrect » au début du XXI e siècle ? Elle témoigne pour nous, comme nombre de marqueurs temporels, hélas inscrits dans une culture vouée à l’oubli[[245]](#footnote-245), d’un progrès du conformisme imposé par la trame institutionnelle mondialisante. Car, que nous voulions le savoir ou non, la mondialisation n’est pas d’abord un phénomène économique, mais surtout la consolidation planétaire d’un ordre moral, et du même coup , d’un système d’asservissement de l’Homme au seul registre du Sociétal.

Pour rendre compte du mystère de la servitude volontaire au stade capitaliste tardif, nous devons répondre à la question suivante : quel *avantage*  les sujets trouvent-ils à cette culture d’asservissement mutuel ?

L’une des réponses réside peut-être dans notre tendance à la participation « bien réglée », celle que nous avons connue depuis notre naissance sous l’autorité des adultes, et dont, sauf exception douloureuse, nous nous souvenons comme d’une période confortable, voire douillette, et libre de problèmes top ardus, et pour ainsi dire bercée par le *rythme quotidien.*

Cette rermarque attire alors notre attention sur la *fonction du temps* proposée et imposée par la technochrématistique : le temps y est linéarisé sur le modèle classique de l’horloge, mais ceci pour tous les actes[[246]](#footnote-246). Par exemple, quoi que vous fassiez sur un ordinateur, l’acte, décompté en bits par fractions de seconde, se trouve rigoureusement transformé en suite d’opérations rythmées. Cela justifie aussi précisément votre e-facture, actualisant l’adage de Benjamin Franklin selon lequel le temps est de l’argent. Or Franklin le justifiait par un propos indigné, et à l’évidence outrancier, selon lequel perdre son temps équivaut à un meurtre !

Ce trait passionnel envers l’abstraction comptable qu’est le temps nous renseigne au moins sur un point : ce n’est pas la raison supposée adulte qui nous pousse à aimer le temps bien scandé et à haïr sa désorganisation ou sa perte, mais un sentiment puissant, que nous dirons même archaïque au sens psychologique.

Car le temps horloger semble d’abord être un besoin du petit Humain, et ce avant même qu’il soit inventé. C’est qu’il fait lien, au double sens du terme : cela vous rattache à tous les autres humains par l’intermédiaire de la grille mécanique du temps universel. Mais cela vous attache aussi, chacun, au « train » cadencé, circulant dans un couloir étroit de temporalité linéarisée. Vous vous trouvez ainsi *soutenu*, bercé, conforté, encadré, saisi et transporté (au sens du « holding » comme méthode pour rassurer les tout petits) par le Système.

On dira qu’être bercé par un rythme ne remplace pas la reconnaissance après laquelle nous courons tous : eh bien si, justement ! Du moins, ce qui est recherché dans ce soutien, c’est bien ce qui nous console d’une reconnaissance toujours insuffisante, et qui devient toujours plus frustante et moins acquise à mesure que nous nous éloignons en âge d’un moment supposé entièrement « naturel ».

L’angoisse de toute mise en paroles (possiblement mensongères, fausses ou inconsistantes) renvoie l’individu sur la sécurité des régularités matérielles fiables, qui lui rappelle certes le retour de la faim et de la fatigue, mais surtout celui de l’assouvissement et du sommeil, etc. C’est pourquoi l’enfant –en proie au malaise élaboré en lui par un mélange de déréliction physiologique et d’incertitude face aux promesses du langage-, est le plus énergique militant *en faveur de la routine la plus prévisible.* C’estpourquoi l’adulte, chez qui cette angoisse ne s’est pas éteinte mais s’est plâtrée de névroses diverses, cherche constamment à fixer des formes de régularité apaisante, notamment face à la contrainte sexuelle qui lui est propre. Le temps réglé par une scansion exactement mesurée est même sans doute ce qui calme le plus (en miroir de l’étreinte sexuelle saccadée) l’animal apeuré qu’est le primate culturel : on l’observe aussi bien au pendule agité par l’hypnotiseur qu’à la migration alternante des foules, dont les horaires battent la mesure au point de changer le climat[[247]](#footnote-247).

Vous ne percevez pas immédiatement l’ampleur, la profondeur, la richesse et la subtilité du monde réel que vous perdez au profit de ce cadençage continu de votre vie. Vous vous prenez à considérer que la fenêtre de Windows, pauvre simulation d’ouverture, est un véritable aperçu du monde. La fenêtre réelle, vous ne la voyez plus pour ce qu’elle est : respiration sur un monde dont le mouvement subtil et composite ne peut jamais se ramener à un balayage électronique, de nature analytique. Vous perdez la notion du monde sensible (qui n’a rien d’une construction cartésienne ni d’un tramage virtuel), et, l’ayant perdu, vous vous raccrochez plus que jamais à la reproduction mécanique de son apparence pour le sujet logico-mathématique.

Si déjà la variante culturelle de l’emprise sociétale sous forme religieuse réduisait l’homme à l’enfant apeuré d’être puni (pour l’éternité), *la version mécaniste actuelle le réduit à la dépendance d’un nourrisson avide de soin et de support constants.*

Parmi les formes remarquables de l’amnésie sur les progrès de la contrainte sociétale « démocratique », s’impose ainsi le cas du rapport à l’infantilité.

Celle-ci doit être prise en son sens étymologique premier et permanent : *infans (celui qui ne parle pas) est celui qui doit être d’autant plus privé de parole, qu’effectivement il semble ne pas savoir parler, et peut-être préférerait même ne pas avoir à le faire.* La rétrogradation de la liberté effective passe par la métaphore d’une régression à l’état d’une personne irresponsable, ou plutôt d’un être faible pris en charge, et guidé *sans discussion*, bien que de manière douce et dans une visée « pédagogique ».

L’attrait de cette pente est compréhensible : la parole, la discussion présente tous les dangers de l’incertain, du mensonge, de l’erreur, de l’inadéquation récurrente du symbolique et du réel, le premier n’atteignant jamais le second que par impacts hasardeux. Elle est aussi un moment de « réveil » ou l’acheteur –ou le vendeur- compulsifs choyés par le Système peuvent renoncer à la transaction, retourner à leur pratique, briser le mirage promotionnel, et même, dans une série d’effets consécutifs à la prise de conscience, substituer carrément à leurs habitudes « traitables » une conduite plus autonome[[248]](#footnote-248).

*L’enfant, le contrôle du temps et l’infantilisation* que ce dernier permet ont partie liée dans l’Histoire de la civilisation. Et si les Occidentaux ont été plus rapides à progresser sur cette voie, c’est sans doute parce que les contingences régionales les obligeaient, pour être rassurés sur leur propre existence d’individus « libres », à combiner *en un seul système intérieur* équilibré  les trois temporalités du militaire, du citoyen et du travailleur[[249]](#footnote-249). La recherche de cet équilibrage –au sens technique du terme- pousse à l’abstraction et à la mesure, comprise non pas seulement comme sens du raisonnable, mais comme précision mathématique apportée aux espaces de temps. En développant toute notre civilisation dans cette direction, nous avons facilité la construction d’une personnalité sociale plus individualiste et autocentrée, mais surtout plus infantile, parce que systématiquement rassurée par le rythme bien réglé, en tant que valeur en soi parce qu’extérieure au Moi.

La tendance de l’adulte à s’infantiliser ne date pas d’aujourd’hui. Le vocabulaire classique des maîtres vis-à-vis des serviteurs est riche de termes les ramenant à l’état infantile - « petit » [[250]](#footnote-250) voire « mon enfant » -, sont encore des expressions courantes pour s’adresser au « bell boy », ou au « garçon ». Mais l’infantilisation n’est pas seulement un projet des maîtres : c’est celui de tous et de chacun, et il ne passe pas tant par son aveu direct (qui devrait encore *trop* se parler). On n’assiste pas au retour direct de ces vocables dans la domination technochrématistique, mais l’infantilisation progressive des adultes y est systématique, bien qu’assez lente pour être résolument ignorée.

Sur des périodes de quelques décennies, son accélération est même sensible, notamment avec la mondialisation des normes via Internet. Par exemple, l’âge de la majorité civile a été souvent ramené à 18 ans, (contre 21) mais cela cache en réalité un alignement des âges biologiques et mentaux réels (notamment sexuel) sur un moment tardif. La répression la plus ferme s’abat sur tout ce qui vient contredire cette norme arbitraire (quand on sait que les femmes peuvent être nubiles avant 14 ans et les hommes à 15), au nom d’une théorie générale de la protection de l’enfance.

Il ne s’agit pas ici de suggérer un retour à des normes considérant comme adulte la personne que nous définissons aujourd’hui comme enfant, définition protectrice et sans doute moins cruelle[[251]](#footnote-251), mais de reconnaître le mouvement général dans lequel cela s’inscrit, *et dont la contrepartie est l’accroissement sans précédent du pouvoir sociétal sur l’intimité.*

Le progrès constant des ingérences des grandes institutions publiques et privées quadrillant notre vie est patent : il a pour effet le plus fréquent de nous « voler » de petites parts de notre responsabilité, dont la somme produit finalement une dépossession générale de nos moyens de décider. Notons que cette conquête sociétale s’effectue via la généralisation d’un temps scandé comme une partition musicale mathématisée : ainsi des prélèvements automatiques ou « mensualisations » de plus en plus obligatoires, les « conditions de vente » devenant la loi et les prophètes.

Observons à ce propos que la norme infantilisatrice ne fonctionne pas que positivement, dans une intrication des mécanismes organisant la participation fusionnelle au Tout, à la seule condition d’expulser toute interférence sexuelle anarchique. Cette norme s’impose aussi grâce à l’indignation vertueuse, qui est une arme entre les mains des pouvoirs coalisés. Il est pratiquement impossible de résister au *jugement foudroyant* des instances moralisatrices susceptibles de *vous* attaquer comme pédophile potentiel[[252]](#footnote-252), et de déclencher l’équivalent occidental des fatwas islamiques. Or cette terreur morale, soutenue par une grande majorité de gens manipulés dans leur sentiment parental, si elle est très peu efficace en ce qui concerne les « criminels sexuels » avérés (qui sont le plus souvent psychiquement perturbés), a pour principal effet de *bloquer toute réflexion sur l’infantilisation des adultes, et le téléguidage de leur sexualité acceptable, cette forme centrale du dispositif d’asservissement actuel[[253]](#footnote-253).*

Ainsi, en une trentaine d’années, le « traitement » des adultes par une gouvernance partagée entre Etats et puissances économiques ressemble-t-il de plus en plus à celui des enfants, et réciproquement, le sort de ceux-ci est-il organisé dans le cadre d’une « république participative » à laquelle on les appelle à des âges de plus en plus précoces[[254]](#footnote-254). Ce qui, pour être assez drôle d’un certain point de vue, n’est pas sans poser de problème au principe démocratique : comment prétendre être une société politique quand la majorité des membres est poussé à l’état de sujet responsable… de maintenir en lui un degré infantile d’obéissance docile, et incité à réagir selon des procédures bien réglées, et selon les codes d’une sexualité pré-autorisée, tout en dénonçant ceux qui montreraient des tendances « antisociales »?[[255]](#footnote-255)

On peut se demander, dans le registre de l’anthropologie, si la « pédophilie », entendue au sens premier d’amour des enfants, en comprenant *aussi* parmi ses formes un amour excessif, pathologique, voire criminel, n’est pas à associer étroitement à une société qui a tellement minimisé la transmission intergénérationnelle dans le cadre du Familier qu’elle se retrouve fascinée par ce manque lui-même. *Car l’enfant représente aisément cette transmission dont on manque tant aujourd’hui[[256]](#footnote-256).* Dès lors, les adultes de cette société chercheraient par tous les moyens à « séduire » une enfance qu’ils pensent avoir socialement abandonnée (comme lien à la mère), au moins symboliquement, et comme pour s’en faire pardonner.

Certes, certains passeraient les bornes de l’affection autorisée en abusant sexuellement des mineurs. Mais leurs actes criminels n’en seraient pas moins des symptômes d’une tendance beaucoup plus générale (et tenue, elle, non seulement pour licite, mais pour recommandable) à rechercher le contact ludique et « pédagogique » avec l’enfant, plutôt qu’à le sermonner au nom de valeurs adultes. Un trait significatif de ce point de vue est la fréquence, sur les lieux publics (parcs, trains etc.) de scènes familiales dans lesquelles un père ou une mère « jouent » avec leurs enfants pendant de longues heures. Sans aucune connotation sexuelle, ces jeux où, littéralement, les parents *se font enfants au nom de l’amour*, sont vraisemblablement typiques de notre société. On imagine mal un bourgeois victorien se changer ainsi en camarade de jeu permanent de sa progéniture ; encore moins un père de famille arabe.

J’observe que ce rôle de « camarade » est d’autant plus valorisé et respecté, promu comme une attitude responsable au vu des connaissances psychologiques actuelles, que la pédophilie pathologique et criminelle est objet d’abomination. Cependant, les deux comportements -survalorisé et criminalisé- ne sont pas si éloignés l’un de l’autre. Ils s’établissent, l’un et l’autre, sur fond d’une valeur positive attribuée à l’enfant comme « bien le plus précieux », et à l’enfance comme période enchantée, à l’abri des aléas et des déceptions de la vie adulte, et dont il s’agit de partager et de soutenir l’expérience, toujours trop brève.

Ne croyons pas qu’il s’agisse de valeurs universelles : bien au contraire, les sociétés qui sont presque entièrement fondées sur la transmission entre générations –ce qui est généralement le cas des groupes de petite taille tels qu’on les identifie souvent comme « primitifs » ou « animistes »- présentent à ce propos un tableau inversé.

En effet, ce qui est peut-être considéré le plus fragile dans ces sociétés, c’est –au contraire des nôtres- la solidarité entre adultes contemporains pour la division du travail, du partage des biens, des héritages, etc. qui y est bien plus directement menacée par la nécessaire exogamie. Autrement dit, dans ces sociétés du village, si l’on doit chérir un personnage, c’est plutôt celui du frère ou de la sœur, tandis que l’enfant –symbole d’un lignage singulier- peut être l’objet d’une méfiance, à la façon dont les mythes œdipiens font porter précisément la préoccupation sociétale sur le risque de l’inceste et de l’endogamie.

On sait, par exemple, que dans nombre de petites sociétés, la frustration la plus importante concerne les échanges dans la phratrie ou le cousinage. Ainsi, en Afrique encore aujourd’hui, la mort d’une personne fortunée induit souvent de nombreux problèmes avec les familles de ses frères et sœurs, ce qui fait apparaître en contrepoint l’héritage dans la filiation directe comme une « concurrence déloyale ». C’est sans doute ce qui explique que l’enfant soit parfois soupçonné d’être un esprit maléfique, chargé de détourner des biens ou du bonheur. C’est le cas du complexe de « l’enfant-sorcier », qui, s’il n’est pas exorcisé par un « nganga » (sorte de chamane « familial » dans la culture Bakongo), sera maltraité, voire réellement abandonné à la rue. En miroir des Erinnyes antiques exprimant la furie des ancêtres fondateurs de la cité (et qu’il est très difficile de changer en Euménides –bienveillantes-), l’enfant sorcier (ndoki) incarne le mécontentement vengeur, outrancier et tenace, d’une figure appartenant au lignage direct[[257]](#footnote-257). Or, contrairement aux érinnyes, cette réincarnation lignagère ne représente pas l’ordre social bafoué (mais non réglé par la justice), mais au contraire l’égoïsme d’une filiation individuelle opposé à l’intérêt collectif des familles concitoyennes, amies, alliées ou apparentées. C’est pourquoi l’exorciste est souvent une sorte d’émissaire de cet ordre collectif du Familier « contemporain » devant rencontrer, calmer et renvoyer aux enfers des esprits ancestraux qui en sont sortis, par le truchement de la possession d’un enfant de leur descendance.

Même lorsqu’il n’y a pas de débordement du passé dans le présent, ce dernier est en droit de se méfier de la force particulière de la ligne diachronique. C’est pourquoi, en général, l’enfant est, dans ces sociétés du Local, objet de surveillance et de méfiance. La technique chinoise qui consiste à forcer, par le nom, la réincarnation cyclique du passé dans le futur (du grand-père dans le petit-fils), n’est guère utilisée. On peut supposer que cette technique correspond déjà, par l’idéologie cosmologique qu’elle présuppose, à un engrenage entre synchronie et diachronie, entre collatéralité et lignage, ce dernier se trouvant beaucoup plus contrôlé par un système collectif massif.

En bref, sans affirmer que les Africains traditionnels n’aiment pas leurs enfants –ce qui serait une stupidité- nous pouvons sans doute admettre qu’il existe dans les sociétés assez localisées –sociétés du Village- encore bien représentées en Afrique, une propension à se méfier de l’excès de transmission intergénérationnelle incarnée (dans sa partie vivante) par l’enfant. A l’envers des sociétés occidentales hypersolidaristes (au sens durkheimien d’une division du travail social parachevée et envahissante) qui craignent de perdre le sens de la transmission (et en chérissent outrancièrement le symbole infantile), les sociétés localistes craignent plutôt de perdre la solidarité entre contemporains à cause du renouvellement des générations.

Le nouveau venu qu’est l’enfant sera ainsi davantage suspecté –par une forme de paranoïa très caractéristique de l’animisme- d’incarner l’ambition démesurée de l’ancestralité étroite du lignage.

Une question est alors soulevée, que nous tenterons d’affronter plus loin : si une société universaliste et universalisée a tendance à être « pédophile », à survaloriser l’enfance comme représentante d’une transmission familière raréfiée, et si, au contraire, une société localiste a tendance à être « pédophobe », à survaloriser la solidarité sociétale toujours précaire au détriment de la transmission trop présente, peut-on imaginer un « compromis » à la fois historique et anthropologique entre ces deux formes ? Peut-on penser, par exemple, que « le tiers » capable d’arbitrer entre ces deux tendances potentiellement dangereuses (pour l’enfant en particulier, dans les deux cas victime), pourrait se situer dans la médiation d’une troisième forme sociale ?

Quoi qu’il en soit, il est clair que la pathologie propre à la société universaliste, la société-monde en formation, réside dans l’excès de l’organisation entre tous les contemporains, et dans la sous-estimation dramatique de la nécessité de la transmission dans le cadre du Familier.

Une preuve supplémentaire de ce fait peut être trouvée dans le fait que, là où deux cent ans d’idéologie chrétienne importée de force en Afrique n’a que très peu changé les institutions chamaniques et animistes toujours prégnantes dans les villages, quelques décennies de formation de zones urbaines massives suffisent aujourd’hui à assurer un recul de ces dernières, et à promouvoir l’idéal de l’enfant martyr à la place de l’enfant porteur de la vengeance ancestrale. L’Afrique se préparant à devenir demain un futur réservoir de main d’œuvre corvéable dans la norme industrielle moderne, il n’est pas exclu qu’on y voie apparaître avant vingt ou trente ans le thème « occidental » du pédophile.

Pour conclure sur cette source de l’infantilisation, reconnaissons qu’elle n’est pas contradictoire avec la thèse précédente d’un attrait de la mentalité infantile pour la temporalité réglée, tout comme peuvent s’additionner une force qui pousse et une force qui tire : une société sera d’autant plus « pédophile » et infantilisante qu’elle désirera retourner à l’état d’enfance qui devient pour elle celui où la rythmique affective quotidienne nous berçait et nous portait de façon rassurante, alors que désormais la rythmique sociétale de l’ergo-consumérisme nous semble trompeuse et pleine de menaces cachées.

### Les grilles du « parc humain ».

Dans les sociétés fascinées par le manque d’enfance représentant pour elles leur propre défaut généralisé de transmission, l’infantilisation des adultes n’est pas seulement imposée ou suggérée par un soutien pseudo-maternant. Elle est aussi revendiquée comme droit au bain de bonheur immédiat, comme dans les fables disneylandisées de Pinocchio ou de Peter Pan. On voit aujourd’hui à quel prix est consommée cette drogue mentale en termes d’endettement massif, mais voit-on assez *qu’elle se double d’une discipline de fer* ?

Il existe notamment une forme gauchisante autoritaire de l’aspiration au « pays imaginaire », naguère ouvertement déclarée dans la forme mûre (et soviétique) du marxisme. L’extrême discipline de classe justifiée par le « tout est possible » (bien pointé par Hannah Arendt), et qui a produit les régimes policiers pendant la guerre froide, persiste en effet sous les affichages les plus sympathiques, comme si « les désirs de la classe ouvrière » envisagés en bloc par Michael Hardt[[258]](#footnote-258), pouvaient être d’avance conjugués avec liberté, farniente et souci de soi.

Or le rêve deleuzien-guattarien, repris par Toni Negri et ses émules, d’un capitalisme à la fois cognitif et écologique, multitudinaire et libertaire, semble trahi par sa réalisation. Hardt et Negri, proposent d’adopter pour tous la notion « d’empire »[[259]](#footnote-259) qui doit, dans l’esprit des auteurs dépasser l’analogie nationale du pouvoir, et permettre de comprendre l’émergence d’une « formation juridique supranationale qui corresponde aux processus de totalisation sociale et économique en cours» et qu’ils nomment « constitutionnalisme global »[[260]](#footnote-260).

Mais, on ne voit pas pourquoi l’Etat mondial que Negri appelle au fond de ses vœux (sous l’espèce de la citoyenneté mondiale et de son salaire universel) serait supérieur en termes humains à « cette merde d’Etat-Nation » qu’il fustige avec une grandiloquente vulgarité, et en négligeant ses acquis démocratiques réels. Ni en quoi « le  réseau de fils métalliques, forts, construction humaine pleine de puissance » qui nous reste une fois que nous avons « déconstruit le réel »[[261]](#footnote-261) libérerait l’imagination ou quoi que ce soit d’autre, et surtout « la chair de la vie ». Une sublimation de la métaphore de la grille métallique risque au contraire de ne mener à rien d’autre qu’à la prison mentale à l’échelle planétaire, confondue avec « l’horizon de l’être ».

De même que la fameuse métaphore Deleuze-Guattarienne des « machines désirantes » n’est pas vraiment rassurante, toute dressée qu’elle ait été pour nous libérer de l’Oedipe dictatorial : certes, tout comme la métaphore du Pouvoir pour leur parrain normalien Michel Foucault, cette image sert à promouvoir la « petite machine » révolutionnaire et spinoziste contre la grande[[262]](#footnote-262), mais néanmoins, nous y sentons une violence dangereuse et manipulable.

 La figure négriste de la multitude ne nous rassure pas davantage, quel que soit l’effort conceptuel pour la détacher de son acception naïve[[263]](#footnote-263), pour la purifier de toute intoxication par la plèbe, le peuple, ou la masse.

Car la multitude - justement parce qu’elle n’est faite que de singularités et fonctionne comme « exploitation de la coopération des singularités »[[264]](#footnote-264) - ne *fait pas pluralité*, laquelle exigerait des groupes d'opposés, des collectifs de médiation en débat. Somme « d’essaims » (expression qui fait étrangement penser au pire des béhaviorismes), elle ne fait pas non plus résistance au pouvoir, mais *étaie le pouvoir absolument souverain* (qui ne lui est plus extérieur) sur une base infiniment plus large, et cette fois rigoureusement incontestable. Qui pourrait contester le droit de « l’humanité » à être souveraine ?

Mais, de fait, la *quantité humaine* comptant en dizaines de milliards, traduite en masse monétaire comptant bientôt en millions de milliards[[265]](#footnote-265)- ne saurait se « constituer » que pour être esclave d’une élite mondialisée, d’une hyperbourgeoisie usant des méthodes cognitives (c’est-à-dire comptables) pour la placer sous gouvernance, ceci par un mélange de formes parlementaires maintenues, d’institutions étatiques mondiales découlant de l’universalisme abstrait, de manipulations techniques opaques de plus en plus efficaces, et de « pipolisation » fascinatrice.

Comment pourrait-il en être autrement, s’agissant de milliards de personnes ?

Inversement, prisonnière de ce très grand nombre comme tel, cette hyperbourgeoisie ne saurait être elle-même une « avant-garde » porteuse de valeurs. Elle devra bien plutôt demeurer une gardienne, une armée de contrôleurs-comptables, s’opposant à toute divergence significative, tandis que se multiplieront les difficultés de fonctionnement d'une économie anticipatrice globalisée et forcément débitrice d’autant. Contenir le « peuple consommateur » en usant de sa propre force d’inertie immensément alourdie, réprimer les courants de rage émeutière circulant à sa surface, voila ce que contient bien plus sûrement l’avenir proche qu’une béatitude océanique.

La bonne volonté idéalisante du négrisme –sorte de papisme opéraïste[[266]](#footnote-266)- recherche une innocence protectrice dans l’infinie variété des besoins (pas si loin des thèses walrasiennes), fondement des démocraties de marché ; elle tente surtout de couvrir d’un voile le fait avéré que le marché ne restaure aucun équilibre entre partenaires, mais aggrave continuellement à l’échelle planétaire ce que déjà Solon tentait de pallier à Athènes en supprimant la contrainte par corps[[267]](#footnote-267) : l’inégalité croissante entre citoyens, risquant de changer en pauvres chroniques une vaste majorité d’entre eux, rendus débiteurs à vie (ou sur plusieurs générations) de compagnies créancières de plus en plus géantes –et pour cela représentant surtout d’innombrables petits actionnaires, retraités et pensionnés[[268]](#footnote-268).

Cet idéalisme, enfin, recèle *aussi* un refus de considérer la tendance du désir à faire masse, c’est-à dire à converger d’une personne à l’autre (et cela même sans l’encouragement des cornacs publicistes) pouragencer ensemble les fantasmes de chacune d’elles, et parvenir à un tableau collectif, objet d’adoration commune et de conservation policière.

Un déni persistant[[269]](#footnote-269) participe à ce désir, finalement nihiliste : il nous désigne même le lieu de cette participation. Il s’agit d’ignorer que le désir imprègne toute structure moléculaire des foules et les oriente peu à peu, ou plus rapidement, vers son but : ne faire qu’UN, et un Un tellement complet, uni et pur, si « correct » qu’il ne peut être réalisé que dans la mort (abolissant aussi la dette), bien que son motif soit la négation de la mort de *chaque* Un.

## 4. Le « choix de société » : seul réel objet de la conversation

Résumons maintenant ce développement sur les illusions de la démocratie technochrématistique et de son fétiche central : le marché.

Le principe démocratique, supposé consubstantiel de la conversation humaine, paraît s’y dédoubler entre une liberté pour tous – dont au fond personne ne semble réellement vouloir et qui se dégrade vite en isolement des gens, insignifiance des objets et fascination spéculative du néant - et une servitude égalitaire qui attire même les plus « libertariens », *à condition qu’elle se construise comme puissance technologique collective et comme participation infantile et muette au Tout.*

Sa « crise » semble révéler bien davantage l’atteinte d’une limite de la construction collective que l’encadrement et le téléguidage de la liberté, depuis longtemps acquis, notamment dans les disciplines religieuses et patriotiques.

L’unité réelle de la société technique, son fonctionnement organique créant un destin pour tous, sont cachés par l’apparente division des institutions « publiques » et « privées », et des étanchéités entre leurs différents  guichets, mais personne n’est dupe : la norme sociétale est désormais fondée sur la connivence, la coordination et la convergence de leurs fonctionnements. Leur matériau est la même foule d’isolés, progressivement guidée vers son Bien, *via* sondages et questionnaires de marketing dont la force de loi est désormais indexée à celle des règles civiques (auxquelles les normes techniques se combinent toujours davantage avant de s’y substituer).

Si nous en tirons de premières conclusions quant au rapport entre la démocratie et la conversation mondiale qui serait importante pour l’Homme, il semble qu’un aspect essentiel de la conversation – le principe de respect mutuel des protagonistes– ne puisse être préservé dans la démocratie par la seule égalité de statut dans un système, ni par la garantie d’une prise en charge et d’une participation[[270]](#footnote-270). La liberté comme concept fondamental de la tendance démocratique des êtres humains ne peut être ramenée seulement à celle d’appartenir à une communauté de son choix à l’intérieur d’un système supposé neutre comme dans la définition rawlsienne de la société « raisonnablement pluraliste »[[271]](#footnote-271).

La liberté se trouve toujours profondément limitée, contrainte par *l’organisation même de toute société*, cette organisation n’étant, en réalité, jamais neutre, mais relevant toujours d’un « type ». Parce que les sociétés ne correspondent jamais à une pure rencontre entre différences, mais qu’elles sont toujours déjà des orientations, des positionnements, même s’ils ne se réduisent pas à des engagements communautaires dogmatiques, vouloir être libre revient à pouvoir décider du type de société où l’on veut vivre (ou au moins influer sur ce type), précisément parce que nous n’avons jamais, *comme êtres vivants, ni choisi de naître, ni choisi notre insertion culturelle*, et que nous ne pouvons pas *ne pas* le revendiquer, sous peine de renoncer au contenu de notre citoyenneté.

Rappelons à ce propos que John Rawls définit la différence entre communauté et société par le fait que *nous n’avons pas choisi* de naître dans la seconde. Or nous pouvons tirer du même constat une conclusion absolument opposée : c’est précisément parce que la société n’est pas une communauté volontaire qu’il est indispensable de pouvoir la mettre en question en permanence ! Et c’est encore plus vrai pour la société universelle, à vrai dire la seule pour laquelle l’idéal proposé serait absolument nécessaire. C’est-à-dire pour laquelle la réduction de la société à la communauté serait proprement insupportable.

Toutefois, nous ne pouvons que constater ici un paradoxe qui n'est pas soulevé (et donc pas résolu) par le célèbre philosophe politique américain : si la souveraineté d'un Etat démocratique est fondée sur celle d'un peuple, on doit admettre que la personne morale du premier agit au nom de la personne morale que constitue le second.

Mais peut-on considérer que la personne morale formée par le peuple ne possède pas la capacité de choisir soi-même son orientation ? S'il ne le peut pas, c'est qu'il n'est pas souverain, et si la société qu'il forme n'est pas souveraine, on ne peut parler de démocratie à son propos. Mais si elle l'est, c'est qu'il existe en elle du communautaire, ce qui implique, selon Rawls, qu'elle n'est pas non plus démocratique.

Dès lors, où bien une société démocratique ne l'est pas parce qu'elle est un peuple souverain, ou bien elle ne l'est pas parce qu'elle n'est pas souveraine !

Pour s'en sortir, une seule solution : il faut admettre qu'un peuple, évidemment libre de choisir son orientation, n'est souverain (et donc communautaire) que sur cette orientation, laquelle ne saurait dès lors que déterminer certains aspects de sa vie et non d'autres. Autrement dit un peuple réellement démocratique doit être toujours partiellement souverain (communautaire) et partiellement sociétal (c'est-à-dire non communautaire, ainsi que du même coup, non souverain).

Ce qui revient à dire qu'une société ne doit plus être considérée comme souveraine (sauf au vieux sens international qui entrera nécessairement tôt ou tard en déshérence avec la société-monde), mais qu'elle représente seulement le dialogue entre des peuples ou des fractions de peuples, et que ceux-ci à leur tour, doivent accepter de n'être que partiellement souverains, au sens où ce qui les déterminera comme peuples ne sera plus une totalité, mais un choix reflétant une partie seulement des possibilités. Cette partie, enfin, ne pourra exister que confrontée aux autres, de telle façon que la maxime « R3 » de Paul Feyerabend puisse devenir réalité : « les sociétés démocratiques doivent donner à toutes les traditions des droits égaux et pas seulement des chances égales. »[[272]](#footnote-272)

On n'est, cependant, pas obligés d'adopter ce système de fictions. On peut aussi tenir fermement à l'idée de société. Mais on s'oblige alors à récuser la thèse de Rawls et à soutenir qu'une société *est* bel et bien une communauté, c'est-à-dire *quelque chose que choisit* le sujet politique, cette source de toute souveraineté.

La liberté de parole ou d’opinion est souvent associée à un droit majoritaire à l’action, à un « état de droit » kantien. Mais ce *rechtlicher zustand* n’est qu’une condition organisationnelle de la liberté la plus radicale et la plus décisive : celle d’affirmer à tout moment sa souveraineté politique contre les déterminations préalables.

L’affirmation du sujet politique humain se constitue contre la fatalité naturelle, comme fiction certes, mais fiction symboliquement valide. Choisir sa propre société (et l'extension de celle-ci) peut sembler un objectif impossible, une utopie dangereuse : mais comment éviter cet idéal sans se vouer d’emblée au fatalisme et à ses effets, probablement bien plus affreux ?

*Prétendre choisir sa société* présente un côté paradoxal, mais aucune société n’a pu complètement se débarrasser de ce paradoxe. Tous les rites d’initiation, d’épreuve, d’adoubement, de « vœux», d’échange, etc., ont eu pour objet de le dompter en exigeant de l’adulte une manifestation de sa libre adhésion à ce qu’il est forcé de faire de toute façon. Les affirmations d’indépendance nationale (qui confinent parfois au ridicule, lorsque telle île des Caraïbes de dix-mille habitants se sépare d’une autre et obtient une représentation à l’ONU) sont des formes encore présentes de ce principe infrangible de la « disposition de soi ». Mais sont-elles autre chose qu’une variante des tentatives multiséculaires de se libérer d’un état de domination par l’adhésion à une secte, par le départ vers une autre terre promise, etc. ?

Et nous pourrions lire dans l’immense mouvement migratoire qui affecte aujourd’hui la planète non seulement la poursuite d’intérêts économiques de survie*, mais aussi, dans bien des cas, la volonté d’un droit à choisir sa société*, à fuir une organisation oppressive et à s’identifier au peuple avec qui l’on pense partager des façons de prendre la vie.

Cette volonté de choix est occultée par la conception dominante selon laquelle même les réfugiés politiques sont animés par un pur souci matériel ; elle est encore niée par les dispositifs obligeant les migrants à « prouver » qu’ils veulent réellement et consciemment « devenir français » ou américains. Car le désir de changer de société peut être vécu de manière très confuse, intuitive, et sans établir de rapport direct entre la société où l’on désire aller et son régime de lois et de règlements en vigueur, dont l’appareil peut lui-même assez considérablement déformer la culture originale[[273]](#footnote-273).

On peut considérer qu’une part importante de l’énergie spirituelle dépensée par l’actuelle société de travail forcé de consommation est employée à empêcher – au nom de la sécurité – la conversation nécessaire sur l’aspiration à la liberté, là où elle s’est déplacée aujourd’hui : sur le libre choix du mode collectif de vie.

Qu’elle le veuille ou non, cette société limite « démocratiquement » l’émergence d’un questionnement collectif sur soi comme sujet d’un mode de vie, *et donc d’un choix entre plusieurs possibles*. Elle reflète une tendance actuelle vers la démocratie comme codification unificatrice égalitaire, mais celle-ci fonctionne en même temps comme refus de laisser émerger un sujet non plus élément ou agent, mais *propriétaire de cette démocratie*.[[274]](#footnote-274) En effet, la techno-société proposant *en son sein*, par adaptation mutuelle de ses institutions internes, la résolution progressive de tous les problèmes pratiques, elle paraît rendre inutile voire néfaste le choix premier, le plus fondamental, celui de la légitimité même de sa structure normative.

Vous pouvez dire ce que vous voulez et consommer ce que vous souhaitez sur les rayons, à condition de ne pas vous interroger (et surtout d’interroger autrui) sur le sujet de cette parole et de cette consommation, sur le sujet de ce phantasme et sur ses automatismes attendus, et donc sur la liberté concrète de vous comporter différemment, seul ou surtout avec d’autres. Plus vous êtes invités à désirer sur catalogue, à choisir dans la surabondance prescrite et apparente, et moins vous est permis de vous arrêter au moment primordial du choix : celui où se poserait la question de savoir si vous voulez réellement de ce type de société, de ce cadre de production ; ou bien de déterminer jusqu’à quel point vous y participez, et au-delà de quel point vous décidez d’être « ailleurs », de travailler et de consommer pour vous et hors système (dans la mesure du possible).

Ce sujet pourchassé ou simplement nié n’est pas le sujet imaginaire, supposé vidé de soi par la complétude même du système des objets et de leur circulation anéantissante, mais le sujet d’une incertitude sur soi, le sujet d’un écart conscient et volontaire à la machinerie des besoins orientés et frustrés, le sujet d’un questionnement proprement politique, au plus haut sens du terme.

La société postmoderne, qui se veut universelle non par principe mais par adhésion automatique, et prétend tenir les gens par leur propre course aux objets, croit *devoir renoncer* à la mise en scène du libre choix primordial de la société elle-même, mais la suppression effective de celle-ci a pour effet d’en dissoudre le sujet politique.

Admettons que la réponse du marché à la question des intérêts subjectifs tente bien de dépasser le formalisme des systèmes électoraux, en laissant les gens « voter par leurs achats », ne doit-on pas réfléchir dans la direction d’un parachèvement de cette prise en compte – comme telle si réductrice au sujet "consommateur" -, pour le moment limitée à la logique de contrôle par les grandes organisations ?

Au delà de l’infinie pulvérisation des désirs *à l’intérieur de ce qu’on nomme marché*, mais qui est seulement le rapport inégal de forces entre les armées du commerce et les individus isolés en « ménages », ne faut-il pas analyser la manière dont notre structure sociétale de sens pousse à cette pulvérisation pour éviter ou interdire les autres possibilités de reconnaissance du désir, pour occulter la structure même de tout désir ?[[275]](#footnote-275)

### Rendre possible l’énonciation d’autres propositions normatives

Puisqu’il faut toujours une structure sociétale du sens pour que le désir puisse exister au delà d’une angoisse inexprimable, intransitive et sans objet, pour qu’il puisse se reconnaître lui-même dans la poursuite d’une chose nommée comme telle dans les rapports sociaux, peut-être vaut-il la peine de réfléchir et de discuter sur ce que pourrait être une autre structure normative et donc un autre « phantasme ».

Par exemple, si *une autre structure normative* me disait : « avant de tout trouver en vrac sur le marché, vous devez d’abord *choisir* un mode de vie », c’est-à-dire une conception de la  bonne vie, sinon vos acquisitions sur le marché se révéleront contradictoires ou paradoxales et vous pousseront vers une infinité de plus en plus frustrante », je serais obligé de soulever une question que je ne me posais pas : « *qui suis-je* pour trouver que ce style de vie-là est meilleur qu’un autre ? ».

Bien sûr, je peux répondre que je trouve intéressant chacun des grands modes de vie possibles, et que je veux les vivre tous, et de plus de façon spontanée et pourquoi pas « pulsionnelle ». Mais alors la structure normative me répond : « vous pourrez tous les vivre, *mais pas en même temps*, car ils se contrarient l’un l’autre ». Ce qui revient alors à indiquer une préférence sur le temps long, tout *en se réservant la possibilité d’une réorientation complète.*

Dans les deux cas, nous devenons *sujets du choix de modes de vie,* et non plus sujets au déroulement pratiquement automatique des éléments prescrits d’un mode de vie unique.

Une démocratie plus réelle, plus libre, impliquerait pour les citoyens – comme l’a répété Hannah Arendt longtemps après Aristote - d’être sujets de leur mode de vie, d’en être  propriétaires, et donc d’être distincts de leurs objets et de leurs liens supposés à ceux-ci. Elle impliquerait d’être « au dessus » des conséquences d’un choix de vie, de n’y être pas ramenés comme par une marque qui vous fait rentrer dans une file et pas dans une autre.

Il ne s’agirait pas seulement de faire en sorte que chaque mode de jouissance trouve son champ de reconnaissance, organisé au mieux par une techno-gestion soucieuse de l’harmonie de toutes les pulsions (en évitant les laissés pour compte et les victimes), mais de permettre aux sujets de la politique des modes de vie (c’est-à-dire du moment de relative non-jouissance, ou de jouissance suspendue dans la négociation) de se rencontrer « au dessus » de ceux-ci, à l’écart, au repos pourrait-on dire, sur une scène proprement politique qui n’aurait pas à décider du contenu de ces modes alternatifs de jouissance de la vie, mais de leurs limites réciproques.

Il ne s’agirait plus, sur cette scène politique préalable, d’organiser la circulation des gens et des choses dans des codes de circulation (de la route, du supermarché, des mouvements financiers, de l’orientation scolaire, etc.) évitant la distorsion des flux, mais de permettre aux grands modes de vie de se rencontrer et de s’opposer sans s’exclure. Bref, *de converser[[276]](#footnote-276).*

Converser ne signifie pas démissionner devant l’infinie multiplicité et diversité des désirs (qui se ramènent finalement à celui de l’UN), mais cela veut dire bien au contraire reconnaître le caractère « réaliste » et « substantiel » d’une mise en scène de la tension entre façons de vivre, à la fois cohérentes et irréductibles.

C’est sur ce point que nous opposons au « procéduralisme » d’Habermas[[277]](#footnote-277) un engagement dans « la chose même » : nous affirmons que les « mondes de vie » ou les « formes de vie » ne sont pas, en dépit des apparences, en nombre infini, dès lors qu’on en vient à leur noyau dur  ; mais qu’ils constituent chacun des ensembles sociaux compacts, et de ce fait réellement antagoniques, sans pouvoir pour autant viser à la totale destruction des autres, s’ils veulent survivre eux-mêmes. Nous devons conserver à l’esprit que l’idée même de conversation interculturelle suppose que *la logique d’ensemble d’une façon de vivre collective puisse constituer une position cohérente face aux autres* .

Qui dit groupe ou association pour un mode de vie, dit nécessairement *forme de société,* celle-ci rentrant alors en contradiction telle quelle avec une autre, et surtout avec la forme "dominante", qui tend à se prendre pour l'atmosphère même où nous respirons. C’est d’ailleurs cette dominance que combat la conversation, tant qu’elle dure.

On pourrait objecter que notre orientation se voue à rejoindre la pauvreté des oppositions politiciennes actuelles dès lors qu'il réclame de construire de "grands modes de vie", nécessairement en petit nombre. Mais nous avons vu que la comparaison n’est pas soutenable : la réduction à deux grands partis majoritaires broyant les minorités comme les pinces d’un unique système est l’effet d’une mécanique autonome de l’action technobureaucratique[[278]](#footnote-278) en vue d’un réglage du pouvoir, alors que le nombre de « grands modes de vie » différents et viables n’est pas réductible à une opposition abstraite et simple, d’ailleurs appelée à disparaître dans la forme ultime dudit pouvoir.

*Le nombre d’or de la pluralité se maintient au contraire lui-même, de par son exigence intérieure, « anthropologique », qu’il s’agit précisément de mettre à jour plutôt que de l'imposer arbitrairement.*

## 5. La démocratie mondiale sera pluraliste ou elle ne sera pas.

L’idée du choix d’un type de société a, telle quelle, émergé au cours des Lumières européennes, et elle a connu depuis un peu plus de deux siècles au moins deux échecs retentissants :

- celui de l’idéal de la République moderne, rapidement mené à son terme dans la tyrannie napoléonienne.

-celui de l’idéal révolutionnaire travailliste, qui s’est écroulé en 1989 avec le mur de Berlin.

-Il est possible que nous vivions – de manière très aveuglée et très inconsciente malgré ses preuves manifestes - le temps de la religion des marchés, qui risque de se terminer plus rapidement que prévu, dans un superbe *crash* des économies financiarisées[[279]](#footnote-279). Troisième échec prévisible, donc, de la proposition de s’entendre sur un type de société : ici, celle dite « libérale », dont nous avons montré qu’elle était surtout une société de convergence et de discipline silencieuse, incapable de supporter la moindre mise en cause de son fonctionnement machinal, substituant les graphiques à la vie actuelle.

Pourtant, rien ne saurait nous convaincre de revenir à un fatalisme des nécessités sans idéal, ne serait-ce que pour une raison : le fait que l’Homme ne puisse guère se contenter d’un enfermement dans la logique d’un seul système, car il souffre trop de l’absence, de l’exil, du manque *d’autre chose,* qui se trouvent ainsi programmés par ce système. En un sens, le capitalisme (ou la technochrématistique[[280]](#footnote-280)) est déjà la manifestation du désir de manquer, du désir de se repaître d’un objet absent à chaque utilité concrète, limitée, de s’emparer d’un objet infiniment variable, renouvelable, accumulable et destructible, dont l’argent (l’objet « a » marxiste ou lacanien) est le représentant général.

Mais le même régime est déjà, tout en triomphant, une manifestation du désir de manquer… du manque : il est désir que le jeu financier conduise à la perte, but de tous les joueurs invétérés que nous sommes. Il faut pour eux que le manque (d’objet et de sa valeur d’usage) qu’incarne l’argent soit à son tour manquant, ce qui réduit enfin lesdits joueurs à la pauvreté absolue, et peut-être *enfin* à la confrontation à leur propre valeur subjective.

Or, tout comme le manque de manque évoque la plénitude, la destruction de l’objet « a »[[281]](#footnote-281) évoque le retour à la nature, à la jouissance suprême, au-delà de toutes les abstractions et de toutes les virtualités, bien qu’encore au-delà de toutes les utilités. Au-delà de l’objet capitaliste (le fétiche-marchandise) niant l’usage de chaque objet, on retrouve une autre variante incoercible du fantasme : l’objet « A » qui ne se distingue plus de la vie en nature du sujet. Ainsi, le fantasme écologique n’est-il que superficiellement chantage à la catastrophe, attente de la mort du père, appel d’une damnation nouvelle à la mesure du péché technologique. Il est surtout rêve issu du réel du capitalisme, rêve de son seul au-delà possible : l’épinglage du sujet à l’inconsommable beauté de la vie, indépendamment du déchet de toutes les activités utiles ou mercantiles.

Emerge donc déjà une puissante contradiction entre des désirs, indépendamment de toute peur, de toute angoisse : dans le fantasme même se dédouble l’objet du désir ultime entre une facette absolument comptable et abstraite, et son contraire, une nature absolument indivisible renvoyant à l’indivisibilité du sujet.

Cette contradiction interne nous servira d’appui contre tous les pessimismes : c’est sur elle, et donc sur le principe conversationnel qui en est simplement la reconnaissance sur le mode pacifique, que nous devons chercher un affinement de la problématique de la liberté, cette fois non dans le sens de l’affirmation d’un unique mode d’existence (même contenant tous les choix possibles, comme dans la promesse technochré-matistique), mais dans celui d’une *rencontre* de modes d’existence proprement irréductibles les uns aux autres.

S’il doit, dans ce domaine, exister encore une place pour la notion de progrès – et nous le soutenons, en souvenir de la perfectibilité attribuée à l’être humain selon Rousseau -ce ne peut-être que dans l’ultime évolution logique *du travail historial en cours*. Après avoir constaté que la division politique interne ne suffisait pas à garantir la liberté ; après avoir observé et vécu que le basculement de toute une société dans une logique unique différente (« socialiste ») ne garantissait rien d’autre que la tyrannie policière ; après, enfin, avoir expérimenté que l’on ne pouvait pas *instituer* la liberté à partir de la circulation de chacun dans une société-supermarché…. Que nous reste-t-il, sinon à explorer *le terme logique encore laissé vide,* terminant ainsi un cycle de recherche inauguré à l’âge moderne ? Que nous reste-t-il, sinon à oser nous aventurer dans le domaine encore peu connu où nous ne cherchons plus à réserver la liberté aux citoyens qui se contrôlent mutuellement par la commune adhésion à un style sociétal, mais où nous acceptons *le principe le plus radical du droit à vivre différemment* comme fondateur d’une coexistence pluraliste ?

Pour envisager cette coexistence, il faudrait encore récuser les pessimismes les plus noirs, ceux qui n’envisagent la pluralité que comme un conflit désastreux et nécessairement apocalyptique entre les « technos » et les « zombies », ne laissant aux futurs « élus » qu’une chance extraordinairement réduite de survie. Il faut accepter l’idée qu’un partage «équitable » de la planète entre les grands styles de vie est non seulement inévitable à terme, mais la condition même d’une limitation réciproque et d’un respect mutuel (*aidesis* des anciens).

Nous avons posé cette histoire comme celle d’une recherche de liberté, mais observons que si nous l’interprétons en termes de sécurité et d’ordre, nous obtenons exactement la même progression logique, appuyée sur un encore plus vaste passé.

Admettons ainsi que la mobilisation contrôlée des foules humaines ait été la préoccupation centrale des pouvoirs depuis quelques millénaires, nous pouvons considérer, par exemple, que l’impérialité gréco-romaine a construit un ordre où le droit limitait l’arbitraire absolu de l’armée ; puis que l’impérialité arabe a tempéré l’absolu de la vie publique soumise à la reddition au super-père (dieu des marchands), par l’absolu de la vie privée incluant les femmes comme trésors les plus précieux.

Ensuite, entrant dans le monde contemporain et reprenant les repères précédemment évoqués, la division technique des pouvoirs est expérimentée, mais ne peut lutter à armes égales avec la mobilisation populaire qui trouvera son achèvement dans les formes de militarisation du peuple chères aux totalitarismes. Cette dérive est inéluctable parce que l’unité est toujours avancée comme supérieure à la division[[282]](#footnote-282) Autrement dit, ces métaphores ne parviennent pas à admettre réellement que la pluralité soit *un principe d’ordre en soi.* Elles sont encore centrées par la question considérée cruciale de l’unité, et en sont probablement encore « fascinées » en subissant notre tendance « animale » -décuplée par l’effet de culture- à l’imago englobante.

Avec l’ultralibéralisme aux commandes du pouvoir planétaire depuis la chute du mur de Berlin, le changement est en apparence complet : l’ordre ne se situe plus dans l’autorité ou dans la totalité ordonnée par du charisme et de la loi, mais dans la multiplicité *comme fonctionnement.* Autrement dit, le jeu le plus égoïste d’une multitude d’acteurs se transforme miraculeusement en logique d’équilibrage constant, *via* l’oracle automatisé des Marchés. La machine automatique est ainsi bien censée remplacer l’Etat, mais au fond, au cas où cette folie réussirait, que ferait-elle donc sinon accomplir l’idéal même de l’Etat : la régulation ? Que veut Von Hayek et l’école du mont Pèlerin sinon de la Régulation libérée de l’arbitraire humain ?

Ce que ne veulent pas savoir les « traders impubères » aux commandes apparentes de la machine à exprimer la multiplicité instantanée des comportements (réduits ici à l’offre et à la demande), c’est qu’à l’évidence elle produit une nouvelle totalité, encore plus absolue que l’absolutisme. Que cette totalité ne surgisse pas *a priori* mais *a posteriori,* comme une résultante de la multiplicité, du « nuage » -statistique ou déterministe- des choix ne change pas grand-chose. L’unité –de l’obsession du profit et de sa répartition planétaire- résulte comme contrainte massive et à terme insupportable d’une *consistance moléculaire* du monde-marché.

Il reste alors une unique possibilité encore ouverte à ce niveau d’abstraction et de généralité : placer la pluralité aux frontières-mêmes du monde ; rediviser celui-ci à partir de cette unité universelle, instantanée, proliférante, macabre et automatisée, *selon les lignes mêmes où la souffrance de forçage en est la plus grande*.

C'est toute la question de la pluralité comme forme et contenu futur de la vie politique qui se trouve ici posée. Elle revient à soutenir que la démocratie (*stricto sensu*, le gouvernement par les membres recensés du *démos* administratif) doit être demain amplifiée et assurée à l'échelle supérieure par un pluralisme de l’organisation sociale, c'est-à-dire par une protection mutuellement assurée *des façons opposées de s'organiser pour vivre.* Ce pluralisme est une *manière positive* d’envisager : « l’antagonisme, l’insociable sociabilité des hommes, c’est-à-dire le penchant des hommes à entrer en société, qui est pourtant lié à une résistance générale qui menace constamment de rompre cette société[[283]](#footnote-283) ».

Certes, Kant n’envisage alors que la résistance de l’individu à la société, sous forme de *vouloir totalisant* : « vouloir tout organiser par soi-même ». Mais il suffit d’admettre que le totalisme[[284]](#footnote-284) est devenu désormais *un fait collectif*, par l’obligation de s’inscrire dans la division du travail et la surveillance mutuelle. Alors, c’est bien : « vouloir tout organiser par un unique système » qui résiste à la pluralité d’ordre supérieur et, désormais, « menace de rompre » la société. Et inversement, c’est bien de la pluralité que dépend la continuation du mouvement vers la raison[[285]](#footnote-285).

Plus généralement, nous pouvons, en amont de Kant, reprendre l’argumentation de Rousseau face à ceux qui lui reprochaient à la fois de condamner la culture et de s’en servir : « celui qui s’est gâté le tempérament par un usage indiscret de la médecine, est forcé de recourir encore aux médecins pour se conserver en vie ; et c’est ainsi que les arts et les sciences après avoir fait éclore les vices, sont nécessaires pour les empêcher de se tourner en crimes ; elles le couvrent au moins d’un vernis qui ne permet pas au poison de s’exhaler aussi librement »[[286]](#footnote-286).

Il faut seulement alors préciser que nous ne recourrons pas à plus de technique pour contrôler la technique (comme le proposait encore Michel Serres), ni à plus de religion pour contrebalancer trop de science, mais bien plutôt à la tendance pluraliste de la culture *contre* sa tendance totalisante. La formule de Rousseau sera donc élargie : la culture (incluant arts et sciences) doit bien être un « recours » contre ses propres vices « pour les empêcher de se tourner en crimes » contre la vie, mais cela ne s’opérera que par le biais d’une division entre ses dimensions, et non par le vortex de ses passions groupées.

Pluralité extérieure = domaine encore peu exploré

Pluralité intérieure =

Idéal républicain des Lumières

#### Dimension Unité/Pluralité

**Dimension Intérieur/extérieur**

Unité extérieure=

Ultra-libéralisme

Unité intérieure=

**Communisme/welfare state**

Figure 1 Les quatre libertés de choix politique

# III. A la recherche de positions conversationnelles soutenables à l’ère planétaire

## 1. Qu’est-ce qu’une conversation importante ?

### Toute pluralité est conversation.

Comment, maintenant, fonder de façon *suffisamment* convaincante[[287]](#footnote-287) l’idée selon laquelle une organisation humaine contrariant la précipitation vers une forme ou une autre de fatalité collective, *ne peut être,* contrairement à la plupart des systèmes de liens politiques souverains, anciens et actuels, *qu’une libre conversation entre protagonistes,* et non pas *un idéal*, c’est-à-dire une structure imaginaire de pouvoir unicitaire et pyramidal, reproduisant finalement le système oligarchique qu’elle aura peut-être contribué à détrôner ? Comment inciter à réfléchir sur les formes de la mondialité future, sans immédiatement se bloquer – comme le fait Hubert Védrine[[288]](#footnote-288) - devant le spectre de « l’Etat mondial » ? Comment parvenir à établir *qu’une démocratie planétaire ne pourra être que conversationnelle et pluraliste*, ou bien qu’elle s’autodétruira en accélérant le processus de convergence maligne des forces humaines ?

Pour tenter de répondre, rapprochons-nous d’un pas de notre objet central : la conversation, elle-même, c’est-à-dire l’organisation concrète de la pluralité salvatrice.

### Qui converse et avec qui ?

On n’imagine pas, *a priori,* que le bavardage qui est notre lot depuis l’origine de la parole puisse s’arrêter, mais pas non plus que l’innocent bruitage de bouche puisse influer décisivement *à lui seul* sur la destinée de l’espèce. Cela dit, le bavardage – tel celui qui s’est déclenché avec la presse écrite vers 1880, et vers 1920 sur les ondes hertziennes et ne s’est jamais suspendu depuis, nuit et jour, un peu comme la circulation automobile - est-il de la conversation ? Avec qui les médias conversent-ils, puisque par définition, ils « parlent tout seuls », lancent leurs monologues ou leurs dialogues autorisés sur les supports imprimés ou les ondes sans attendre de réponse de personne, mais escomptant de l’écoute et du regard, et ceci *interminablement*, pour chaque niche d’expression, sur tous les sujets possibles, et simultanément ?

Quel dialogue est-il réalisé lorsque chacun peut laisser le commentaire qu’il lui plaît sur n’importe quel blog, assuré d’être effectivement contredit, moqué ou insulté, mais certes pas d’avoir le moindre poids sur le « maître de site » qui conserve vis-àvis de sa cohorte de « suiveurs » le même surplomb que celui qu’entretient la vedette de l’animation radiotélévisuelle vis-à-vis de ses « intervenants » au téléphone ?

De sorte qu’au lieu d’avoir une discussion politique sur les problèmes essentiels qui font inévitablement retour, et attendent de notre part à tous une avancée, il se produit dans l’ensemble « multimédia » une infinie dispersion des « forums » étanches et redondants, répétitifs et sans mémoire, cette infinie dispersion produisant à son tour une infinie homogénéité des points de vue.

Je ne soulève le problème que pour orienter le lecteur vers le sens donné ici au mot « converser ». Mais admettons maintenant que le café, le salon, la place publique, la rue commerçante, la salle de classe, la terrasse du barbecue soient davantage voués à une conversation authentique que les palabres radiotélévisés entre "leaders d'opinion" s'invitant réciproquement, ou que les blogs manipulés pour faire croire à la spontanéité des « bases », s’agit-il pour autant de la discussion qui nous concerne tous, qui ne serait pas parler pour ne rien dire, ou pour dire simplement qu’on est là, ensemble, … à se parler ?

Imaginons que l’on réserve le mot « converser » à un échange politique concernant les options que l’humanité – comme seul collège réel – doit considérer pour conduire sa vie actuelle et future. Dans cette optique, on admettra aisément que les sujets de débat sont relativement peu nombreux : faut-il ou non « laisser faire » ou intervenir pour contraindre la multitude à orienter ses activités dans un sens ou un autre ?

Supposons qu’un tel débat « réel » soit plutôt à trouver uniquement là où chaque grande force délègue ses représentants : une délibération au sommet d’où notre sort peut être fixé ou modifié, comme ce qui résulta pour le monde d’une certaine conversation entre Roosevelt, Churchill et Staline. Celle-ci fut cruciale, décisive, mais on peut encore se demander si son résultat fut bien conforme à la « raison » dont Kant faisait le but nécessaire de l’espèce humaine. Et quand bien même ses résultats auraient conditionné le destin de quelques générations, cette conversation est à présent un point d’histoire, dont les conséquences se diluent peu à peu, ou sont effacées par d’autres jeux de forces[[289]](#footnote-289).

Prenons maintenant ces grandes conversations que sont les conférences internationales aboutissant à des « agendas », des « feuilles de route », des programmes de réduction de polluants, des projets de législation mondiale, etc. Nous ne pouvons que constater à la fois leur bonne volonté, l’efficacité fragmentaire de leurs résolutions, et la disproportion entre leurs décisions (même suivies) et l’amplitude des problèmes déchaînés par la « croissance » mondiale. Il suffit de comparer les résolutions de telles instances de discussion et la réalité de l’artificialisation, de l’industrialisation et des nuisances, pour admettre que ces tentatives de solutions collectives issues de grandes conversations laborieusement réglées sont souvent vouées à l’atermoiement ou à l’échec.

Petites ou grandes conversations, conférences politiques, colloques médiatiques artificiels ou discussions intimes, au fond, toute parole semble bien vouée à être emportée vers l’insignifiance. Et pourtant...

Pourtant, on pourrait prendre le problème à l’envers : l’existence même de l’humanité n’est-elle pas liée assez étroitement sur le long terme *à la capacité d’échanger des idées et des propositions différentes, et pas seulement à celle de s’unir en faisant taire l’objection ?* N’y-a-t-il pas dans la capacité humaine de rencontrer assez souvent la position différente de la sienne, de reconnaître le point de vue d’autrui sans le partager, un secret ressort de la longévité de l’espèce, contrebalançant sa tendance aux massacres les plus monstrueux ? C’est la question même qui soutient ce livre ; question *inverse* de celle qui animait les théoriciens de l’analyse du langage, et qui revenait à s’interroger sur la *conversation comme accord*[[290]](#footnote-290)*, comme résolution collective de problèmes*.

La conversation, cette petite chose banale, bourdonnante, et peut-être inutile, ne recèle-t-elle pas la possibilité même de reconnaître nos erreurs, de modérer nos convictions, et du même coup de quitter les voies les plus dangereuses où notre passion – quelle qu’elle soit - nous entraîne solitairement ou pire encore, *d’un commun accord* ?

En langue anglo-américaine, « parlee » veut dire négocier, parlementer. Cela s’entend aussi encore en Français, quand on dit « parlons-en», pour indiquer qu’on préfère cela au conflit physique. Nous avons rappelé que l’enfant (*infans* : de for, fari, fatum : parler en latin, précédé d’un «*in*» privatif), est celui qui ne parle pas ; celui qui n’est pas capable de parole (*famen*), et *a fortiori* de faconde.

Cette étymologie est si connue que s’y référer peut sembler trivial. Sauf si l’on se pose une question un peu plus dérangeante : et si l’enfant n’était celui qui ne parle pas, que parce que l’adulte au pouvoir déterminait *qui a le droit ou non de parler*? Si, sous prétexte de représenter un fait naturel évident (l’état où l’on ne parle pas encore), cette définition du non-parlant avait d’abord pour fonction de pouvoir légiférer sur le droit à la parole, c’est-à-dire à la proposition et à son objection ?

Mais alors, dans ces conditions, qui est donc le « Fans », le Parleur ? L’adulte, mais aussi l’espèce humaine elle-même, qui se transmet naturellement *en parlant, en « controversant »*  la propension à parler de génération en génération ? *Ou bien encore le collège de ceux qui s’attribuent la parole comme un droit ?*

Parler implique un langage, au sens d’un système articulant deux codes : celui des sons, celui des sens. Mais n’en implique-t-il qu’un seul, même minimal ? On peut aussi s’entendre sans partager le même langage ni la même langue. On comprend très bien l’espèce de polyglotte bizarre qui, dans le *Nom de la Rose* d’Umberto Eco, agglutine des mots de latin, d’allemand, de français et d’anglais dans chacune de ses phrases sans jamais maîtriser chacune de ces langues. On peut aussi, sans apprendre la langue des signes ni celle des sons, se comprendre assez vite avec un Sourd, car l’évocation gestuelle « spontanée » associée au mouvement de la bouche peuvent suffire à former une « langue » spécifique aux deux interlocuteurs au prix d’une familiarisation assez brêve. Certes, la référence commune à une langue écrite facilitera les choses. On ne partira pas de zéro pour évoquer « Dieu » ou « la République ». Mais, une fois toute timidité réciproque abandonnée, on peut démontrer à deux face au monde entier qu’une langue naît à chaque instant du parler, qui est essentiellement acte d’engagement dans l’échange symbolisant. Bref, chacun parle au prochain, voire à l’étranger ou à l’ennemi, et sait rendre les choses parlantes –ou évocatrices- pour celui-ci, même si le grammairien n’est pas là pour dire aux interlocuteurs que ce qu’ils « disent » n’existe pas dans l’orthodoxie langagière ; laquelle, d’ailleurs, finira par se modifier à force d’apports sauvages.

Nous n’étudions pas ici directement la langue ni même la parole (ce que nous tentons dans un autre ouvrage[[291]](#footnote-291)), mais plutôt l’activité humaine – et sociale - dans laquelle ils s’inscrivent et qu’on peut appeler la « conversation » *(Koinologia).* Il faut, en effet, être *plusieurs* pour parler, même si l’on parle à soi-même en se mettant successivement à la place de différents personnages intérieurs, et il faut toujours en passer par un jeu de questions et de réponses, les questions étant la forme polie de l’objection. La conversation est donc toujours un peu une « controverse ».

On peut éventuellement être très nombreux à jouer à ce jeu (comme dans les blogs), à condition d’établir quelques règles de tour et de temps de parole. Et les êtres humains savent très bien faire cela : leurs assemblées politiques comptent des centaines de membres, qui tous, trouvent miraculeusement le temps de s’exprimer et de faire valoir leur point de vue. Au pire, des millions, voire des centaines de millions de personnes pourront voter « oui » ou « non ». On dira alors : « le peuple a parlé ». Il peut encore parler par procuration ou délégation au travers d’un petit nombre de représentants choisis pour converser à notre place.

Toutefois, s’il a parlé… c’est qu’il reparlera, éventuellement pour se contredire, ce qui comporte un élément d’angoisse jamais éteinte. D’où la tentation permanente de … parler à sa place, de s’établir comme ventriloques officiels du peuple. Hélas, il y a encore un problème : de même que le peuple ne cesse de varier dans ses opinions, la classe accaparant le pouvoir de parole sans conteste se contredit elle-même très fréquemment. C’est sans doute dans la nature de la parole que de ne pouvoir être encartée définitivement, complètement saisie dans le discours formalisé, d’être sujette au moins au quiproquo : on croit dire cela, et avant qu’on ait saisi ce qui arrive, on a dit autre chose… et le scandale que l’on a mis une vie à tenter d’éviter, surgit sur un simple lapsus considéré « révélateur » par des opposants à l’affût, même parmi ses plus fidèles amis.

Dans le meilleur des cas, une « discipline de parti » (de profession, de savoir, etc.) verrouille un discours, un cours du dire bien lisse et bénéficiant parfois de centaines d’années d’élaboration pour se « tenir tout seul ». C’est ce qu’on appelle une « position », pour autant que ce discours est suivi comme son ombre… par ceux qui le contredisent avec autant de compétence, d’assurance et de majesté.

La fameuse définition philosophique de l’homme *comme  zoon politikon* (animal politique) ne semble dès lors se valider qu’en s’appuyant sur une autre, celle de *l’Homo* fabulans, c’est-à-dire - non pas tout à fait affabulateur - mais *conversant.* Mieux : *Homo disputans* (animal discutant, *zoon dialogikon*, comme le disait aussi Aristote), *c’est-à-dire homme nécessairement divergent, pris et partagé entre des positionnements possibles qu’on ne peut tous assumer à la fois, bien que chacun veuille plus que tout convaincre son prochain et tous les autres hommes.*

Ainsi, la détermination du « propre de l’homme »[[292]](#footnote-292) doit-elle reposer sur l’idée que, même s’il parle souvent pour ne rien dire, ledit homme le fait la plupart du temps dans le contexte *d’âpres discussions sociales,* où se ressource le  poids des mots quand ceux-ci tendent à se diluer dans les rêves et rêveries solitaires, ou les amusements des salons privés.

Nous n’observons donc pas la conversation – ce phénomène anthropologique fondamental - dans le laboratoire[[293]](#footnote-293) ni même dans le salon littéraire, ni dans l’intimité où elle finit par se confondre avec le pur élan affectif, mais seulement dans la bataille la plus rude où elle tire finalement son sens, « le » sens : à savoir la vaste enceinte de la géopolitique contemporaine et de ses grands thèmes de débat, toujours actuels, toujours cruciaux.

L’humanité entière s’est embarquée depuis longtemps dans une telle conversation « planétaire », laquelle forme, dans son pluralisme organique, la figure même de la culture humaine, et impose peu à peu celle-ci aux contraintes biologiques qui la précèdent et la soutiennent. L’homme, *c’est-à-dire la culture humaine* (le reste relevant des logiques plus basiques du vivant)[[294]](#footnote-294) n’est rien d’autre en effet que l’inscription - à la surface du court moment d’évolution auquel il participe - *de la pluralité conversationnelle à la place* du foisonnement végétal et animal.

S’il a un « propre »[[295]](#footnote-295), un « soi » distinct de celui des autres espèces, l’Homme est en train par le jeu de sa parole reprise et contredite constamment par son congénère, de sculpter, de façonner la planète de telle manière qu’elle ressemble bientôt à la scène du débat qui le divise et le rend soucieux de l’altérité. Altérité qui ne s’incarne dans la discussion, la controverse elle-même, que pour mieux représenter la liberté des mondes de ne pas être figés dans l’image ne valant que pour Un.

En parlant, l’Homme démontre que son « langage » n’est rien d’autre qu’une dérive permanente de « langues » autour de l’acte de parole, c’est-à-dire de la métaphore contestable, réfutable, modifiable, et en tout cas jamais pleinement convaincante.

Pourtant, objectera-t-on à juste titre, la conquête de la planète s’est bien davantage réalisée jusqu’à aujourd’hui grâce au *refus de parler* à l’autre occupant plus ancien des aires à coloniser. On n’adresse pas la parole aux ennemis ; encore moins aux esclaves, si ce n’est par aboiements. L’enrichissement anticipant les grandes machines technologiques a été réalisé, que l’on veuille ou non s’en souvenir, sur la base d’une extermination et d’un vol massif au détriment de populations considérées sans âme ou inférieures,  tout juste bonnes au labeur mécanique. Au détriment aussi d’une nature considérée comme une servante muette, bonne à violer et à exploiter.

Le détour du regard, le refus de parler –et donc de convenir d’un défilé de sens variables- sont des signes certains du fait que leur auteur est en train de considérer autrui comme une catégorie, une chose, un obstacle ou un outil plutôt que comme un interlocuteur respectable. Lorsque Christophe Colomb capture brusquement un village de quelques centaines d’indigènes pour les faire envoyer en Castille contre leur gré et tester leur transportabilité, il a cessé de négocier avec des personnes, même s’il considère encore qu’il s’agit d’âmes Il ne parle pas « à » ces esclaves implicites[[296]](#footnote-296), mais il « en » parle à son souverain[[297]](#footnote-297). Colomb ne dialogue pas non plus avec la merveilleuse nature découverte aux Caraïbes : la seule chose qui intéresse ce prétendu découvreur, c’est la quantité d’or qu’on peut lui arracher, d’ailleurs précisément par le travail forcé des Indiens. Il ne se rend pas compte une seule seconde, que par cette simple impolitesse, qui lui laisse aussi saccager les magnifiques jardins suspendus par ses vaches, ses chevaux, ses chèvres et ses porcs, (sans parler des viols et meurtres de femmes, des assassinats des caciques) il va faire mourir de faim tout un peuple.

Il est trop facile, aujourd’hui de nous battre la coulpe comme ex-esclavagistes, car l’horreur la plus monstrueuse, celle qui concernera des millions de personnes transformées en moteurs de la machine à raffiner la canne à sucre, commence très modestement, par crans successifs : au moment même où nous acceptons, chez nos hôtes de la Gold Coast en Afrique, *de ne pas parler comme* à des humains *à leurs gens de maison*, ces viles prises de guerre. Envisager de les acheter à nos interlocuteurs nobles ou royaux, est l’étape logique suivante.

D’étape en étape, nous avons mis trois siècles à créer un enfer d’exploitation sur terre. Et, enfin, quand nous nous en sommes aperçus, nous croyons qu’il suffit de nous «excuser ». Louable attitude, bien que tardive, et surtout *en contradiction* avec le fait patent que nous sommes prêts à recommencer ici ou là : ne pas *adresser la parole* au migrant, au Jeune, à la complexion différemment colorée, à l’ennemi politique, au croyant d’une religion haïe, mais aussi au métier qui nous semble subalterne, au consommateur manipulé, aux nouveaux esclaves de l’économie pénitentiaire chinoise ou américaine, voire à ceux de l’immigration clandestine dans de nombreux pays, aux Pauvres des favellas traités de « narcos », aux paysans opprimés par les vrais Narcos, à la  masse tranquillement méprisée de nos administrés, etc, etc.

Ce « détail » révèle la nature profondément ambivalente du langage humain n’existant que dans des langues : car si celles-ci sont destinées à être comprises de la communauté de ceux qui les parlent, leur fonction est aussi de demeurer incompréhensibles et inaccessibles à l’étranger, à l’ennemi, à l’inférieur. On ne peut imaginer qu’il en soit autrement, puisque là où les systèmes instinctifs de signaux chez les primates non parlants distinguent bien les dangers présentés par d’autres prédateurs, ils sont inadéquats pour repérer, parmi les congénères proches, ceux qui sont devenus hostiles. Ils sont encore moins aptes à signaler des alliances larges avec des groupes non apparentés aux leurs, ce que le langage symbolique rend possible en maniant la comparaison entre la fratrie spontanément solidaire et le grand groupe d’appartenance indirecte.

Ces deux traits sont souvent oubliés par les meilleurs linguistes alors qu’ils ont sous les yeux et les oreilles l’éternelle renaissance des « verlans » et autre « slangs », voire de tant de parlers créoles, ou encore des « langues de bois » qui, pour être d’abord des langues de « bandes » ou de « milieux », à la fois solidarisantes et isolantes, n’en sont pas moins les formes vivantes des commencements et des reprises de tout langage humain.

Converser, c’est déjà appartenir au même monde humain tout en admettant que de grandes différences puissent encore exister entre les interlocuteurs. Prôner la conversation entre êtres différents n’est donc pas une trivialité, une mièvre bienveillance. Il s’agit de reconnaître qu’il faut de l’Autrui radicalement souverain pour prétendre exister nous-mêmes autrement que comme des « maîtres » c’est-à-dire des victimes de la maladie culturelle, et que cet Autrui n’est jamais seulement ce à quoi nous reconnaissons d’emblée le statut d’Alter Ego, mais qu’il est *en même temps* la nature, la Terre, la vie.

Cette reconnaissance de ce qui n’est pas nous, humain ou non humain, coïncide pour l’Homme avec la retenue qui l’empêche de ravager au nom du droit à exploiter l’Autre chosifié sans l’entendre comme locuteur, et de ravager encore davantage pour pouvoir partir comme un voleur les poches et les joues pleines (le vrai statut de « maître »).

La conversation, comme partage de positions chacune bornée, chacune située et limitée, où chacun accepte de se tenir (à moins d’opter pour une *autre objection*), pourrait ainsi être à l’échelle historique la seule garantie que le sujet humain se limite *lui-même*, et donc survive comme tel en échappant au destin d’un lemming surdoué, destructeur, exploiteur et pollueur.

C’est pourquoi nous tentons d’explorer – toujours en vue de nos tâches politiques actuelles - les métamorphoses et les aventures de la conversation opposant l’homme à lui-même depuis que la parole est parole, et par ce fait même, structurant son humanité et accordant une place à ce qui est autre ou n’est pas humain.

De ce point de vue, sommes-nous sûrs que le fait d’accorder l’esprit et la faculté d’interlocution à tout ce qui nous entoure, même aux choses, comme le font les enfants et les supposés primitifs, ne soit qu’un trait archaïque et infantile ? L’enfant ou le « Naturel » ne sont-ils pas, ce faisant, en train de pratiquer la logique même de la parole, à savoir qu’elle doit pouvoir être prise par tout interlocuteur potentiel, fût-il aujourd’hui privé de moyen d’expression ? Qu’un Luc Ferry ait naguère pu se gausser – et se défier - du droit des animaux et des choses n’est-il pas seulement – sous couvert de mieux affirmer l’humanisme - la marque d’une volonté impériale de ne pas accorder *la parole au principe représentant autrui*? N’est-ce pas au fond, en même temps qu’une récusation des devoirs écologiques de l’humanité, une réticence profonde à la démocratie en tant qu’elle n’est pas tant un ensemble homogène de semblables communiant dans un savoir absolu, *qu’une rencontre de la différence*? Quel examen d’humanité le professeur (et ex-ministre de l’Education») Luc Ferry ferait-il passer à des extraterrestres venus nous visiter avant de leur accorder un brevet d’êtres parlants ?

Or il existe toutes sortes de différences, plus ou moins substantielles. Celle dont il est question ici concerne la reconnaissance de la propension des gens – dans l’ensemble des cultures humaines - à s’organiser pour vivre selon des principes contraires mais aussi puissants et nécessaires, et donc réellement *antagoniques[[298]](#footnote-298)*. Ceux-ci s’opposeront en effet frontalement non pas seulement sur tel ou tel aspect particulier, telle subtilité grammaticale, mais sur l'ensemble des caractéristiques des autres. Par exemple, à l’amour du fétiche marchand, constamment changeant *via* la médiation monétaire, peut s’opposer l’amour de la nature, dans lequel c’est le sujet qui change, parcourant les chemins de la diversité persistante, et non l’objet qui est jeté pour être remplacé.

Cette opposition frontale et globale n’est pas sans risque, car elle peut tendre, si l’on n’y prend garde, à pousser les protagonistes à s’éliminer mutuellement au nom d’une espèce de loi darwinienne transposée (loi qui n’est qu’une projection sur la nature d’une tendance humaine, proprement culturelle, à l’élimination de la différence)[[299]](#footnote-299).

*Là réside l'enjeu de la problématique conversa-tionnelle : l*e caractère de globalité différentielle du « désir de mode de vie » (que nous entrevoyons en évoquant l'autonomie potentielle du village, du groupe de nomades, de la ville avec son « pagus » ou de la communauté auto-suffisante, voire du sage autarcique et magnanime selon Aristote) synthétise *de facto* des genres de vie viables et durables, qui ont leur propre système normatif. Celui-ci les oblige à des protocoles précautionneux de confrontation externe –avec leurs antagoniques-, sous peine de dégénérer en guerre d'élimination. La difficulté est que la normativité intérieure et les règles de confrontation entre modes de vie « territorialisés » doivent être inventées en dépassant l’expérience acquise des entités de type national ou religieux et « à l’abri » d’une mondialité solidement acquise.

Par exemple, les nouvelles modalités de relations devraient inclure à la fois une stricte limite d’expansion et d’influence de chaque entité, et une présence acceptée et respectée de l’autre en soi-même, puisque ces façons de vivre ne représentent que des potentialités existant en chaque personne. Ceci à la différence des enveloppes nationales et religieuses qui ont toujours oscillé entre la tolérance minimale, la coexistence plus ou moins pacifique et la guerre sans pitié, visant non seulement la victoire militaire, mais l’extermination du peuple étranger ou « infidèle ».

## 2. De l’institution d’un champ de conflictualité entre principes

Ce livre sert ainsi l’argument selon lequel ce n’est pas tel ou tel système d’agencement institutionnel en soi, mais bien au contraire la rencontre maintenue, le contrôle réciproque, la contestation mutuelle des grandes façons antagoniques d’organiser une société humaine, qui est le seul schéma réaliste pour atteindre le double but de la survie et de la vie collectives.

Poser le problème de la plus ou moins grande légitimité d’une organisation de la société implique de postuler d’une part que les grandes formes d’organisation humaine – logiques et congruentes par elles-mêmes - ne peuvent se métisser ou se mélanger : qu’elles s’excluent mutuellement sous peine d’incohérence, et d’autre part qu’une seule d’entre elles – la plus légitime - peut, en fin de compte, s’imposer comme règle de gouvernement à tous.

Or, si le premier postulat n’est pas faux - pour autant qu’une organisation répond en effet à un principe logique spécifique qui la détermine entièrement - le second n’est pas vrai, car on peut toujours envisager une méta-organisation, dans laquelle les principes spécifiques de chaque mode organisationnel se trouvent respectés par un pacte politique minimal (nous dirons « arendtien »[[300]](#footnote-300)) qui en garantit les domaines d’application souveraine.

Une telle méta-organisation ne saurait dès lors être en elle-même une intégration organique nouvelle, une nouvelle souveraineté cette fois absolue, bref un « Etat-Monde », *cette fois sans dépérissement possible,* mais bien plutôt un champ de conflictualité réglée, un plan d’"agonistique" autolimitée. Elle préserverait ainsi la mémoire et l’indépendance des formes qu’elle arbitrerait par sa propre inertie protectrice, même si elle relève aussi, inévitablement, de la construction d’une « constitution ».

*Car constituer un cadre de débat entre souverainetés n’est pas le même acte que constituer un Etat.* On peut d’ailleurs se demander si ce n’est pas la confusion entre les deux qui a généré la difficulté de l’Europe à se forger une constitution qui aille au delà des traités internationaux qui l’ont jusqu’ici produite[[301]](#footnote-301). Quant au « droit international », il repose certes sur la souveraineté des peuples, transférée à leurs Etats, et sur une diversité de formes de onversations plus ou moins formalisées (G 20, Nations Unies, etc.), mais dès que c’est possible, ces conversations se pérennisent en s’attribuant des ensembles de domaines souverains constitués et délégués à partir des Etats : on peut donc y voir des prémisses d’éléments d’un Etat mondial formé *à l’image* des Etats nationaux. Cette dérive possible indique ainsi en creux, en vide, ce qui serait au contraire la formation d’un cadre mondial exclusivement destiné à soutenir une « pluralité ».

### Quels principes ?

Nous voici donc à pied d’œuvre, parvenus au point où il est inévitable de poser  la question : quels sont les critères à retenir pour déterminer chaque principe d’organisation à vocation universelle ?

Même s’ils doivent ultimement se contrarier *pour créer entre eux de la liberté de jeu,* il s’agit de principes qui doivent ordonner de manière consentie l’action de très grands nombres de personnes. Nous pouvons, pour les approcher, nous appuyer sur les critères de légitimité *(geltungsgründe)* de l’autorité (ou de la domination : *herrschaft*) selon le grand sociologue allemand Max Weber[[302]](#footnote-302). On se souvient qu’il en dénombrait trois, qui tous entraînaient un consentement, une certaine discipline et une stabilisation dans le fonctionnement des sociétés complexes.

-Le principe traditionnel revient à respecter essentiellement ce qui se fait déjà et se transmet depuis le plus longtemps possible.

-Le principe charismatique concentre l’autorité suprême chez les chefs comme personnes, dans la voie de l’énergétique individuelle décrite par Machiavel dans le Prince.

-Enfin, le principe de la rationalité bureaucratique se légitime en lui-même, par son objectivité *(sachlichkeit)* et sa propre efficacité instrumentale.

Observons tout de suite que les trois principes wébériens « ressemblent » à ce que nous évoquons quand nous parlons de la « Culture » (qui a effectivement longtemps centré les sociétés dites traditionnelles), du Sociétal (s’incarnant dans le pouvoir pur, en appelant au génie des dirigeants situés au croisement de toutes les lignes de force), et de la médiation par la Règle (qui s’accomplit pleinement dans la rationalité bureaucratique).

Pour que l’analogie soit complète, il manque cependant aux concepts weberiens de considérer quelque chose comme le «Familier »[[303]](#footnote-303). Nous verrons plus loin pourquoi.

Notons ensuite que chacun de ces principes possède son propre mode de restriction de l’action humaine : la tradition n’accepte pas la « nouveauté » (ce qui peut être utile pour récuser une amplification de la consommation, ou la production imprudente d’OGM) ; le charisme impose sans se justifier la frugalité à ceux qui ne peuvent nuire au leadership (à condition que le « patron » soit un adepte de la frugalité, comme ce fut le cas dans certaines sectes protestantes) ; quant à la bureaucratie, elle peut se tourner facilement vers la « chasse au gaspi », qui favorise ses penchants pour la vérification, le comptage et l'organisation rationnelle de la circulation.

La visée historiciste de Max Weber revenait à accorder la prééminence à venir à cette dernière, considérant les deux premières – sauf méandre de l’Histoire - comme résidus ou témoignages du passé.

Mais nous pouvons poser quelques questions à propos des principes de légitimité wébériens :

- sont-ils réellement incompatibles entre eux ?

- sont-ils adéquats à la description du monde actuel ?

- doit-on nécessairement adopter une pensée linéaire faisant se succéder des principes tombant les uns après les autres dans l’obsolescence ?

-en quoi ces principes de légitimité sont-ils, ou non, des principes d’organisation des aspirations humaines (ou « passions ») irréductibles les unes aux autres ? Dans quelle mesure, par conséquent, pourraient-ils former le contenu d'une constitution pluraliste ?

### L’intégration technobureaucratique des principes weberiens

La réponse à la première question (l’incompatibilité entre tradition, charisme et bureaucratie) semble être : « non, il n’y a pas incompatibilité, à condition que le plus performant absorbe les deux autres. » La rationalité technobureaucratique (ou technogestionnaire) se révèle ainsi compatible avec le charisme (régimes fascistes, communistes, juntes militaires, etc.), mais aussi avec la tradition (régime religieux de type iranien, etc.), par leur validation *(geltung)* dans des cadres légaux et par leur routinisation.

Cependant, il s’agit peut-être alors de formes inachevées, dont le métissage même montre le caractère imparfait. Supposons au contraire que l’Histoire manifeste une compétition entre les trois régimes wébériens, n’est-il pas évident que la logique technobureaucratique triomphe finalement dans sa nature propre en se débarrassant (au besoin militairement) du charisme et de la tradition, en constituant son propre contexte institutionnel favorable : la *market democracy* instituant la comptabilité en dogme régulateur central ? En effet, celle-ci seulement a été capable d’inventer à la fois les conditions de l’initiative industrielle constamment soutenue ou relancée (ce qu’on a nommé le capitalisme) et les procédures automatisées susceptibles de contenir les classiques travers de l’administration. Depuis la théorisation wébérienne, une incompatibilité entre tradition, charisme et rationalité bureaucratique a donc émergé progressivement à l’avantage de la dernière, pour devenir patente aujourd’hui. Et en un sens, les catégories du penseur sont plus vraies que jamais.

Toutefois, nous pouvons constater que, pour triompher comme seul mode d’organisation mondiale, le régime de domination de la rationalité technobureaucratique a dû subir une série de transformations, qui affaiblissent une partie du pouvoir de sa propre catégorie dominante.

Les bureaucrates wébériens se sont changés en gestionnaires, en *managers* placés au centre d’un système bien plus puissant, mais où ils sont eux-mêmes réduits à une hiérarchie bridée par ses propres normes et par son fonctionnement largement technique[[304]](#footnote-304). Dans « l’ électro-démocratie » qui se met en place progressivement, ils se définissent de plus en plus comme « acteurs interdépendants » échangeant des ressources directement, plutôt que comme des échelons hétéronomes dans des pyramides hiérarchiques[[305]](#footnote-305).

Ils sont aussi tenus par la masse même de leurs assujettis (désormais contrôlés en permanence à domicile à travers les « mises à jour » d’ordinateurs et Internet), et par les organes qui observent leur pouvoir de l’extérieur, comme les médias ou les «ONG », que chacun doit courtiser pour vérifier la légitimité de sa fonction.

En quelque sorte, de l’affaiblissement des bureaucrates en tant que personnes détenant une parcelle de pouvoir classique, semble naître la puissance à la fois décuplée et peut-être incontrôlable de la technobureaucratie elle-même.

L’avidité qui préside à la dynamique d'un tel système provient non pas de la bureaucratie mais de la logique « rationnelle » de l’argent, suffisamment analysée par Marx[[306]](#footnote-306). Celui-ci dominant les activités et les échanges, il se forme toujours dans sa plus grande masse *sur une attente de prélèvement exceptionnel de travail non rémunéré (ou le moins rémunéré possible)*, et en ce sens il n’existe aucune époque du capitalisme qui ne permette sa propre prolongation par une forme ou une autre d’esclavage.

Jamais le marché mondial qui a construit le cadre du capitalisme depuis le XVIe siècle n’aurait existé sans la surexploitation à mort des Amérindiens dans les mines d’or et d’argent, puis sans la massive déportation des Africains vers les zones productrices de café, de sucre, de coton, et de nombre d’épices appréciés par les Européens. Suite à la grande crise économique du début du XXe siècle, les totalitarismes nazi et communiste ont tous deux abusé de l’économie pénitentiaire et poussé les détenus à la mort par surtravail. Il est vrai que l’extermination sélective poursuivait aussi des buts politiques, pour autant que la pure haine raciale puisse être honorée du mot « politique ».[[307]](#footnote-307)

Ce rôle de travailleur pratiquement pas rémunéré est toujours et *encore* indispensable : il est tenu aujourd’hui par le migrant intérieur chinois et indien, ou par les immigrants africains (asiatiques ou est-européens) en Europe, et sud-américains en Amérique du Nord[[308]](#footnote-308).

Or il n’est guère difficile d’entrevoir la fonction essentielle de la technobureaucratie mondiale dans la gestion des dangers de cette extraction massive et renouvelée de plus-value, naguère régulée par les puissances étatiques, aujourd’hui systématisée par le jeu boursier.

Autrefois, sans la gestion tatillonne et parfaitement archivée des bureaucraties publiques et privées de l’esclavage espagnol, hollandais, français et britannique, l'anarchisme des colons et les révoltes auraient empêché à tout moment le transfert effectif de peuples privés de liberté pour travailler dans de vastes plantations rationnelles. On a aussi largement décrit l’efficacité mathématique des administrations allemandes dans la réalisation du projet dément d’exterminer les Juifs ; ou encore la perfection de la machine soviétique à gérer le travail forcé et le meurtre des opposants dans l’archipel du goulag.

Aujourd’hui, même si les buts de l’organisation sont temporairement plus humains, la mise au travail de milliards de personnes pour un revenu minimal, et leur maintien « en ordre » ne pourrait s’organiser sans la puissance des réseaux administratifs. Sans les directives « Schengen » de la bureaucratie européenne, sans les consignes de la police des frontières Etats-unienne, la migration mondiale vers les pays riches deviendrait explosive. Sans faire tomber –de façon juridiquement contrôlée- des milliards de personnes dans l’endettement à vie, le système-monde ne pourrait sans doute pas continuer de croître rapidement, ce qui exige de tenir sous sa férule aussi bien les consommateurs que les producteurs.

Sans l'autorité implacable de l’extraordinaire contrepartie « communiste » chinoise au capitalisme, offrant sans défense au service des multinationales mondiales des centaines de millions de travailleurs pauvres[[309]](#footnote-309), ces derniers auraient peut-être déjà trouvé le moyen de récupérer des salaires corrects au détriment de la machine à profit[[310]](#footnote-310).

Sans la construction organique rationalisée et le fonctionnement *relativement discipliné* du système financier mondial, cela fait longtemps que nous aurions assisté à une nouvelle crise de 1929 et à ses conséquences désastreuses pour la paix, alors qu’il est aujourd’hui capable non seulement d’encaisser des fluctuations importantes dans la spéculation[[311]](#footnote-311), mais également de *provoquer* ici et là aussi bien des bulles que des crises, contrôlant *plus ou moins[[312]](#footnote-312)* l’ensemble des masses d’argent à la surface de la planète, un peu comme une divinité cachée contrôlerait le climat.

Nombre d’analystes critiques du système en viennent à exprimer une inquiétude permanente face à des dynamiques qu’ils comprennent mal, des « yoyos » boursiers aux jeux sur la faiblesse des monnaies ou la solvabilité d’Etats importants. Ils tendent à les imputer –un peu rapidement- à des « failles », à des effets chaotiques, à des catastrophes thomiennes déstabilisant ledit système à partir d’une trop grande concentration du capital. Ils ne semblent pas concevoir que ces aspects peuvent aussi faire l’objet d’une politique relativvement rationnelle. Ils ne voient pas que le recours –bien gouverné- à la crise permanente présente en fait deux avantages liés : elle fait peur et incite à « la modération » ceux qui seraient en droit d’exiger le maintien de leur revenu et de leurs emplois ; elle autorise les déplacements rapides de gigantesques masses de capitaux vers les poches de profit encore peu exploitées, et considérées comme ressources nouvelles de « l’Economie-monde ». Certes, des risques de déstabilisation sociale et politique sont ainsi pris, mais sans que les autorités légitimes en soient tenues pour pleinement responsables. On incrimine « un monde devenu incertain », et en réalité, la technobureaucratie agence tout cela assez souplement, sachant de mieux en mieux lâcher du lest ou virer de bord quand il le faut[[313]](#footnote-313). Publique, elle sait relier les institutions pour accélérer la mise en place debrégulations plus vastes (comme cela s’est vu à propos de la crise de la dette européenne). Privée, elle sait influencer les politiques publiques, notamment au travers de la pratique généralisée des lobbies, à propos de laquelle on retient seulement le scandale des tentatives d'influence des bureaucrates par les puissances d’argent, mais jamais, à l’inverse, l'aspect de "curialisation"[[314]](#footnote-314), de mise en dépendance permanente des Puissants vis-à-vis des agents centraux de la « Gouvernance ».

Il est vrai qu’à la différence des périodes coloniales et impériales, les Etats ne tentent plus guère de détourner la logique capitaliste vers des intérêts collectifs nationaux en compétition politico-militaire, mais qu’au contraire les plus grands Etats du monde (Chine, Inde, Brésil) sont désormais *au service* de l’argent. Mais ne nous trompons pas : il ne s’agit pas d’une impuissance ou d’une passivité : c’est bien toute la force légitime, consciente, organisée, régulatrice, des grandes administrations nationales qui est, aujourd’hui plus encore que jadis, requise pour que fonctionne le système le plus « privé » soit-il (mais toujours par la grâce gouvernementale).

La technobureaucratie est par ailleurs, *via* les systèmes publics *et* privés d’éducation, une énorme machine de garderie classifiante de tous les individus, saisis dans ses rets, dans ses « cadres », depuis le plus jeune âge et maintenus dans cet état jusque dans les universités de masse, ceci au nom du « droit à la connaissance ». Cette gestion culturelle décisive, désormais quasi-universelle, a pour effet d’accentuer l’acceptabilité du système dans les moindres recoins de la vie sociale[[315]](#footnote-315).

Même s’il n’y a jamais ajustement exact des diplômes et des emplois, la croyance partagée dans une fonctionnalité sociétale de l’enseignement suffit très largement à maintenir une cohésivité minimale dans les rangs. La contrepartie, bien vue par Ivan Illich il y a près de quarante ans, est une diminution des capacités individuelles à l’autonomie, une extraordinaire dose de conformisme[[316]](#footnote-316), évidemment peu apte se rendre compte de son propre degré d’anesthésie.

Enfermée dans les bornes étroites de cette conformité mentale, la discussion politique se résume alors à savoir comment les réglages entre le secteur de combat (le « Sociétal » comme économie de l’argent et du travail) et la logistique (le « Social » comme service de l’économie) doivent s’effectuer au plus précis selon les variations conjoncturelles. Pour paraphraser les métaphores du journaliste hyperlibéral Eric Le Boucher, la technobureaucratie bien tempérée (mixte habile alternant droite et gauche) produit à la fois les « guerriers féroces » de la guerre économique[[317]](#footnote-317), et les « infirmières » des dégâts sociaux générés par ce front.

De leur côté, les élus ne peuvent ni ne veulent mettre en cause ces jeux d’alternatives étroites, et souhaitent – pour être réélus à court terme - donner l’impression de naviguer entre des extrêmes : ils se contentent d’osciller entre des politiques donnant de préférence la haute main aux puissances privées ou bien à la puissance publique. *Jamais* ils ne donnent à penser que l’excès d’institution publique ou privée devrait être compensée par une plus grande indépendance des individus ou des solidarités locales. Constamment poussés par les médias, ces chiens de garde de la morale et de l’indignation civiles, ils doivent en permanence répondre –sous peine de devenir accusés- de leur engagement en faveur de toujours plus d’institution.

C’est ce qu’on nomme le « débat politique » en France notamment, qui décrit seulement l’espace occupé par les variantes au fond très proches du même technobureaucratisme. Il oblitère totalement que les contradictions opposant cette seule dimension aux autres polarités de la culture humaine sont littéralement niées, rendant impensable et forcément inconsciente, la réalité de la conversation humaine sous-jacente.

Ce que la technobureaucratie facilite au fond, c’est un glissement vers des solutions qui, satisfaisant successivement l’ensemble des acteurs puissants dans le fonctionnement, accélère le report des problèmes sur les maillons faibles : individus, familles, solidarités locales ou amicales.

En gérant aussi rationnellement que possible le cours de la société marchande de masse, la technobureaucratie articule de fait –qu’elle le souhaite ou non - plusieurs tendances humaines *dans leur sens le plus dangereux :*

-favoriser les professionnels en général revient à pousser industriels et marchands dans le sens de productions contrôlant et contraignant les consommateurs dans chacun de leurs gestes quotidiens, non pour les « surveiller et les punir », mais simplement pour les amener à être plus facilement « traités »[[318]](#footnote-318) ;

-maintenir la forme de consommation telle qu’elle s'oriente automatiquement (à partir des grandes institutions) encourage la dépense énergétique, parce que la ligne de plus grande pente vers le profit bien géré, est aussi celle qui use des intrants comme de gratuités;

-flexibiliser les emplois et maintenir un fort taux d’inactivité ne laisse pas les personnes réorganiser leur vie autour de modes de consommation-activité différents, et ne laisse le choix qu’entre la pauvreté et le luxe inutile ; les deux entraînant colère et peur.

La pente naturelle de la technobureaucratie, répondant mécaniquement aux stimuli immédiats et récurrents des puissances politiques et économiques, n'est jamais de faire disparaître ces dérives, mais au mieux de les encadrer par des contrôles militaro-policiers, des traitements techniques, judiciaires et disciplinaires qui amplifient les antagonismes sociétaux. Le fait qu’elle gère aussi efficacement cette segmentation entérine sa propre distorsion. Elle n’en est pas à placer partout les Pauvres en camps de concentration (ou de rééducation), mais elle fait déjà fonctionner beaucoup de camps de refuge dans les pays en déshérence. Ailleurs, elle entretient de vastes économies de plus en plus ouvertement pénitentiaires ou quasi-carcérales (des goulags classiques aux bagnes privés, aux migrations clandestines ou tolérées de nouveaux esclaves, et bien sûr aux gigantesques banlieues-ghettos où classes pauvres et moyennes viennent s'entasser pour subir les migrations alternantes quotidiennes).

Quand la technobureaucratie parvient à éviter que les gens soient à la rue, c’est pour confiner des blocs d’immeubles ou des banlieues, subissant une organisation plus musclée, mais aussi de plus en plus technicisée (fichiers biométriques, procédures de certification informatiques, contrôles « scientifiques » d‘émeutes, arrestations massives, usage d’armes non létales, etc.)

Enfin, quand la crise systémique survient, la technobureaucratie se rue à l’aide des organisations financières et commerciales, et, au prix de quelques redistributions marginales et symboliques, consolide autant que faire se peut l’organisation globale, dans laquelle des dizaines de millions de chômeurs doivent désormais être entretenus et surveillés[[319]](#footnote-319).

En bref, la technobureaucratie autorise et « harmonise » un fonctionnement qui produit de plus en plus de dépendance, de pauvreté et de contrainte, de surprofit et de pollution, puis gère les « populations » résultant de cet état induit, pour le compte d’un agglomérat d’institutions ou d’Etats-nations divers.

Recours ultime, arbitrage final dans un processus qu’elle alourdit, la technobureaucratie passe pourtant pour la garante de l’ordre dans les « flux ». Mais le gigantisme des administrations postmodernes (privées-publiques) a beau s’accompagner d’une idéologie parcimonieuse d’orientation nécessairement concentrationnaire[[320]](#footnote-320), il est en lui-même un facteur majeur de croissance de la dépense. Si chaque bureaucrate cultive dans le meilleur des cas la « rigueur » et la « sobriété », la machine à reproduire la bureaucratie (même privative) est le type même de l’organisation proliférante, redondante et irrésistible, vivant du mouvement pour le mouvement, et de la croissance continue des échelles d’intervention[[321]](#footnote-321).

La résolution promise des problèmes (« l’éternel demain » saisi par Max Weber comme caractéristique de la rationalité bureaucratique)[[322]](#footnote-322) est probablement une orientation catastrophique *en soi*. Elle l’est d’autant plus dans la version informatisée de la bureaucratie actuelle : traduite en « toujours-mieux à la prochaine version du logiciel », elle paraît acquérir une accélération automatique.

Découlant de la boucle rétroactive de la modélisation cybernétique, ce perfectionnement continu et de plus en plus rapide est censé éliminer tendanciellement *toutes* les erreurs déjà rencontrées. Malgré la multiplication des virus et de bogues qui l’accompagne comme son ombre, cette tendance à la perfection génère une arrogance collective, qui ne peut mener qu’à l’aveuglement.

Il faut, encore moins que Max Weber, la considérer comme de la « rationalité  en finalité», et admettre encore plus fermement que son rôle comme facilitatrice (rationnelle en moyen) des rapports entre composantes sociétales aggrave les risques plutôt qu’elle ne les conjure.

La finalité, quant-à-elle, pour ignorée qu’elle soit, n’en est pas moins présente en arrière-plan : plus l’abstraction comptable devient le bien ultime et plus les masses humaines sont contraintes, bon gré, mal gré, de se contenter de ce qu’il faut bien nommer des « rations » (ce qui est l’autre sens du mot « ratio »). Car l’armée immense des salariés qui participe au ravage du monde n’en profite pas réellement : comme des légions en campagne, elle est rigoureusement cantonnée dans ses campements –de béton en attendant d’être de toile-.

Bref, le caractère de *guerre faite à la vie*, de « tsunami humain » de notre histoire contemporaine doit beaucoup aux synergies entraînantes dont la technobureaucratie apparaît comme le « liant », la gouverne et le moteur ultime[[323]](#footnote-323).

### La « résilience » de la tradition et du charisme

En perdant du terrain face au principe techno-bureaucratique en expansion ("demain, la science aura trouvé"), la tradition (« l’éternel hier ») et le charisme (la toute puissance du Moi impérial *actuel parce qu'en acte*) se sont souvent repliés sur des fonctionnements arbitraires, sectaires. Ces anciens principes de légitimité ont perdu, avec leur force, une part grandissante de cette légitimité. Ou plutôt, les valeurs qu’ils soutenaient paraissent désormais orphelines. La nostalgie de leur perte grandit à la mesure de la pitoyable incapacité des instances qui les incarnent.

Mais la victoire universelle de la technogestion démocratique et libérale a pour conséquence l’apparition – à l’emplacement des autres modes de vie - de vides institutionnels où tournoient, comme enfermés dans leur autisme, des sentiments de déréliction. En ce sens, il n’y a pas seulement remplacement du charisme de l'acte souverain et de la tradition du passé par la technobureaucratie futuriste : les « gouffres passionnels» qui se constituent à leurs anciennes places témoignent d’une certaine persistance culturelle, même sous forme purement négative (voire terrorisante).

Dès lors, la question de savoir si la linéarité de l’Histoire n’est pas une illusion (la technobureaucratie comme « locomotive sur des rails d’acier » selon Weber), reprend ici une consistance particulière. Est-ce qu’un régime aussi « total » peut l’emporter définitivement sur les autres sans créer des carences insupportables à terme ? Est-ce qu’*a contrario*, un principe de légitimité – fût-il réduit dans certaines circonstances hostiles à l'argument *d'un seul* défenseur, au combat *d'un seul* résistant convaincu, au cri *d'un seul* prophète délirant dans le désert – en perd pour autant sa validité anthropologique ?[[324]](#footnote-324)

Ces interrogations viennent d’autant plus aisément aux lèvres que la victoire totale n’est visiblement jamais acquise au principe supposé triomphant. Nous constatons que, même imposée dans des domaines où elle ne peut être pratiquement utile – comme la transmission des référents identitaires créés et maintenus dans l’imaginaire collectif[[325]](#footnote-325), ou comme l’initiative responsable hors des catégories contractuelles préétablies - l’organisation technobureaucratique connaît des limites pratiques. Bien souvent, il faut la soutenir par une coûteuse et pénible pseudo-idéologie (« *l’apensée* unique ») pour traduire artificiellement dans ses termes des actes orientés par d’autres critères, même devenus clandestins.

Pour résumer : le cas de la technogestion montre que le devenir triomphant de la bureaucratie rationnelle selon Weber n’élimine aucunement la nécessité de maintenir des alternatives, qui se manifestent de toute façon comme des passions récurrentes, des revenants angoissants. Les autres principes wébériens de légitimité de l’action humaine - la tradition et le charisme - survivent pour partie à l’intérieur de la rationalité techno-mercantile actuellement gagnante, mais ils continuent aussi de persister à l’extérieur, même dans le dénuement.

Ils continuent *à poser problème*, et cela nous suffit pour affirmer qu’ils ne sont pas nécessairement tombés dans une obsolescence définitive.

### Le côté passionnel des principes weberiens

Il nous faut maintenant envisager en parallèle une autre question : les trois grandes formes wébériennes d’organisation légitime du pouvoir (tradition, charisme, rationalité instrumentale) peuvent-elles valoir comme *principes d’organisation antagoniques candidats à une pluralité de protagonistes, dans une même conversation* ? Peuvent-elles valoir comme fictions suffisamment consistantes mais aussi conflictuelles pour opérer les divergences entre grandes tendances que nous avons considérées en commençant comme de l’ordre de l’urgence pour la survie ?

Pour répondre sérieusement à cette interrogation, il faut prendre un peu de distance et se demander quelle vie ordonne l’organisation. En effet, la survie élémentaire (vers laquelle tend la gestion toujours urgente de la technobureaucratie) ne peut être un but en soi, sauf en conditions extrêmes et non durables. Nous ne pouvons bâtir un ordre mondial stable à partir des seules règles de « sécurité »[[326]](#footnote-326), c’est-à-dire de la méfiance et du contrôle mutuels généralisés.

Il nous faut chercher une forme qui soit orientée en fonction d’une vie humaine non seulement supportable, « endurable », mais assez agréable pour valoir la peine d’être vécue dans la « joie de vivre »[[327]](#footnote-327). Il est exclu de proposer à l’humanité un idéal de pur « stress » de compétition darwinienne, ou un horizon de tristesse et de pure contention de ses désirs (type « décroissance »). Cela ne marcherait pas, sauf à conduire à des explosions de haine et probablement à former les conditions propices à une troisième guerre mondiale[[328]](#footnote-328).

Les logiques de gouvernance et de domination ne sont donc pas seulement à déterminer par rapport à leur capacité d’initiative *(actio),* d’autorité *(auctoritas),* ou de forçage *(imperium),* mais aussi *en lien aux modes de vie avec lesquels elles sont affines*.

A ce propos, les trois principes d’organisation légitimes selon Max Weber ne font pas référence directe à des modes de vie, mais ils isolent plutôt, comme faces cachées ou contreparties d’arbitraires tolérés, trois conditions nécessaires pour le fonctionnement sociétal  : transmission des identités collectives par la tradition, nécessité du « chef » dans l’action collective actuelle, efficacité pratique de la logistique (pour éviter la déperdition « en ligne » par l’anarchie ou la corruption).

En y regardant de plus près, on se rend compte que des styles de vie *sont néanmoins associés* de façon privilégiée à ces types d’ordres.

La tradition est plus particulièrement à l’aise avec le mode de vie « studieux » idéalisé dans des abbayes de Thélème où disciples et mentors partagent la frugalité quotidienne du réel et l’arpentage discipliné d’immensités imaginaires, de bibliothèques infinies. Ceci peut réellement construire un mode de vie, comme chez les Tibétains, où les pauvres communautés villageoises soutiennent littéralement tout un peuple de moines élevé à la spiritualité depuis l’enfance.

De même, lorsqu’on substitue à la transmission personnelle la communication formelle dans le système de discipline technobureaucratique, la jouissance d’un mode de vie y répond : la consommation standardisée et protégée, infantilisée, quérulente, plaignante et potentiellement victimisée voire légalement « traumatisée », jouit d’une déresponsabilisation générale. Chacun est amené à vivre dans une facilitation systématique, un surendettement moral et financier chronique, une sorte de rêve éveillé en compétition triomphante avec les drogues non légales, dont la contrepartie est une exigence de réponse « automatique » aux ordres binaires du système. Dans une telle organisation de la société, les gestionnaires ne sont pas les seuls à jouir de la transformation de l’humanité en ruban de Gödel (en machine des machines) : chacun y est invité à sa « place », l’objet de la joie collective étant l’esthétique fascinée d’un flux humain et technique sans rupture et sans arrêt.

Quant à envisager la suspension de ce vol plané collectif, une fois épuisée la « dernière goutte de pétrole » (magiquement annoncée par Max Weber lui-même ![[329]](#footnote-329)) –pétrole ou gaz qui permet d’en sustenter l’apparence de glissade infinie -, personne n’en est plus révulsé que le consommateur de base, paniqué à l’idée d’avoir à retravailler de ses mains ou de ses pieds, à affronter les tendinites pour se chauffer ou se déplacer, ou à agiter des éventails pour se rafraîchir sous les tropiques.

La chute du paradis technobureaucratique, anticipée comme déjà survenue, ne pourrait être qu’un enfer, même si chacun, en petit Louis XVI, rêve en son Trianon virtuel, de jouer les bergers et les bergères, de cultiver des tomates biologiques ou d’élever des moutons non génétiquement modifiés.

C’est la raison pour laquelle la technobureaucratie est aussi une *tremocratie*, un gouvernement par la crainte, et une *cyndinocratie,* un gouvernement par l’obsession passionnée de la dangerosité, dont l'autre face est le désir du risque.

Pour ce qui concerne enfin le charisme, il est de tout temps évident qu’il n'est pas seulement un mode de gouvernance, mais qu'il dessine un « loisir des Maîtres », dont Pierre Bourdieu a été l’un des derniers[[330]](#footnote-330) à rappeler qu’il comptait autant dans la différence sociale que l’activité d’exploiteur elle-même. Et, dans ce cas comme dans tous les autres, on peut arguer qu’une classe de parasites se perpétue ainsi au détriment du peuple laborieux : l’*otium* n’est que le mode de vie de certains, et pas de tous.

Cette affirmation marxiste – évidemment largement vraie - est néanmoins elle aussi en partie contestable : le mode de vie de la classe parasitaire des maîtres est toujours aussi un *idéal largement partagé*, y compris par la masse des serviteurs, volontaires ou non. De plus, ce mode de vie possède sa spécificité, non seulement comme rêve des oisifs, mais comme expression d’une passion humaine autorisée par l’exploitation d’une force de travail asservie, laquelle pourrait aussi être une force mécanique non humaine. Autrement dit, le rêve de la classe émancipée ou oisive (l’*otium* étant le loisir cultivé et non la paresse) est aussi le rêve de tous, au prix du sacrifice du plus grand nombre. Il n’est pas seulement déformation de l’imaginaire intégralement liée à la fonction d’asservissement, mais projection d’un rêve universel sous l’anamorphose du filtre de la servitude.

On retrouve cela dans la mystérieuse évidence de la fonction de l’évergète romain, qui - à la différence du mécène capitaliste actuel - n’était pas un accumulateur d’apparences ou d’utilités négatives, mais un véritable édile, un prestataire de service public, service dont la beauté de la ville était un aspect essentiel. Qui donc d’ailleurs, ayant eu connaissance de l’urbanisme helléno-romain, pourrait nier que la création de beauté était une fonction importante dévolue au maître antique ?

Les trois formes d’organisation disciplinée de la grande masse humaine recensées par Weber *sont donc aussi trois façons de vivre*, trois manières de donner du sens à la vie, et même trois « passions » ou croyances partageables, ce qui explique en partie leur propension à l’emporter sur les autres, à s’y substituer sans compromis.

Une parenthèse doit ici être ouverte pour lever quelques ambiguïtés à propos du terme « passion », que nous faisons désigner aussi une tradition et un mode de vie autonome, animé par un phantasme.

Notre utilisation du mot « passion » ressemble à première vue à celle de Charles Fourier, « attraction passionnée » visant trois buts divergents : le plaisir des sens, la recherche de la « philia », et la poussée vers l’unité universelle. Les « passions n° 10, 11 et 12 de Fourier, notamment, (nommées par lui « passions mécanisantes ») évoquent d’une manière surprenante la polarité passionnelle que nous voyons à l’œuvre du côté du technobureaucratique. Mais l’analogie est néanmoins limitée, car il s’agit pour Fourier de passions individuelles innées et «tressables » ou combinables chez chacun, alors qu’il s’agit ici de nommer des lieux sociaux où de grands nombres de personnes viennent préférentiellement se loger, sans pour autant s’y reconnaître entièrement ni sans réserve.

Ensuite, les grandes ennemies des passions fouriéristes (l’uniformité, la tiédeur, la médiocrité) seraient pour nous également à situer en termes passionnels, notamment du côté de la *passion de la régulation.* D’autre part et surtout, nous considérons ces grandes tendances passionnelles comme réellement irréductibles les unes aux autres, visant à l’existence autonome et donc non coordonnables par accords en vue d’une « unité » ou d’une harmonie sociale, voire même par le moyen d'un « choc régulier des contraires »[[331]](#footnote-331). A l’inverse, nous verrons que c’est la structure conversationnelle qui produit et approfondit la cohérence de chaque « position passionnelle. » Enfin celle-ci n’est pas issue d’une théorie des penchants ou des pulsions. Au contraire, les penchants – qui restent des pulsions déplacées et retraduites, réordonnées par la culture - trouvent leur consistance et leur force dans la tendance de toute culture humaine à se diviser en réalités collectives opposées ou médiatrices.

Malgré ces différences, il vaut la peine de retourner à la théorie des quatre mouvements de Charles Fourier, ne serait-ce que pour mieux comprendre pourquoi et comment... ses idées ont pu passer à l’époque pour insaisissables et jargonnantes. Peut-être le seul fait de tenter de penser une utopie pluraliste était-il radicalement incompréhensible en ces temps de poussées capitalisante, communisante et socialisante.

L’unité entre organisation et monde de vie et de passion, la fusion entre *system* et *lebensweld* qui demeurent encore séparés pour un philosophe social comme Jürgen Habermas, nous appelle donc à trouver un nouveau terme, plus complet  pour désigner la chose entière. Mais avant de créer un mot ou d’en emprunter au langage courant pour en détourner le sens ordinaire, un scrupule nous retient : à quoi bon forger un concept, si celui-ci se trouve dépassé par la réalité découverte, et se contente de connoter un mode intermédiaire, une étape transitoire ? Ainsi, à quoi bon étiqueter ce qui serait un « modèle culturel », ou encore un « choix de société », si, au fur et à mesure que l’on s’aperçoit du caractère composite, complexe, de celui-ci, on en vient à admettre que sa vérité  ne réside pas seulement dans son apparence sociale, mais plutôt dans un trait anthropologique au fond latent et persistant non seulement en chaque société, mais aussi en chaque homme ?

Pour le dire autrement : à quoi bon isoler conceptuellement, par exemple, trois formes de gouvernance légitime, si celles-ci non seulement se révèlent composer aussi des formes de pouvoir et de vie collective, mais encore des orientations passionnelles profondément ancrées, telles que le besoin d’ordre, l’envie d’aventure et d’affrontement, l’inclination à imaginer, ou le plaisir de vivre ensemble ? Si cela se découvre, il est clair qu’il vaut alors mieux nommer l’essence plutôt que l’accident, la généralité plutôt que la particularité.

### Dénombrer les grandes formes d’organisation de la vie humaine

A ce point du raisonnement, nous pouvons nous demander à propos des principes wébériens – en admettant qu’ils constituent bien des formes de vie aussi bien que de pouvoir - *s’ils suffisent* pour couvrir le champ des candidatures pour le partage d'une gouvernance universelle. Il devient en effet important de vérifier comment les théories de la pluralité des pôles organisationnels (par exemple, la tripartition wébérienne) perçoivent ou non le pluralisme de ces passions fondamentales. Répondent-elles du schéma de partition le plus réaliste et le plus puissant ?

Cherchant sans préjugé à compléter les modes de gouvernance par leur mode de jouissance, on remarquera plus aisément que la triade wébérienne ignore complètement une quatrième forme d’organisation humaine chargée de pouvoir légitime : la *civilité* comme concertation entre égaux partageant des éléments de vie commune.

On peut admettre que la civilité soit instrumentalisée par le charisme (démagogie), par la bureaucratie étatique (démocratie selon Pierre Manent) ou par la tradition (collèges d’initiés), mais qui niera qu’elle a aussi sa consistance propre comme style collectif, « l’urbanité », voire comme passion du « convivial » ?

Une de ses enveloppes écologiques adéquates serait la cité ou la ville, dont l’Antiquité méditerranéenne ou la Renaissance seraient des moments de grâce. Dans l’espace géopolitique, la topologie la plus marquante en serait la *Mitteleuropa*  des hanses et des ligues, mais surtout des villes libres, germaniques ou italiennes.

Pourquoi Weber – qui a pourtant inventé un modèle de la cité antique qui sert encore de référence aux historiens – n’a-t-il pas utilisé cette dimension essentielle, à la différence de Hannah Arendt qui en fera l’axe de sa théorie politique ? Précisément parce qu’il isolait la légitimité de l’action de pouvoir (notamment du monopole de la violence légitime), en ignorant son aspect de simple mode de vie. Or le mode de vie civil existe bien : essentiellement « politique » (le terme même en découle), il ne se réduit pas à la tradition, se défie des tyrans charismatiques et ne se suffit pas du fonctionnement pratique comme idéal.

Le problème soulevé par l’absence du principe civilitaire chez Weber n’est pas tant qu’il n’ait pas théorisé distinctement cette forme de légitimité du pouvoir. Il est de savoir si nous nous contentons de retenir des formes abstraites ou logiques au sens le plus pauvre, ou si nous cherchons les façons d’être et d’agir les plus concrètes et les plus substantielles, même si elles semblent en apparence dissymétriques ou non reliées par une structure logique. Ensuite seulement, il s’agit de savoir quel est le nombre de ces grandes formes basiques et irréductibles de l’activité humaine, car il est plausible qu’il ne soit ni infini, ni très grand.

C’est de ce double problème que nous partons, puisqu’en cherchant *combien* sont ces formes candidates à la gouvernance planétaire, nous sommes du même coup amenés à construire leur concept avec précision, à l'intérieur d'une structure de la subjectivité humaine qui explique ce nombre.

Dans l’autre sens, ensuite, il s’agira de comprendre comment la nomination de ces « passions-de-vie-et-de-pouvoir » peut servir de références conscientes à une nouvelle méta-organisation : celle de la *conversation entre passions humaines[[332]](#footnote-332)*. Comment, l’espèce – enfin réunie après des dizaines de millénaires d’aventures divisées ou dispersées entre des identités partielles tentant de dominer les autres (religions, nations, classes, etc.) – peut-elle être obligée de *commencer une* *histoire de sa pluralité*: celle qui se confondrait avec la résistance acceptée de chacun de ses penchants profonds… aux autres ?

En troisième lieu, il faudra s’adonner au travail d’un couturier ou d’un menuisier de l’Histoire, en tentant de rapprocher la pluralité politique « future » de ces essences passionnelles inhérentes à la culture humaine, des formes actuelles et passées qui en sont des préfigurations, des préparations, des essais plus ou moins réussis.

Comment passerait-t-on, par exemple, de la pluralité conflictuelle parfois massacrante des Etats-nations, des Religions ou des Civilisations, à la pluralité anthropologique autorégulatrice de l’avenir planétaire?

Si nous réussissons à entraîner le lecteur dans la curiosité sur cette question, notre tâche aura été pratiquement remplie.

Enfin, nous tenterons de résoudre le paradoxe central de tout notre propos : comment proposer une forme purement politique d’équilibre de la pluralité sans fabriquer du même coup un couvercle qui ressemblerait encore au diktat d’un principe englobant ? Un peu comme l'humble secrétaire de cellule, ou le modeste animateur d’un plateau télévisé finissent par devenir les maîtres absolus du débat, incarnations même de l’arrogance méprisante installée sur l’absence de position et le vide affectif ?

## 3. De la difficulté à trouver des formes légitimes de pluralité à l'âge de la société-monde

Pour engager ce programme, il nous faut d'abord « viabiliser » le terrain. Nous avons déjà entrevu qu'il n'était pas excessivement difficile de montrer que l'unification de l'humanité dans une seule société mondiale -fût-elle démocratique- n'est guère supportable, d'une part parce qu'elle emprisonnera les êtres humains, et d'autre part parce qu'elle les entraînera dans une seule direction sans se laisser contrebalancer par des passions modératrices. Cependant, si le principe de pluralité est ainsi assuré de son utilité, il n'en demeure pas moins difficile de justifier du *genre de pluralité* dont il s'agit nécessairement.

Nous nous proposons, pour défricher et aplanir l'espace de réflexion ainsi ouvert mais encore encombré de questions dubitatives, *de procéder en premier lieu par éliminations logiques.*

Ainsi écarterons-nous la pluralité des Etats-Nations comme base de la pluralité à construire en face de l'unité mondiale. Parce qu'il s'agit d'une *pluralité holographique* où chaque entité n'est qu'une image du tout : l'Etat-Nation est lui-même une forme d'unité complète de l'entité sociétale, dont l'unité mondiale n'est qu'une projection à l'échelle planétaire (en inversement). De sorte que l'entité étatique-nationale est le régime dans lequel l'entité mondiale se prépare, se produit, se prolonge et se répercute[[333]](#footnote-333). Elle n'est au fond que la condition organique de réticulation de l'Etat-monde.

-Supporterait-on une autre forme de *pluralité par multiplication du même,* un peu comme les individus humains doivent cohabiter sur la même planète à partir d'une concurrence issue de leur similarité, voire de l'identité de leurs droits?

Cette seconde pluralité qu’on dira « arendtienne », liée principalement au renouvellement des générations et à l'arrivée de « nouveaux-venus » aux mêmes droits que ceux qui sont déjà là, est effectivement fondatrice d'un droit universel de type poppérien, c'est à-dire faisant coïncider la démocratie avec la possibilité de destituer les dirigeants en place, et jamais avec la dictature d'un « peuple » sur lui-même.

Mais ce mouvement constant, irrépressible, inexorable, nous ramène tous à notre caractère mortel, (de même que la sexualité des adultes vexe profondément notre idéal infantile de maîtrise « raisonnable »). Il nous destitue en permanence, aussi bien les dirigeants que les dirigés qui ne pourront jamais remplacer longtemps les premiers. Il met en place un régime éternel de la castration réciproque par la culture divinisée de la distribution et du minutage des places, et dans lequel aucun espoir d'accomplissement n'est jamais permis.

Il s'agit de la prise en charge subjective et de l'intériorisation d'une loi énoncée à partir d'un fait (mortalité des individus et renouvellement des générations), alors que ce fait n'a pas besoin de redoublement par une loi pour exister. Il s'agit là d'une illusion idéologique, classique dans la tradition occidentale judéo-hellénique, et qui consiste, pour obtenir une pacification sociale et politique, et une dictature acceptée de la part des énonciateurs patentés de cette « loi », à faire dépendre la naturalité de son énoncé logocratique. En un sens, il s'agit aussi d'une forme élaborée de refoulement : on pense qu'en « disant  la loi » qui nous asservit, on s'en libère un peu, et en tout cas davantage qu'en subissant sa dénégation véhémente, ou son oblitération psychosomatique. En réalité, on l'appesantit hors de proportion, et du même coup on nie ce qu'on prétend avoir reconnu : sa propre dépendance en tant que penseur, et que « diseur  de lois », à des motifs inavouables.

Ces considérations sur le paradoxe de la loi qui prétend rendre compte de la condition humaine tout en s'y substituant artificiellement nous conduisent à admettre que la pluralité ne peut pas être celle d'une « réalité scientifique » changée pour l'occasion en « vérité » valant pour tous, mais plutôt celle d'un compromis entre aspects de la réalité. Ainsi est-il aussi « vrai » d'affirmer que chaque individu ne peut s'épanouir qu'en prétendant avoir vaincu la mort et s'être émancipé de la servitude sexuelle, que de déclarer qu'il ne peut le faire, mais que son bonheur se fonde au contraire sur son animalité assumée. Il existe ainsi deux «vérités » en partie contradictoires dès lors qu'on se positionne pour mettre l'accent sur l'une ou sur l'autre, se faisant du même coup leurs avocats, pour ne pas dire leurs partisans militants.

Une certaine pluralité politique consiste alors à admettre que la démocratie des individus sexués et mortels pris un par un et comme multitude de singularités entre nécessairement en conflit avec la démocratie des groupes de croyants.

Il semble que l'on puisse *légitimement s*implifier le problème puisque la démocratie des individus « biologiques » est également, finalement, un groupe de croyance, et d'autant plus « croyant » qu'il se croit fondé scientifiquement. Il est donc loisible de considérer que la seule démocratie vraiment démocratique est celle qui se situe *entre* groupes de croyance, en y incluant celui qui croit à la science des individus biologiques. On touche alors d'assez près une définition de la société par Rawls, à ceci près que celle-ci devient société des groupes de croyances -ou communautés-, de sorte que nous n'avons plus à opposer la société et la communauté comme deux concepts concurrents, chacun proposant un mode alternatif d'intégration des individus, mais que nous les articulons strictement : *il n'existe que des sociétés de communautés.* Cette définition n'interdit pas à ceux qui croient que la démocratie est seulement celle des individus biologiques, mais elle ne les autorise pas à imposer leurs vues à tout le monde.

Le problème de la pluralité se déplace alors : il devient désormais pluralité d'unités sociales *différentes.* Dans la mesure même où appartiennent à la même communauté tous les individus qui professent la même croyance (et à condition que cela soit possible), la pluralité ne peut plus en effet se manifester que par la différence qualitative entre les croyances (la différence quantitative, de taille, par exemple, n'a pas de sens dans cet ordre d'idées : une synagogue réunissant 10 juifs ou 6000 est toujours une synagogue). Nous ne pouvons plus définir la pluralité par un nombre quelconque d'entités similaires (comme dans *n*x, où *x* représenterait des éléments strictement semblables), mais nous sommes contraints de supposer que chaque occurrence de x (x1, x2, X3) est *différente* des autres, de telle façon que x n’est *jamais* un autre x.

Comment, dès lors, caractériser la différence entre communautés de croyance ?

Il existe, de fait, deux types de différences qualitatives non réductibles : la première est définie par la positionalité dans un seul champ discursif; la seconde, par l'appartenance à des champs discursifs distincts.

Concernant les champs discursifs distincts, où bien ils communiquent entre eux -et dans ce cas, constituent de plus grands champs discursifs-, ou bien ils ne communiquent pas. Mais s'ils ne communiquent pas (et là Luhmann a sans doute raison), on ne peut parler de société, ni *a fortiori* de démocratie.

Un problème est plutôt d'observer le mouvement par lequel s'établit une communication, et de comprendre comment, du même coup, d'anciennes différences incommensurables et incommunicables deviennent des positionalités dans un champ discursif plus vaste.

Un deuxième problème est de se décider pour le champ discursif que l'on considérera comme l'arène de pluralité la plus légitime en rapport avec la société-monde.

Sur la question de la positionalité, il importe de bien la distinguer de la fonctionnalité : en un sens, position et fonction sont bien des places occupées dans un même champ, mais la fonction est intérieure à un même discours (un peu comme une proposition bien articulée suppose une correction grammaticale, une solidité logique, une aisance esthétique, etc.) tandis que la position est un discours complet, considéré sous l'angle de son opposition à d'autres. Dans la mesure où des fonctions peuvent se situer à des niveaux hiérarchiques différents pour le soutien d'un même discours, on ne peut parler de pluralité à leur endroit. Mais cette impossibilité se compense du fait que chaque membre de la communauté discursive peut à la fois être « soldat spécialisé » et fonctionnel, et dispensateur du discours dans son ensemble.

Il existe encore plusieurs façons de tenter de rendre compte de la dimension de la croyance communautaire : une dimension « scientifique » moderne individualiste tente de surfer sur l'éphéméride des opinions capturées par sondage. C'est la démocratie de l'instantané. A l'opposé de cette technique, on peut insister sur la pérennité intergénérationnelle (religion associée à une ethnie), sur le temps assez long de l'affiliation, ou sur le temps plus court de la signature à valeur temporaire ou du vote pluriannuel.

Laquelle choisir ?

Ce qui est frappant, c'est qu'aucune de ces croyances ne visent des réalités, mais toutes des formules qui tiennent lieu de reconnaissance d'adhésion. Ce qui compte, dans le *credo* théologique, ce n'est pas l'objet (un dieu indéfinissable) mais la répétition de formules, gestes, rituels et vêtements ou coupes de cheveux conformes, permettant de repérer telle communauté de croyants. De même, à l'autre extrémité du spectre, ce n'est pas la réalité d'une opinion -impondérable- qui est visée dans un questionnaire, mais la masse statistique rassemblée sur une même question, valant comme repérage de conformité, même éphémère.

Nous pourrions donc opposer à une pluralité des “credo” (religieux ou consuméristes), une pluralité des pratiques, ceci afin d'échapper à la fiction malléable de l'expression tenue pour la croyance elle-même.

C'est ici que les choses sérieuses commencent, car, nous allons le voir, les pratiques ne peuvent être n'importe quoi, et surtout pas des activités purement individuelles. Elles désignent de manière consistante des choix de modes de production et de consommation (qu'on résumera dans l'expression : “modes de vie”, mais en l'arrachant à sa conception idéalisante liée au *marketing*), lesquels déterminent des communautés vivables.

Nous constaterons immédiatement que dès que l'on échappe à l'impondérable et au manipulable des “idées”, les pratiques deviennent des enjeux d'affrontement qui ont jusqu'ici, et sauf minorités exceptionnelles, donné lieu à une intolérance sans faille. On finit par supporter douloureusement que son gendre soit noir ou asiatique ; on peut admettre que son vis-à-vis de palier soit arabe, juif hassidique ou chrétien orthodoxe, bouddhiste ou simplement laïque ; on accepte encore plus aisément de son voisin qu'il soit de gauche ou de droite, mais on ne tolère pas qu'il soit nomade, habitant d'une tente ou d'une péniche, sans parler d'affiliation à une secte autarcique préparant la fin du monde. On ne tolère pas qu'il mette le charbon dans sa baignoire, égorge le mouton dans le lavabo, tire les pigeons du parc au lance-pierre, fasse exciser ses filles et placer ses diverses épouses aux différents étages de l'immeuble, ou vive nu sur un banc public. C'est ici que la récusation politique de la pluralité pratique fait apparaître la réalité véritable de celle-ci : non pas une tolérance superficielle envers des différences superficielles, mais l'acceptation de la différence fondamentale.

Il nous faut donc ou bien retourner à l'inconsistance ou à l'hypocrisie des ordinaires débats sur la liberté de croyance, ou bien accepter que l'étape logique suivante soit la discussion sur la pluralité des pratiques sociales, comme seule discussion concernant un concept substantiel de pluralité.

Si nous définissons la pluralité des pratiques sociales consistantes comme la pluralité des communautés de pratiques permettant leur propre survie de façon relativement autonome, nous sommes en droit d'associer cette conception de la pluralité à tous les modes de production et de consommation viables (mpc ou mv -modes de vie-). Or chacun de ces modes de vie est désignable par un principe organisateur central : ainsi le prélèvement de ressources nécessaires peut-il s'effectuer soit (a) par mouvement des hommes allant à leur rencontre et les exploitant successivement dans l'espace-temps *(nomadisme),* soit (b) par mise en culture intensifiant la productivité dans certaines limites liées aux ressources locales *(culture du village),* soit (c) par apport de suppléments extérieurs plus ou moins lointains à la culture localisée (*culture urbaine* d'échanges lointains par rapport à une métropole maintenue), soit enfin par une combinaison (d : ac) du déplacement du lieu d'existence et de l'accaparement lointain, que nous appellerons *mode de vie capitaliste achevé.* Ces modalités seules sont possibles; en effet a et b sont contradictoires dans leur essence, même si on peut les alterner, ainsi que b et c : leurs combinaisons sont impossibles.

Il se trouve que l’Histoire humaine a essentiellement consisté d'abord en un mélange de modes a et b (en alternance le plus souvent : les nomadismes résultant fréquemment de poussées de populations concurrentes obligeant à “reprendre la route”). Puis la forme c est devenue prégnante, fixant le cœur des Etats-Nations; enfin nous commençons à connaître aujourd'hui la forme déterritorialisée d (ac), notamment pour une élite de gestionnaires internationaux, mais aussi pour des populations migrantes de travailleurs.

Notons en passant que chacun de ces modes de vie collectifs peuvent aussi se considérer, hors du temps de la linéarité historique comme des choix, bien qu'ils soient jusqu'ici apparus comme des effets de contraintes non négociables.

Un exemple extraordinaire nous est offert par l'actualité du populisme sarkoziste en 2010. On connaît sa menace d'enlever la nationalité française aux nomades “roms”. La ligne de défense des bien pensants en “faveur” des Roms a été, notamment, de contester qu'ils soient toujours nomades. Ce qui revenait à dire que le nomadisme n'est pas toujours défendable en soi, et à contribuer à exclure qu'il puisse être une revendication de n'importe quel Français, aujourd'hui sédentaire, par exemple. Or c'est là toute la question ; le nomadisme, le “voyage”, peut-il être objet du choix de n'importe quel citoyen, en dehors de toute tradition ethnique ? De même le mode de vie de cueillette, de chasse et de pêche caractérisant les “premières nations” nord-américaines n'est-il respectable que comme conséquence d'une tradition génétiquement affirmée ? Pourquoi ne relèverait-il pas du droit de n'importe quel Canadien ou de n'importe quel Etatsunien ?

Poser la question en ces termes peut sembler provocateur. Ce n'est en fait qu'une démarche logique, qui montre de manière explicite que le choix de positions pratiques est aujourd'hui interdit ou rembarré non pas par la démocratie, mais par le fait populationnel et “densitaire” qui donne le pouvoir à une société unicommunautaire : celle qui correspond pratiquement aux intérêts majoritaires de l'époque. Il est en effet clair qu'un mode de vie de type urbain ou de type urbain/accapareur lointain est seul en apparence compatible avec une population très nombreuse et de haute densité. Pourquoi cette population impose-t-elle son mode de vie à tous ? Parce qu'elle est « tectosage »[[334]](#footnote-334) (elle a “mangé” les espace-temps qui autorisaient les trois autres modes de vie) et pas du tout parce qu'elle est “démocratique”, et encore moins “pluraliste”.

Il est de fait que l'anthropologie universaliste d'un Claude Lévi-Strauss a permis de remettre en cause la linéarité historique d'un soi-disant progrès, qui est surtout et presque exclusivement progrès du nombre d'habitants et de leurs besoins voraces. Mais cette remise en cause n'a jamais suffi pour déclencher le simple raisonnement logique selon lequel puisque les modes de vie humains sont tous légitimes, ils devraient être du même coup l'objet d'un choix, et donc d'une consultation entre contemporains. Certes, il est improbable qu'une telle consultation accorde aujourd’hui des droits d'usage de vastes territoires à la petite minorité qui désirerait vivre selon les normes du nomadisme de chasse/pêche/cueillette extensive[[335]](#footnote-335).

En tout cas, nous n'avons pas la berlue : dans de nombreuses régions du monde dotées de ressources naturelles importantes, la norme est de plus en plus de forcer les grandes organisations exploitantes et prédatrices à négocier avec des peuples “primitifs” et entendant le rester, cette fois sans complexe au vu des désastres du “progrès”.

Supposons la douloureuse question de l'excédent démographique massif résolue en douceur, il est alors évident que le choix des quatre grands modes de vie les plus différents et cohérents (définis par exemple par les catégories a,b, c d, précédemment évoquées) devient une question centrale, la seule qui pose de façon concrète la pluralité.

On peut enfin se demander par quel miracle -ou quel tour de passe-passe- une telle démonstration logique rejoint notre distribution en quatre grandes dimensions. Il n'y a aucun miracle : nos quatre grandes dimensions sont seulement la face subjective des choix de pratiques collectives de vie, et réciproquement. La quaternité des types de pratiques n'est donc pas un hasard : elle renvoie simplement au fait qu'il existe deux groupes binaires de pratiques de vie : se déplacer ou non dans la quête des ressources vitales; se contenter ou non de leur reproduction naturelle. On peut donc se déplacer sans intervenir, se déplacer et intervenir, ne pas se déplacer et ne pas intervenir, ne pas se déplacer et intervenir (avec toutes les nuances que l'on veut entre ces pôles logiques).

Du point de vue de la face subjective, on retrouve les mêmes oppositions, cette fois situées en termes de centrage des intérêts et des styles : un groupe nomade est voué à la rencontre “sociétale”, car il se heurte nécessairement aux autres nomades, aussi peu dotés de légitimité qu’eux-mêmes, ou encore aux sédentaires, bardés de leurs droits de propriété. Ce heurt est probablement largement évité lorsqu'on se centre en soi sur un territoire connu et pour cela même “ignoré”. Il est bien possible que cette non-rencontre spatiale avec l'Autre laisse toute la place à la figure temporelle la plus angoissante de cet Autre : les ancêtres, les morts, dont l'esprit anime et hante lieux et fétiches, très précisément dans les sociétés essentiellement villageoises.

De même, une société mondialisée n'a pu l'être qu'en codifiant abstraitement tous les échanges pour en maîtriser les flux. C'est essentiellement une société de la loi de mesure. Inversement, une société fondée sur les cités et sur leur “pagus” est retenue, comme la Chine ancestrale, par l'esthétique des harmonies fluides et des retours, des équilibres et des complémentarités, des continuités et des résonances (cf François Jullien). Une société fondée sur « l’urbanité généralisée » n’a pas l’aspect d’un imperium, car sa logique intime est l’échange, pas la domination[[336]](#footnote-336).

## 

## 4. Quelles formes de conversation humaine concurrentes sont-elles candidates à la gouvernance mondiale ?

### La contradiction principale : Sociétal et Familier[[337]](#footnote-337)

Définissons donc comme « formes d’organisation humaine candidates à la gouvernance mondiale partagée» les principes unifiant dans un fonctionnement cohérent *des façons de vivre ensemble et celles de diriger et d’obéir.*

Nous nous apercevons alors que cette unité même est celle de deux dimensions : celle du groupe (vivre ensemble) et celle de la hiérarchie, ou mieux de la « structure » (diriger, être dirigé) dont l’anthropologue britannique Mary Douglas a produit la théorie, dans le prolongement des intuitions durkheimiennes.

Pour dire cela le plus simplement possible, on peut considérer comme une évidence première[[338]](#footnote-338) le fait que les êtres humains vivent ensemble mais en même temps qu’ils s’organisent, c’est-à-dire s’imposent des contraintes, se hiérarchisent, se spécialisent, se segmentent, etc., pour permettre à ce « vivre ensemble » de fonctionner.

Mais il existe plusieurs façons de considérer le croisement de ces deux dimensions élémentaires : on peut, comme Mary Douglas l’a proposé dans ses schémas grid/group (structure/groupe)[[339]](#footnote-339), comparer leurs *polarisations extrêmes*: par exemple, celle où le groupe égalitaire tient toute la place (au détriment de la hiérarchie) comme dans la secte ; celle où la hiérarchie exerce sa férule sur une population sans solidarité (comme dans un régime autoritaire, ou dans les colonies esclavagistes) ; celle où les gens agissent en purs individus « anomiques », sans considération groupale ou bureaucratique (les entrepreneurs au Far-West, par exemple) ; et enfin celle où groupe et hiérarchie s’entremêlent dans un ordre fort, à la fois démocratique et discipliné (la *market democracy* britannique ?).

Les contrastes que génère une telle représentation sont intéressants et évocateurs. Mais force est de remarquer qu’ils obligent à produire l’équilibre culturel à partir de sous-cultures *fortement carencées,* (sauf la dernière, mixte de groupe et de structuration). Or est-il raisonnable de penser qu’on puisse organiser une société relativement stable à partir du compromis entre des fondamentalistes préparant la fin du monde, des capitaines d’industrie sans scrupules écologiques ou sociaux, des dictateurs impitoyables et des bureaucrates tatillons ? Peut-être pouvons-nous, comme Jack Vance, inventer un monde de science-fiction qui soit aussi schématique, aussi heurté pour des raisons dramaturgiques, mais dans la réalité, les choses seront toujours plus complexes et les gens plus métissés, les médiations plus présentes.

Je crois qu’il est dès-lors beaucoup plus prudent théoriquement de supposer que l’équilibre utile ne peut se réaliser qu’entre modes de fonctionnement *déjà viables*. Je propose en ce sens de partir de la *seule* polarité au fond « normale » du carré *grid/group* de Mary Douglas : celle où la structure, suffisamment forte et efficace accompagne un sentiment assez consistant de solidarité collective.

En ayant ainsi écarté les trois autres positions extrêmes (par carence d’une des deux dimensions de toute société humaine ou des deux), nous pouvons alors envisager *comment la normalité elle-même se partage en principes différents et d’autant plus antagoniques qu’ils prétendent chacun à une certaine autonomie.*

Nos principes ne désigneront donc pas les conditions générales de toute société humaine, conditions abstraitement séparées en « groupe » et « structure », en réalité jamais concrètement séparées, mais plutôt des penchants universels mais aussi concrets, assez forts et *assez complets* pour prétendre susciter des mondes de vie durables.

Nous devons les rechercher dans des tendances humaines qui, pour être irréductibles, intraitables, intraduisibles entre elles et donc pour cela contradictoires, n’en sont pas moins capables de construire des sociétés complexes et vastes, dans des écologies très différentes.

Deux candidats se présentent immédiatement, effets concrets de toute l’évolution et de l’Histoire :

1. il s’agit d’une part du monde convivial, dont la limite inférieure est le groupe de compagnonnage direct (quelle qu’en soit la définition ethnologique), et la limite supérieure le réseau des vicinités, des possibles apparentements, ou des rencontres physiques assez fréquentes et amicales pour rendre la « Familiarité » possible.

Nommons justement ce monde celui de la « Familiarité », ou du « Familier », plutôt que de la communauté (suivant le grand philosophe social Ferdinand Tönnies[[340]](#footnote-340)), laquelle est déjà un mode de gouvernance spécial parmi ceux que la Familiarité privilégie (autour du patrimoine commun).

En un sens, la Familiarité – correspondant à la bande qui suffisait en grande partie à leur propre survie chez nos ancêtres primates – pourrait sembler la seule socialité « naturelle ». On peut la définir indirectement mais significativement par le fait suivant : c’est le seul type et niveau d’activité humaine où les plus forts protègent spontanément et systématiquement les plus faibles, et où, inversement, l’attaque du faible par le fort est très minoritaire[[341]](#footnote-341), sous peine d’extinction du phylum génétique.

La Familiarité –qui intègre les intimités, les apparentements et les vicinités- pourrait même constituer un unique principe de vie, si, de fait, chez les primates parlants que nous sommes devenus -et de ce fait interdépendants à l’échelle des échanges de paroles possibles-, elle ne devait le plus souvent se lier organiquement à des ensembles plus vastes[[342]](#footnote-342) qui permettent sa survie face à l’hostilité d’autres congénères, mais deviennent aussi des opportunités de nouvelles familiarités, et des formes originales de liens humains (par générations, collectifs de travail, rassemblements d’opinions, styles de vie, etc.)

Pourtant, l’erreur de la sociologie de Tönnies sur ce point, en assimilant plus ou moins la Familiarité avec la Communauté, c’est d’avoir sous-estimé la complexité interne de Sociétés traditionnelles ou primitives, qui, pour être de petite taille, comportent toutes à la fois un front familier et un front tourné vers l’extérieur, qui ne peut être correctement défini par le même terme.

De même, mais au pôle opposé, Tönnies tend à recouvrir du terme « communauté » une société régionale –comme son Schleswig-Holstein natal- qui s’oppose par des valeurs traditionnelles –agrariennes et aristocratiques- à l’universalisme bourgeois capitaliste. Ceci correspond à la notion germanique de la « Gemeinschaft », qui est aujourd’hui encore (en 2011) largement vécue comme la face cachée de l’Allemagne en tant que « koiné », culture commune la distinguant « en bloc » des sociétés étrangères, et source de son efficacité économique[[343]](#footnote-343). Or il est clair que l’Allemagne (tout comme naguère l’une de ses régions) est un compromis entre des familiarités et des sociétalités ; c’est en quoi elle est strictement une « société », qu’on le veuille ou non, et assez peu un « peuple » (sauf dans le volontarisme politique oscillant selon les périodes), et encore moins une communauté, si l’on relie ce dernier terme à des caractéristiques de proximité physique.

2. Dans cet ordre d’idées, le monde humain *le plus éloigné* du premier (le Familier) –et que nous appellerons ici le Sociétal- est le plus vaste groupe des alliances militaires, économiques et politiques qui rend la vie assez stable pour les groupes de familiarité le composant. Ce monde est tout aussi naturel (comme le soulignait Durkheim) mais *moins spontané* que le premier : il ne l’est, en fait, que comme r*encontre néfaste avec une extériorité hostile*, ou éventuellement comme possibilité d’amitié  et d’échange exogamique avec des membres de groupes assez lointains[[344]](#footnote-344). Mais la possibilité est toujours présente d’un renversement parfaitement imprévisible entre l’amitié et l’hostilité. L’organisation d’une alliance protectrice entre groupes familiers d’affinité plus grande doit donc être *élaborée.* Ce niveau est dès-lors le résultat d’une observation indirecte et réfléchie, d’un calcul, et d’une construction collective (bref ce que Rousseau appelait génialement « l’état de raisonnement »[[345]](#footnote-345)). En nommant ce second principe celui du « Sociétal », nous reprenons l’un des sens latins originels de *socius* : l’allié[[346]](#footnote-346).

*Familier et Sociétal.* Ces deux polarités essentielles de la vie humaine (que trahissent les catégories actuelles de « local » et de « global ») correspondent bien aux exigences que nous avons posées pour nos principes : concrets et universels, à la fois relativement autonomes l’un de l’autre (le Familier peut survivre longtemps sans stratégie sociétale, et l’armée des alliés peut fonctionner longtemps sans familiarité) et pourtant au fond indispensables l’un à l’autre ; irréductibles et intraduisibles, et pourtant en miroir.

Le jeu des oppositions binaires étant fort ancien, et sa systématisation remontant en Occident au moins aux Sophistes, il importe de préciser d’emblée le statut de nos deux pôles : il ne dérive pas de la classique opposition entre nature (phusis) et nomos (loi), laquelle se déboîtait du débat entre naissance et éducation. Cette discussion n’a jamais cessé, toute transformée qu’elle a été par la scientifisation de la nature d’une part, le contrôle politique de l’éducation d’autre part. Elle régente jusqu’aux contraires de la démocratie actuelle (gauche culturelle, droite naturaliste) et ses renversements.

Ce n’est pas ce qui est en jeu ici, au-delà de toutes les modulations possibles (comme la reconnaissance de lois naturelles et l’acceptation d’une naturalité de la culture…), tout simplement parce que le motif de notre intervention n’est pas (comme les Anciens et les Modernes) de légitimer sur le savoir la gouvernance aristocratique ou inversement de prôner le contrôle populaire, mais de *déterminer la possibilité d’un équilibre interne à la société humaine*. Ainsi, nous poussons au bout la signification de la fameuse sentence de Protagoras : « l’homme est la mesure de toutes choses », (pensée qui était surtout destinée à libérer l’alliance nature-loi de l’arbitraire divin), car nous restreignons notre propos aux affaires strictement humaines, à savoir *ni naturelles ni spirituelles*. Dans cet entre-deux, cependant, la loi (nomos) n’est que l’un des genres d’action auxquels les Humains recourent pour tisser leur monde propre. Autrement dit, *nomos* ne s’oppose pas tant à *phusis* qu’à un autre style, moins « normatif », bien que tout aussi culturel. Nous allons y revenir, mais si nous employons plutôt « Sociétal » pour évoquer l’Homme en collectif ultime, ce dernier n’est pas moins naturel que le Familier, ce collectif « de base », et pas moins ni plus culturel, par ailleurs. Ceci peut se constater en recourant au « test » de Thrasymaque : pour ce dernier, selon Platon qui le met en scène dans la République, si nous violons secrètement une loi humaine, nous ne nous en portons pas plus mal, tandis que nous pâtissons –ou mourrons- de transgresser un « arrangement de la nature », même en secret. Or, dans notre cas, la transgression majeure du Sociétal aussi bien que celle du Familier peuvent directement conduire à la mort : la première par destruction du loyalisme permettant seul de l’emporter à la guerre, et la seconde par impossibilité de survivre ou de se reproduire. Ces deux polarités, pourtant proprement culturelles, sont donc aussi absolument naturelles ! Le test de Thrasymaque ne fonctionne donc pas pour nos concepts : il faut se résoudre à comprendre ces derniers comme des innovations par rapport aux cadres sophistiques formant toute notre tradition depuis près de trois millénaires, et du même coup à donner à la formule protagorasienne un sens définitivement plus étroit et plus fixe : nous ne parlons bien *que* des affaires humaines, voire des affaires simiennes, à condition que ces singes parlent ![[347]](#footnote-347)

Ceci posé ne doit pas nous interdire de penser que, pour les Humains, le Familier « évoque » davantage leur nature –notamment par la sexualité- que le Sociétal, en dépit du fait que ce dernier amplifie plutôt les passions et leur destructivité.

Les mots sont ici importants, car la dérive conceptuelle est trop aisée dès que l’on substitue un signifiant à un autre : ainsi l’opposition décisive entre familiarité et société ne réside-t-elle pas essentiellement dans leur relation d’inclusion, ou dans leur différence de taille. Elle se situe précisément dans le fait que la familiarité est une relation interpersonnelle plus facilement sensible, tandis que la société est une relation plus froide[[348]](#footnote-348), plus intellectuelle, plus théorique, plus détournée, plus mécanique et néanmoins indispensable sur le long terme, comme en témoigne *a contrario* – de mémoire d’homme - l’expérience de destruction des familiarités isolées dans la rencontre avec un ennemi supérieur en nombre et en organisation.

L’opposition global/local n’est *pas du tout* une traduction adéquate de cette dualité anthropologique pratique, pour au moins deux raisons : établie sur le seul rapport d’inclusion, elle ne rend pas compte en soi de la distinction entre froid et chaud, entre sensible et calculé. Par ailleurs, le global devenant un état de fait écologique, il ne rend plus compte de l’aspect d’alliance propre au grand groupe sociétal. Ce dernier n’est en réalité pas réductible à une « société-monde » qui ne peut être appelée ainsi que par analogie, et en faisant abstraction du fait qu’une société ne se réunit que par affinité en vis-à-vis d’une extériorité éventuellement hostile.

Plaçons donc résolument *sur le même plan de la réalité humaine planétaire* le Familier et le Sociétal[[349]](#footnote-349), sans aucun préjugé sur leur préséance ou leur hiérarchie[[350]](#footnote-350). Notons alors que cette affirmation, en apparence facile, entraîne des effets subversifs inattendus, mais révélateurs.

- En premier lieu, elle laisse entrevoir la possibilité – tout au long de l’Histoire humaine - d’un antagonisme *sans fin* qui l’emporterait de loin sur toutes les luttes de classes[[351]](#footnote-351).

-Elle contredit frontalement le postulat sociologique et anthropologique en vigueur selon lequel le Familier n’est *qu’un aspect* du Sociétal auquel rien n’échappe, et surtout pas la parenté, « l’individu rationnel »[[352]](#footnote-352), voire le « sujet  psychologique », qui en sont comme les soldats de base. En gros, elle limite la prétention du sociologue à parler de « tout le social » et d’opposer ce bloc au soi-disant individu. Dans la perspective que nous ouvrons, le sociologue « socialiste » ou « holistique », et celui qui se réclame d’un libéralisme ou d’un « undividualisme méthodologique » sont *exactement les mêmes* : plus la société des uns grandit, se magnifie, s’apure, plus l’individu des autres se formalise, se rationalise, se robotise comme sujet isolé « fonctionnant » de façon prévisible dans le supermarché planétaire.

-Comme proposition géopolitique, elle bouleverse de fond en comble l’ordre mondial actuel encore fondé sur la « Société des Nations » - même si on l’appelle depuis la dernière guerre les «Nations-unies » sous l’influence mimétique des « Etats-Unis »-. En effet, si nous appliquons notre postulat à la globalisation en cours, lesdites Nations perdent de leur importance comme entités souveraines, et sont plutôt –tendanciellement bien-sûr, et en ignorant les révoltes inéluctables - des formes intermédiaires d’articulation entre familiarité et société, des arrondissements associés et des relais de gestion de la population humaine.

-De plus, en admettant que cette confrontation ancestrale existe, ordinairement dispersée en de multiples lieux de rencontre entre sociétés antagoniques et familiarités, son rassemblement sur une scène unique constituerait un fait radicalement nouveau. La « méta-société » mondiale unifiée, se sachant désormais seule dans notre région de l’univers cosmique, *n’en serait plus une*, pour autant que la fonction sociétale ordinaire est de se distinguer des autres sociétés, et de protéger ses ressortissants contre l’agression ou l’influence en provenance de celles-ci.

Or il n’existerait plus d’extériorité où la société étrangère pourrait prendre consistance[[353]](#footnote-353), ce qui revient à dire qu’il n’y aurait plus aucun critère pour déterminer en quoi nous formons nous-mêmes une entité, les bornes de cette dernière se confondant avec le monde physique.

Dans ce nouveau contexte d’une société-monde, le risque majeur ne serait plus du tout le même que dans l’univers classique des multiples nations. Il résiderait désormais dans le fait que le potentiel d’hostilité ne pourrait que se retourner contre soi-même à l’intérieur de la «nation-planète »[[354]](#footnote-354). La fonction militaire y imprègnerait de plus en plus la fonction policière (et réciproquement), l’ennemi « intérieur » se substituant aux ennemis extérieurs[[355]](#footnote-355).

Nous sommes avertis par l’actualité (de la guerre déclarée aux terrorismes et aux migrations) que ce risque n’est pas un vain mot, et qu’il est chaque jour moins lointain qu’on pouvait encore le penser il y a quelques décennies.

Mais si cette société-monde n’est plus seulement la protection inévitable des familiarités locales en frontière avec d’autres sociétés, mais se transforme en source unique des principaux dangers d’attaque du Familier au nom du « Global », *elle devient un protagoniste*, et non plus une référence commune. Ses tenants, ses partisans ne sont plus les représentants de la totalité du « peuple humain », mais les militants d’une totalité qui s’établit *contre* les peuples, dont l’une des façons d’exister est une réalité familière irréductible à des injonctions visant à les subordonner à une conception du Sociétal qui ne peut plus être qu’unique et unitaire. Il devient alors clair que notre postulat opposant Familiarité et Société revient à les positionner *sur une même scène d’arbitrage,* laquelle – c’est là le point crucial - ne pourra plus se réclamer du droit *de la Société*, mais d’un droit supérieur ; *celui résultant des relations égales entre la Société et la Familiarité.*

Affirmons ici que les penseurs de l’universalité au XIXe siècle n’ont jamais pu atteindre le concept de cette égalité en souveraineté entre deux réalités qui leur semblaient soit incluses l’une dans l’autre (la Famille comme partie de la Société de classe pour Marx), soit incluses l’une et l’autre dans l’Etat (pour Hegel)[[356]](#footnote-356).

Nous entrons alors dans un monde radicalement *dualiste* –première étape d’un pluralisme -, et cela non seulement techniquement (comme dans les utopies mécaniques selon Hobbes ou Montesquieu), mais dans son principe anthropologique.

En effet, si, en suivant cette proposition, les nations doivent perdre une grande part de leur souveraineté protectrice, l’univers planétaire où l’arbitrage entre Principes prend compétence, perd de son côté son statut potentiel de « super-société ». Il devient le lieu vide, la scène, le théâtre où nos deux formes essentielles de socialité humaine se confrontent désormais explicitement et s’ajustent mutuellement sans prédominance[[357]](#footnote-357).

Le nom d’Etat mondial conviendrait-il à cette scène d’arbitrage ultime ? Rien n’est moins évident, puisque l’Etat se réfère ordinairement à une société, et qu’il s’agit là d’une instance de régulation non de la société mondiale, mais de l’humanité !

Il faudra certainement dénouer certains problèmes logiques liés à ce changement fondamental des bases de la légitimité, mais avant d’y venir, posons-nous la question : est-ce que les deux principes « Familiarité » et « Société » peuvent suffire pour établir la pluralité minimale et essentielle d’une constitution universelle ?

En un sens, il le faut bien, puisque, que nous le voulions ou non, ce sont les deux seules grandes formes essentielles, concrètes et non idéales, de la vie et de l’organisation humaines, les deux grandes façons d’être à la fois complémentaires et concurrentes, les deux passions principales : *celle de rejoindre l’intime, et celle de dominer le monde.*

A moins que nous n'évoquions un troisième terme inévitable : la formation de l'individu en tant qu'il tend précisément à échapper aux socialités excessives qui l'ont forcé à l'existence symbolique, bien sûr étroitement associée à son substrat biologique. Mais ce ne serait pas épistémologiquement correct, puisque cet individu-là, même s'il est constamment l'objet du Sociétal et du Familier, est précisément caractérisé en son essence *par l'échappée hors du social, la fuite hors de tout phénomène de pouvoir*. Sa politique propre ne peut donc être mise au même rang que celle des deux grandes formes organisationnelles. Nous verrons plus loin comment assurer son respect dans le paysage, mais pour le moment retournons au schéma le plus simple : la division humaine la plus constante, la plus large et la plus profonde passant entre pratiques sociétales et familières.

### Les *médiations* principales : Culture et Régulation.

D’emblée, nous sentons que la chose est plus complexe : non pas qu’il se manifeste d’autre candidature comme principe de légitimité que ces deux polarités pratiques irréductibles chez tout être humain. Mais leur affrontement même est si profus, si multiple, qu’on se demande comment il peut être représenté  sur une même scène conversationnelle acceptable pour tous.

Si ne nous voulons pas renoncer avant d’avoir commencé à bâtir, nous sommes donc contraints de préciser le tableau, pour y découvrir des *médiations* entre cette première dualité et l’infinie complexité de la « multitude » (pour reprendre le terme de Toni Negri).

Or, en regardant attentivement la conflictualité éternelle entre Familiarité et Société, nous constatons que nos deux principes de vie ne sont que très rarement opposés frontalement comme de grands blocs inertes : ils sont en effet traversés chacun par deux styles fondamentaux qui visent leurs doubles idéalisés.

Qu’est-ce-à-dire ? Simplement, que la Société comme la Familiarité ne sont pas seulement des réalités concrètes mais aussi des objets idéaux que l’on cherche, de façon plus ou moins militante, à renforcer. Autrement dit, le *Familier se redouble d’une quête du Familier et la Société se redouble d’une quête à visée sociétale.*

Or le caractère idéal de cette projection rend possible qu’elle soit appliquée à l’un et l’autre principe : je peux, par exemple, chercher à appliquer au Familier un modèle plus sociétal (plus organisé, inclusif, solidaire, unitaire, etc.), mais je peux aussi travailler le Sociétal lui-même en me préoccupant peu du domaine du Familier. Symétriquement, je peux tenter d’appliquer à la Société des façons d’être ou de faire courantes dans le domaine du Familier (comme le recours à la métaphore paternaliste), mais je peux aussi me contenter de cultiver l’art de la familiarité, de l’intime, etc.

Ainsi, en considérant seulement la double application de chaque principe à soi-même et à l’autre, nous obtenons déjà *quatre* directions évocatrices et bien qualifiées, auxquelles nous pouvons associer des modes bien reconnaissables :

-Domaine sociétal, forte orientation sociétale : « monde gestionnaire » ;

-Domaine sociétal, forte influence du Familier : «référence nationale» ;

-Domaine familier, forte influence du Sociétal : « Civilité » ;

-Domaine familier, forte influence du Familier : « monde familier ».

Nous dirons par exemple que, lorsque nous cherchons à mieux intégrer la Familiarité dans la Société, mais sans la ramener complètement au Sociétal, nous travaillons dans le domaine de la « Civilité », et que lorsque nous approfondissons le caractère social –non familier- du Sociétal, nous sommes conduits aux problématiques de la « Technogestion », et de son penchant à remplacer les liens civils par des rapports rationnels techniquement contrôlables, au plus loin de la Familiarité. Enfin, lorsque nous traitons de la grande organisation sociétale comme s’il s’agissait d’une « famille », nous nous rapprochons du registre des loyautés patriotiques ou de celui des entreprises-familles. (comme le stéréotype des grandes entreprises japonaises).

Nous devons bien voir que les deux tendances projectives *(montant* vers le Sociétal ou *descendant* vers le Familier[[358]](#footnote-358)) *se rencontrent* dans la forme atténuée du conflit entre Société et Familiarité, qui constitue leur champ de tension. Cependant, on entrevoit que le champ de tension n’est pas du tout le même lorsque la tendance montante (en provenance du Familier) y est forte ou hégémonique, que lorsque c’est la tendance descendante (en provenance du Sociétal) qui y impose sa problématique.

Le problème suivant apparaît alors : est-ce que les tendances montantes ne décident pas du champ de tension qui leur est favorable ? De même pour les tendances descendantes ? Et si oui, est-ce que chacun des domaines ainsi constitué par l’influence dominante d’une des deux tendances ne forme pas à son tour une dimension spécifique ?

Par exemple, comment définir le champ constitué par l’opposition négociée entre ceux qui, parlant au nom de la société globale, finissent par opter pour de vastes solutions sociotechniques, et ceux qui, parlant au nom des gens, ramènent toujours ces solutions à des pactes, des formes de débat  civil ? Il faut à tout le moins observer que tout ce champ est déterminé par une problématique en provenance du Sociétal, *puisque seul le Sociétal pose à chacun la question de l’ordre le plus collectif.* Même si la réponse préférée accorde beaucoup de place à la subjectivité et à la spontanéité, ainsi qu’à la présence des organisations issues du Familier, tout le débat sur l’ordre, l’organisation raisonnable, se forme bien à partir d’une poussée sociétale visant à l’organisation.

Le domaine des médiations descendant du Sociétal au Familier peut, dès lors, *être nommé celui de la Règle*, en concevant que cette règle peut aussi bien être celle, par entente mutuelle d’un pacte implicite dans la conversation, ou encore celle d’une « norme » délibérable, que celle d’un « règlement intérieur », d’une « procédure », ou enfin celle d’une référence formelle, d’une mesure, voire d’une « Loi ». Ce vaste domaine de la Règle va donc de la loi technicisable, transformable en élément parfaitement mécanique, jusqu’au cadre d’entente et de tour de parole créé par les participants à n’importe quelle interaction, aussi éphémère et modifiable soit-il.

En subsumant ce champ varié et riche – entre technobureaucratie et civilité - sous l’emblème de la *Règle*, nous permettons aussi à *l’autre grand* style de médiation entre Familiarité et Société, celui, justement qui *monte* du Familier au Sociétal, de mieux se caractériser. En effet, *la médiation culturelle* (par opposition à la Règle) n’est pas essentiellement constructrice d’ordre (même si elle finit souvent par se structurer dans des symbolismes[[359]](#footnote-359)). Elle se caractérise d’abord par un échange libre de suggestions, d’images proposées, d’élans métaphoriques, d’implications identitaires, qui pose toujours comme seconde la question de la Règle : ainsi l’artiste propose-t-il une vision qui peut-être s’avérera scandaleuse et viendra donc soit susciter la censure, soit appeler à limiter celle-ci dans une nouvelle Règle.

A la différence de la Règle, la *Culture* cherche à rallier par la conviction, le charme, la fascination, et non par la contrainte formalisée. Elle cherche à l’emporter, à rassembler, mais par la force d’adhésion spontanée, par l’identification immédiate, par l’extension du domaine du sensible, et non par des systèmes pratiques ou normatifs formellement ajustés.

La Culture comme médiation sous impulsion familière est également un champ de tension composite. Ainsi, un aspect de ce que nous appelons aujourd’hui « l’art » devrait être - rétroactivement et dans toute l’Histoire culturelle - distingué de la religion à l’intérieur du même champ des suggestions et des convictions attachées au sensible. Certains diraient que l’art peut devenir « sociétal », comme lorsque Yves Michaux parle de l’art « à l’état gazeux », et d’autres maintiendront que l’art est l’émergence du singulier dans le social.

Je défendrai ici que s’il doit exister un concept anthropologique d’art – distinct de la religion et de toute sortes d’autres activités humaines[[360]](#footnote-360) - il sera caractérisé plutôt (notamment dans l’artisanat) par la tentative de ramener les métaphores sociétales à des métaphores familières, l’inverse (l’exploitation de la séduction au service du sociétal) relevant au fond du domaine religieux.

On dira que nous ne laissons, dans cette définition, aucune place au Singulier, qu’il soit art ou folie. C’est exact : le Singulier n’est pas une « place », mais une réactivité symptomatique de l’individu vivant humain *face aux injonctions des systèmes de places*.

Le Singulier humain – souvent appelé folie lorsqu’on ne peut pas le nicher assez confortablement dans l’art - est manifesté comme l’envers résistant de toute la vie sociale humaine, aussi bien familière que sociétale. Il ne peut être que négativement révélé et désigné, car il n’a pas de consistance propre - sinon réactive - comme objet soit d’une science du Sociétal ou du Familier, soit d’une science de l’individu comme produit par la Culture et la Règle.

Il pourrait à la limite être l’objet – plus ou moins résistant - d’une discipline se donnant pour étroite limite le champ créé par la recherche du Soi (une ipséologie ?[[361]](#footnote-361)), et non par le « donné psychologique », qui est un savoir voué au contrôle sur autrui et sur soi-même. Et quand bien même serait restaurée en termes modernes la possibilité conceptuelle *d’un lieu inaccessible au social*, il ne faudrait jamais oublier que dans le passé, cette possibilité même a été totalement et sans vergogne exploitée par les structures religieuses, notamment *via* le « rapatriement » (la techouvah, disent les juifs) des mystiques dans la figure du Saint. C’est pourquoi, sachant la tendance puissante des formations sociétales à pénétrer les intimités pour les « socialiser », reconnaître le sujet singulier inaccessible aux autres hommes (sinon par échange d’expériences) ne saurait nous dispenser de promouvoir et de consolider un principe de respect radical des domaines collectifs.

Néanmoins, on ne saurait non plus ignorer que le Singulier humain, tout traversé qu’il soit par « l’extimité » en provenance du plus extérieur du Sociétal, se trouve partager avec le Familier certaines données essentielles : le corps, notamment, dans sa proximité normale –notamment sexuelle- avec celui des autres relève strictement à la fois du Singulier et du Familier[[362]](#footnote-362), et commande un grand nombre de nos réactions affectives avec autrui, servant de base à la plupart des expériences singulières.

Nous persistons donc à considérer que le Familier subsume finalement une grande partie de l’élan culturel, et que la Singularité, construction isolable par principe, ne peut pas être considérée comme l’un des principes ou l’une des médiations essentielles dans un système de relations.

Nous ne nous rallions donc pas à la tentative passionnante de Félix Guattari, qui nous a précédés sur une voie de recherche très proche, dans son ouvrage *Les trois écologies*, où il tente de penser les complémentarités entre *domaines personnel, local et collectif* pour former ce qu’il nomme une « écosophie ».

D'un côté, nous partageons le constat de Guattari, ancien de déjà vingt deux ans : « On a pris conscience de l’environnement à cause des catastrophes, de la pollution. Mais il y a une pollution mentale et une pollution sociale qui sont tout aussi menaçantes. Les structures familiales se désagrègent un peu partout dans le monde, toutes les formes de socialité sont en voie de perdition. Les objectifs d’écologie sociale et mentale sont aussi urgents, peut-être encore plus urgents parce qu’ils ne sont pas sans rapport avec les problèmes d’écologie environnementale »[[363]](#footnote-363).

Mais si nous sommes en sympathie avec l’inquiétude du penseur, il nous faut souligner que ce qui est de l’ordre du constat d’un observateur réglant sa lunette à des échelles croissantes emboîtées (l’individu, le convivial, le global) *ne peut valoir pour une théorie de la Culture,* et donc pour une description adéquate de ce qui nous arrive. Peut-être, en un sens – évidemment non imputable à Guattari - cette façon surplombante de hiérarchiser les « niveaux » d’observation à partir d’un point de vue permis à l’intellectuel visionnaire, participe-t-elle de la difficulté observée. Car, dans ce qui est en cause aujourd’hui, il ne s’agit pas de plusieurs niveaux d’existence d’un même sujet lambda, mais plutôt des différentes manières de vivre des sujets qui s’y consacrent, et qui sont toutes, en un sens politique, *situées au même niveau.*

En passant, notons que c’est une différence analogue de point de vue qui nous oppose, mais cette fois radicalement, à la nébuleuse négriste. Pour Toni Negri, en effet, le concept de multitude, qu’il reprend de Machiavel et de Spinoza est un « ensemble de singularités », celles qui se trouvent exploitées par une politique « de classe »[[364]](#footnote-364). Il s’agit donc également, ici, de sauver ce qui relève de l’individu.

Mais ce n’est pas la politique de classe qui attaque la Singularité : c’est le fait même du social qui en est pourtant la cause ! Parler « au nom » de la multitude des singularités, c’est se faire grand prêtre d’une religion qui prétendrait *savoir collectivement ce qu’est la pure singularité*, ce qui est un oxymore, bien dans la tradition catholique pré-machiavélienne supposant un but contemplatif et personnel à la vie politique, tradition italienne quasi-médiévale qui se cache encore derrière l’égalitarisme brigadiste. *En réalité, par définition, la multitude ne connaît rien de la singularité et ne peut strictement rien en connaître [[365]](#footnote-365).*

Pour revenir à la tentative guattarienne, elle n’a pas la prétention exorbitante de rendre compte du « singulier ». Mais elle s’en approche plus modestement à l’aide de la notion de ce qui serait « personnel », et en voyant cela menacé par des effets catastrophiques à l’échelle supérieure, celle du Social. Or le « Personnel » n’est en vérité concerné par la dégradation de la vie collective et de la vie naturelle *que pour la partie* qui est produite par le Social et le Naturel.

Pour ce qui ressortit de la pure Singularité, son unique drame (éternel, pourrait-on dire) est de savoir comment, même quand « tout va bien », il peut conduire sa quête de soi, son extraction hors du piège social qui l’a pourtant fait naître. Quant à l’aspect « personnel » qui se rapporte à l’intime défini socialement, il appartient pleinement à ce que Guattari nomme le local ou le convivial, mais aussi directement au Sociétal, puisque, par exemple, ce dernier décide de ce qui est parental ou non, voire même de ce qui serait sexuel.

Un fois extraite la pure Singularité du domaine de la politique (qu’elle ne regarde en aucune façon, cette limite définissant même une politique non-totalitaire), et en admettant que nous mettions sous « Sociétal » et « Familier », ce que Guattari met sous « Collectif » et « Local », il manque alors au modèle guattarien non pas une mais deux dimensions propres : celle de la Culture et celle de la Règle.

Quant à la Culture, l’auteur des « Trois écologies » la prend en compte, mais en souhaitant qu’elle soit davantage *intégrée* par une société plus mûre. Alors que le problème est plutôt *qu’elle doit trouver plus de force autonome par rapport au Sociétal*.

Et pour ce qui concerne la Règle, elle n’est simplement pas prise en compte comme réalité distincte, sauf d’une façon ambiguë, lorsque Guattari appelle à ne pas en rester à un « nostalgique retour à la nature », en tenant compte des créations « technico-scientifiques ».

Or, de même que la Singularité doit échapper en partie au champ du partage culturel, de même la Nature, qui est précisément pour l’Homme (et pas en soi, chose kantienne inaccessible) un point de rencontre entre la Singularité et la Culture, doit absolument se rendre moins sensible à la séduction des solutions technoscientifiques, et cela sans aucune  nostalgie, puisque le « déferlement des techniques »[[366]](#footnote-366) apparaît relativement nouveau comme problème (tout comme un Tsunami n’apparaît aux gens vaquant sur la plage qu’au tout dernier moment).

Il faut admettre qu’il n’existe probablement pas de carrefour où l’intellectuel pourrait tenir le rôle du visionnaire panoptique, qui se donne le droit de juger des personnes comme des groupes, mais que si carrefour il y avait, c’est là qu’il faudrait installer l’arbre à palabre entre les problématiques, tout en décidant ensemble que, justement, *jamais l’on ne parlera de ce dont il n’y a rien à dire en public.*

Si l’écologie est une politique, alors il faut la sevrer des domaines non politiques, et lui rajouter en revanche ceux qui passent pour spontanément associés. Ceci à l’encontre des totalitarismes possibles de la sociologie, de l’économie (écologique ou non) ou de la psychologie.

Pour revenir à l’art, on peut considérer qu’il est souvent pour partie une expression, une émanation du Singulier en direction de la société[[367]](#footnote-367). Mais je crois qu’il faut être plus spécifique : même si l’art finit par avoir une impulsion et un retentissement sociétaux (*via* l’institution touristique muséale), il se tient néanmoins – dans son essence anthropologique - dans la défense du Familier *contre* le Sociétal. On pourrait épiloguer longtemps sur la nature du « Beau », mais notre opinion, après Freud et les neurologues modernes, c’est que l’esthétique a très profondément à voir d’une part avec la sexualité (objet du Familier s’il en fût !), et d’autre part avec l’activité du corps sensible dans le monde (la perception de l’espace et des mouvements dans la chasse, par exemple). C’est toujours à partir de cette inclusion de l’individu-artiste dans l’univers enveloppant immédiatement le corps que se dresse une volonté esthétique, même sublimée.

Il est possible que le Singulier se serve ainsi du Familier contre le Sociétal pour son propre compte extérieur au social, mais il vaut mieux alors dire qu’il choisit l’art par cette « ruse » spécifique – non pas l’art comme rubrique de l’actualité, mais tel qu’on le reconnaît dans l’expression : « cette personne possède un art de vivre » -.

Il vaut mieux parler de culture religieuse  (non mystique) quand le Singulier se défait de la sublimation (toujours encore ancrée dans le corps et son entourage) pour basculer du côté de l’autre camp – celui du Sociétal -, même pour des motifs très proches. Dans cette orientation plus collective de la singularité, *il est possible que l’art officiel, sur lequel est apposé un interdit de critique globale, ne soit en réalité que la forme contemporaine de la religiosité*[[368]](#footnote-368).

Ainsi, nous ne considérons pas qu’une unique instance occulte « Culture » parcourt tout le spectre des variations entre le Familier le plus intime et le plus isolé, et le Sociétal le plus intégré et le plus discipliné « comme un seul homme », mais que cette Culture devient plutôt passion intime quand elle se niche au cœur de la Familiarité, tandis qu’elle ne mérite pleinement son terme d’entreprise culturelle (voire cultuelle) que lorsqu’elle travaille la pâte des sociétés, en y faisant tourner les fantasmes collectifs sur le Familier. Selon que nous choisissons de préserver l’unité du pôle culturel ou non, nous avons ici affaire à un principe global de « persuasion métaphorique », ou à deux sous-catégories distantes: *religion et art,* elles-mêmes médiatisées et divisibles sans doute à l’infini.

N’oublions pas en cours de route que nos deux grandes médiations « culturelle » et « régulatrice »  ne sont pas les seuls canaux de relations entre le Familier et le Sociétal, car l’affrontement direct entre ces deux grandes forces basiques ne cesse jamais. Il existe par conséquent des formes d’activité propre au Familier et au Sociétal, en tant que champs d’attraction spécifiques *non médiatisés*.

Du coup, si les champs des médiations (Culture, Règle) peuvent être considérés en leur centre seulement comme des nœuds de tensions équilibrées entre deux extrêmes, pourquoi les champs des principes (Familiarité, Société) devraient-ils, quant à eux, être considérés comme des blocs  d’essence indivisible ? Ne sont-ils pas aussi d’abord des nœuds de tension ?

On pourrait répondre qu’il existe une différence de nature entre *principes* et *médiations* (entre propositions principales et subalternes, dirait-on en logique) : par définition, les médiations sont seulement des lieux d’échange, d’élans entre les principes, tandis que ces derniers ont une consistance propre.

Cette différence réelle, toutefois, ne suffit pas à interdire aux Principes de se diviser eux-mêmes, c’est-à-dire de connaître des modifications et des influences sur leurs marges. On peut dès-lors les diviser également en régions (comme nous l’avons fait pour les champs de la Culture et de la Règle).

Par exemple, une société qui se recentre sur la technobureaucratie ne ressemble pas à une société qui fonctionne surtout « à la religion », bien qu’il s’agisse toujours d’une société (d’un fait sociétal) soumise à la même fondamentale urgence de maintenir l’articulation globale qui la fait exister ! [[369]](#footnote-369)

Il se peut même que la succession de styles différents de gouvernances, de « coups de barre », contribue à maintenir cette société contre vents et marées, là où la dominance exclusive d’un seul style (trop technique ou trop idéologique) l’aurait amenée au naufrage.

A l’encontre des pensées qui imaginent que la cohérence intentionnelle possède une réalité puissante, nous pouvons arguer de l’expérience populaire de long terme pour affirmer que souvent les positions très opposées (par exemple celle du religieux et celle du « laïque ») se complètent dans le temps. Il serait aisé (en citant Tocqueville) de démontrer comment la société française contemporaine, post-révolutionnaire et l’une des plus laïques du monde, a engrangé au profit de sa propre continuité les apprentissages plus anciens de la centralisation religieuse catholique et de son armature théologique[[370]](#footnote-370). Je n'en citerai qu'un symptôme : la facilité avec laquelle les institutions républicaines se sont logées dans les architectures cléricales et ordinales plus anciennes. N'assurent-elles pas une seconde, pérenne et sinistre vie (de lycée, caserne, hôtel des impôts, préfecture, prison ou hôpital) aux couvents, monastères, fortins et autres hospices de l'ancien régime?

Reste à savoir comment nommer les extrêmes des « champs principiels », ainsi divisés en fonction de leurs centres de gravité respectifs. Miracle de la logique, nous n’avons pas besoin de créer de nouveaux pôles pour cela, pour la raison que *les extrêmes de nos deux principes comme champs se confondent exactement avec ceux des médiations.*

Et pour cause ! La religion, par exemple, est à la fois un extrême sociétal du champ de la culture, et un extrême culturel du champ de la sociétalité. La « technobureaucratie » (qui est largement au fond de la « création technoscientifique » selon Guattari) est à la fois un extrême régulatoire de ce champ sociétal, et un extrême gouvernantiel[[371]](#footnote-371) du champ de la Règle.

Bien entendu, il nous est toujours loisible de raffiner pour décrire des nuances : quand la religion, par exemple, est-elle plutôt *résistance* de la culture à la société, ou au contraire quand est-elle plutôt *absorption* de la culture par la société ?

Ce type de question portant sur des nuances, montre que le cadre des quelques symétries que nous proposons peut donner lieu à une grande richesse d’analyse et d’interprétation des situations, *sans qu’on perde pour autant une vision d’ensemble aussi simple que possible.*

Surgit alors un problème : comment désigner la « substance » des principes indépendamment des influences subies à leurs extrêmes ? Ce qui revient à se demander *ce qu’est l’essence du Sociétal et ce qu’est l’essence du Familier.*

Il faudra revenir sur cette question importante, pour éviter trop de glissements sémantiques incontrôlés. Avançons ici que l’essence du Sociétal serait « une articulation de rapports concrets réglant entre eux  le plus grand nombre des êtres humains »[[372]](#footnote-372). Cette essence n’est pas réductible à un style religieux ou technique, mais relève souvent d’un amalgame complexe, objet de recherche plus que catégorie donnée.

Il est possible que cette articulation de rapports, fait symbolique s’il en est, se condense dans une « identité », au sens psychologique autant que civil, celle-ci n’existant à son tour comme référence à la même totalité qu’en comparaison d’autres.

Peut-être que, jusqu’à ce que nous faisions l’expérience d’une société-monde, encore à bâtir et à intégrer, notre appartenance à telle ou telle société n’existe que dans la comparaison des sociétés entre elles, c’est-à-dire dans la… conversation plus ou moins consciente qui organise l’appartenance identitaire du « soi national » et de l’autre situé en vis-à-vis. On peut en effet se demander comment la reconnaissance d’une entité globale, justifiant l’articulation de rapports pour le plus grand nombre, pourrait exister sans un effet de miroir, cause d’une illusion d’homogénéité et de « choséité », un peu comme pour nous croire « Rouges » sur un terrain de football, il faut penser que les « Verts » sont nos ennemis. Si nous pensons être les « Bons », il faut bien qu’il y ait un peuple de « Mauvais ». Et que signifierait « être Français », s’il n’y avait pas des Allemands, des Italiens, des Espagnols, des Hollandais, des Anglais (et désormais même des Chinois) pour nous contester ce point (ou au moins le critiquer) ?

En contrepoint, l’essence du Familier serait le lien surgissant de la rencontre physique et affective régulière d’hommes, en tant que la solidarité qu'elle construit est relativement libre des articulations sociétales ; en tant qu’elle leur échappe et non pas en tant qu’elle leur serait subordonnée.

Dans la mesure où des articulations sociétales comme la langue, ou d’autres codes généraux sont « toujours déjà là », il n’existe pas de familiarité pure, mais, même si c’est difficile à démontrer, on peut postuler l’existence d’une créativité propre du Familier, dans des espaces et des temps se soustraient à la capacité d’articulation sociétale.

Bien sûr, le Familier est un tel objet d’enjeu pour le Sociétal (qui n’existe pas sans son soutien) que ce dernier n’a de cesse qu’il soit structuré selon des catégories – par exemple parentales - qui servent partout ses vues. C’est sans doute pourquoi la plupart des Familiers se ressemblent et se perçoivent réciproquement au travers des catégories créées et maintenues par le Sociétal pour les contrôler.

On voit ici apparaître une différence sans doute intéressante entre Sociétal et Familier : le premier se distingue singulièrement d’un autre Sociétal aussi souverain que lui (celui de l'autre Etat-Nation, par exemple), tandis que le Familier, toujours supposé en position de subordination, doit accepter une bien plus grande homogénéité (par exemple celle des « familles »). L’un des signes d’une dégradation d’un Sociétal en arrondissement administratif subalterne est d’ailleurs la normalisation de l’articulation sociétale d’une société à l’autre, leur mise en conformité à l’aune d’un même modèle, par exemple à celui d’un Etat-Nation supposé être « une démocratie ».

Pour résumer, nous dirons (en empruntant la notion à Roger Ferreri) que le Familier se caractérise en son essence par « la rencontre humaine »[[373]](#footnote-373), tandis que le Sociétal est « l’articulation de rapports entre hommes ». On peut mettre « l’Esprit » du côté du Sociétal et « le Corps » du côté du Familier, (ce que j’ai moi-même tenté dans une étape précédente du travail[[374]](#footnote-374)), mais cette catégorisation est délicate et périlleuse, car le corps peut déjà être « sociétalisé » (par le biopouvoir, les numéros de sécurité sociale, etc.), tandis que l’Esprit peut parfois servir des résistances familières.

Même en partie trompeuse, la métaphore Corps-Esprit est encore assez riche, car elle exprime bien la tendance à l’articulation de rapports formels et abstraits, « intellectuels », du côté du Sociétal, et, à l’inverse, la proximité du Familier avec les corps vivants, leur intimité, leurs pulsions réciproques, en partie naturelles ou issues des capacités de la culture de proximité. C’est seulement dans *l’individu singulier, lui-même partagé de l’intérieur entre assujettissements Sociétal et Familier*, que le concept psychanalytique « d’extimité » (c’est-à-dire d’intimité produite par la culture en général) peut prévaloir. Comme souvent pour les notions classiques des sagesses populaires ancestrales, l’opposition corps-esprit désigne un certain « attracteur de réalité » culturelle, et ce n’est pas parce que les puissances culturelles en ont abusé que l’on peut s’en débarrasser pour autant.

Une autre dialectique célèbre, mais tout aussi glissante est celle qui oppose Nature et Culture, au sens où les entendent les anthropologues. Nous n’en avons pas non plus fini avec elle, parce que le «Naturel » est toujours un enjeu important de la guerre entre Familiarité et Société. Ainsi, lorsque nous approfondissons l’essence du Familier, nous dirons que nous tendons à revenir à son ancrage direct, au « Naturel»[[375]](#footnote-375), dans la mesure même où celui-ci représente pour nous l’état ancien où le Sociétal n’était que la frontière lointaine, toujours pulvérulente, d’une réalité centrée sur l’insertion du petit nombre dans son milieu. Nous y reviendrons, car il n’y a aucune raison de renoncer au combat du Familier s’appuyant sur le « Naturel », sous prétexte que le technoscientisme détiendrait les clefs de la « Nature » distinguée comme telle et objectivée pour être contrôlée dans tous ses détails.

Pour résumer  ce moment de notre élaboration, posons que les grandes orientations humaines en conflit et en tension -*donc en conversation-* forment quatre grandes possibilités logiques que nous pourrions dénommer :

-orientation sociétale

-orientation familière

-orientation médiatrice culturelle

-orientation médiatrice « régulatrice »[[376]](#footnote-376)

Ceci peut être représenté par les quatre côtés d’un carré[[377]](#footnote-377), dont les angles seraient occupés par quatre points de rencontre et de retournement de ces orientations:

-l’art (angle culture/familiarité)

-la religion (angle culture/sociétal)

-la technobureaucratie (angle sociétal/règle)

-la civilité (angle familiarité/règle).

On peut aussi illustrer cette double polarisation par une figure octogonale, en considérant les « côtés » du premier carré comme centrés ou subsumés par leurs centres, devenant à leur tour des angles. On obtient alors une sorte de «mandala » sociologique (ou, plus laidement « culturologique ») pouvant assez utilement soutenir la réflexion sur la pluralité. Rien n’interdit en effet de considérer que ce sont précisément ces huit pôles (ou deux fois quatre) qui *dialoguent* entre eux de façon plus substantielle que d’autres différences dans les sujets humains, et qu’ils sont ainsi les candidats les plus valides pour une « démocratie des passions »[[378]](#footnote-378).

Sociétal

(militaire, diplomatique)

Axe de l’opposition culturelle principale (Principes)

gestion

Religion

Règle (codages)

Culture

Art

Civilité

Familier

Axe des médiations

Figure 2 Structure de la culture humaine, le système des oppositions principales et médiatrices dans la conversation culturelle

Quelques commentaires nous permettront de commencer à tester le caractère heuristique d’une telle représentation simplifiée des cultures humaines[[379]](#footnote-379).

Revenons d’abord à la dualité, la tension première et supposée fondamentale entre Familier et Sociétal, et rappelons comment elle *produit* le carré qui n’en est que l’extension latérale, en distinguant les médiations par la Culture et par la Règle : si nos deux *principes premiers* – le Familier et le Sociétal - sont en quelque sorte autocentrés, irréductibles et indestructibles, de la souffrance ou de l’aisance dans leur lien peuvent être amplifiées ou diminuées selon la force sociale distribuée entre ces orientations. Nous proposons d’admettre que la réalité de leur égalité comme principes souverains ne peut être concrètement produite que par un *équilibre des rencontres* entre ces orientations visant leur idéalisation, ces rencontres ne pouvant s’établir que sur deux terrains, qui deviennent du même coup deux *champs médiateurs :* celui « montant » du Familier vers le Sociétal (Culture), et celui « descendant », du Sociétal vers le Familier (Régulation)[[380]](#footnote-380).

A l’inverse, lorsque l’une des polarités l’emporte sur toutes les autres dans un régime de pouvoir, les polarités ainsi dominées résistent et ressurgissent sous forme pathologique, hallucinatoire ou symptomatique. Par exemple, lorsque, comme aujourd’hui, le Familier est littéralement disséqué par le Sociétal (sous le prétexte du lien économique et de l’efficacité technique), il ressurgit sous une forme hallucinatoire globale : jamais le Sociétal n’a été autant obsédé de s’immiscer dans l’intimité, comme pour la remplacer. Jamais le Sociétal, pourtant au faîte de sa puissance « capillaire », n’a autant été fasciné par son antagonique, et jamais il n’a autant délaissé sa propre fonction : tenter de rallier des mondes encore extérieurs à l’alliance humaine, peut-être parce qu’il ne conçoit plus cette extériorité résiduelle. Jamais l’opposé absolu du Sociétal – le singulier hors social - n’a eu autant de puissance virtuelle pour exposer sa résistance.

Puisqu’il s’agit d’un schéma dynamique dont la distribution des forces dépend de l’énergie accordée par chacun à l’une des « orientations » disponibles, observons en passant le statut ici donné à cette notion. Elle est aujourd’hui essentiellement utilisée par la technogestion pour traiter des individus, comme dans « orientation professionnelle », ou « orientation sexuelle ». Elle découle du fait qu’il est parfois souhaitable de ne pas se contenter d’une définition vide du sujet humain, mais d’anticiper ses actes futurs. Cette problématique, on le sait, peut devenir dangereuse puisqu’elle autorise la puissance administrative ou juridique à prévoir l’intention, et du coup à décider l’avenir des gens « pour leur bien ».

Nous proposons ici de renverser cette logique à la fois dans son objet - il ne s’agit plus de l’orientation des sujets, mais de celle des actions et des intentions collectives, lesquelles échappent actuellement à toute désignation possible par les pouvoirs, puisque ce serait se désigner eux-mêmes comme leurs propres objets -, et dans sa signification : il ne s’agit plus de chercher à modeler l’orientation, ni à la chosifier, mais de la considérer *comme une source de légitimité*.

Attardons-nous enfin sur un problème important : on pourrait objecter que la division en quatre orientations est illusoire puisqu’il s’agit en fait de deux grands idéaux du Familier et du Sociétal, appliqués à soi-même et à l’autre terme. En ce sens, il n’existerait que deux grands militantismes de gouvernance et non quatre.

Considérons cette objection en reprenant la même problématique sous l’angle, cette fois, d’une régulation de la tension entre nos deux principes : si elle ne peut disparaître, cette dernière peut soit être aggravée (lorsque les intérêts de la familiarité et ceux de la société divergent trop), soit être apaisée.

La modération de la tension fondamentale de la vie humaine entre ses deux principes est à l’origine de deux fonctions qui en sont effectivement des émanations directes : la première tend à s’appuyer sur la Familiarité pour construire une image de la Société qui soit affectivement compatible avec son référent familier (nous dirons *imago*, en le justifiant plus loin). Cette activité, ce travail de l’imaginaire, de l’identité, nous pouvons légitimement les appeler « activités culturelles », en un sens qui déborde largement la fonctionnarisation pédagogique actuelle de la religion et de l’art. Il s’agit bien cependant d’une fonction médiatrice et non d’un principe premier ou d’une activité interne à ce principe : nous n’appelons pas « culture » l’exercice quotidien de la Familiarité, même si nous pouvons toujours la mettre directement en scène (comme dans certains shows télévisés), et si elle est en affinité immédiate avec le côté affectif des identités et de leurs narrations (comme les romans familiaux).

Dans l’autre sens, au contraire, il s’agit de partir des nécessités stratégiques pour en déduire par mesure, calcul, et discipline d’ajustement mécanique, l’adaptation forcée et nécessaire de la familiarité aux exigences sociétales. Nous pouvons donc bien appeler « Règle » cette fonction médiatrice descendante, cette contrainte instituée : pour autant que cette dernière soit constitution et fonctionnement de systèmes conventionnels standardisant et rigidifiant les rapports entre la société et la familiarité.

A cette contrainte appartient aussi bien le côté « calcul » formalisé (la contrainte symbolique, « logique ») que le côté « énoncé de droit » (la contrainte d’autorité). C’est d’ailleurs pourquoi, dans une société technoscientifique, on a tendance à combiner ou à fusionner lois de la nature et lois sociales. Tant que la nature représentait un principe extérieur (comme c'était encore le cas pour Grotius ou Locke), elle pouvait servir de point d'appui à une résistance à la puissance sociétale. Mais depuis que la nature n'est plus que l'objet de disciplines académiques et techniques, son usage comme ingrédient ou base du droit referme toute échappée possible. Un techno-juridisme en découle, dans lequel des prescriptions pourraient être directement déduites d’un état de la science et inversement.

Cette symbolisation devient ainsi orientation « technogestionnaire » dans la société actuelle. Notons qu’encore une fois il s’agit d’une activité à commande externe, d’une tentative d’exploiter et de « dresser » la Familiarité, et non de la symbolisation appliquée à soi-même, comme par exemple, dans le montage d’une organisation sociale. On ne peut pas confondre le travail de redéfinition des droits individuels et des prérogatives des institutions à leur égard, et celui de la construction des systèmes sociaux, même s’ils se recoupent et usent parfois des mêmes outils conceptuels.

De plus, si les deux fonctions médiatrices (proposition culturelle et contrainte régulatrice) ne forment pas des groupes « éternels » autonomes comme les deux principes élémentaires de la vie collective (Familiarité et Société), ce ne sont pas non plus dans leur essence des corps spécialisés. Evidemment, la Culture tend à *se* produire à travers des ordres religieux, des corporations d’artistes, ou des corps d’enseignants, d'archivistes ou de conservateurs, et la Régulation à travers des corps de juristes, de normalisateurs, de grammairiens, de scientifiques ou de techniciens. Mais nous ne considérons pas que la nature profonde de ces fonctions se réduise à ces spécialisations. En réalité, Culture et Règle caractérisent d’une part chaque individu – qui est nécessairement amené à concilier ou à opposer *en lui-même* le rapport entre Familiarité et solidarité sociétale (ouvrant du fait même le vaste continent des conséquences psychiques de la situation humaine, et vice-versa, des effets de la singularité sur la structure des positions sociales[[381]](#footnote-381)).

D’autre part, quelle que soit par ailleurs l’influence des « professionnels », parfois tout-à-fait décisive sur la destinée d’une société, la collectivité elle-même peut être baignée de croyances, de choix esthétiques, mais aussi de façons de penser et d’articuler la réalité stratégique. Nous devons donc distinguer constamment la communauté culturelle (koiné (ou sophia) de la Grèce antique, oumma en monde musulman, chekhina juive (moment de la présence féminine et communautaire de Dieu), gemeinschaft en monde germanique, etc.) de ses agents professionnels, de même que se dégage une réelle structure sociale autour de principes de raison (*rule of law*, dans les pays anglo-saxons par exemple), indépendamment de la foule de spécialistes qui s’y consacrent.

Pour le dire autrement, les fonctions de médiation entre les deux principes organisateurs de toute collectivité humaine (la Familiarité et la Société) dessinent des états collectifs de régulation de la tension première, états qui sont aussi en opposition et en tension. En effet, une collectivité peut se réguler plutôt dans l’imaginaire, lorsque – prêtres et artistes aidant - elle se tourne vers sa source  affective et se consacre à la pratique métaphorique proprement dite, consistant à comparer la construction sociétale abstraite à l*’imago* représentant la Familiarité.

Inversement, l’humeur de la collectivité peut changer, et l’on décide ensemble de se consacrer à un mode plus opérationnel, plus empirique mais aussi plus « décisionnel », en peaufinant les machines et les systèmes logiques qui organisent les disciplines d’action. Bref, on peut balancer entre le *mythos* et le *logos*, entre Dionysos et Apollon[[382]](#footnote-382), ou choisir l’un contre l’autre, ce qui reviendra à bannir seulement l’un des militantismes et jamais la cause qui l’inspire : le Familier ou le Sociétal, aussi indestructibles l’un que l’autre.

Bien sûr, à leur façon, les militantismes sont aussi indestructibles que leurs causes : toute collectivité fonctionne dans les deux registres de médiation, car sans idéal rapportant à la Familiarité affective la construction stratégique abstraite, celle-ci ne pourrait tenir, et sans travail permanent des « constructivistes » sur les outils de fabrication du Sociétal, l’idéal imaginaire le plus chaleureux ne pourrait être efficace longtemps. Pour autant, il existe deux bien deux « styles » - culturel et régulatoire - de médiation collective de la tension humaine fondamentale : on pourrait aussi les nommer « littéraire » et « scientifique »[[383]](#footnote-383) pour se référer à leur caricature dans le système pédagogique moderne assurant la prééminence scientifique, mais on aurait pu dans le passé les nommer «religieux » et « militaire », ou autres variantes de pôles extrêmes de la médiation, disons encore, entre imaginaire et instrumental.

La question de la modération des tensions entre Familiarité et Société, nous permet de revenir sur les quatre orientations qui fonderont finalement notre pluralité universelle en gestation. Il nous suffit d’admettre que les deux orientations « vers l’autre » sont des fonctions médiatrices, c’est-à-dire des champs de tension (culture et contrainte légale), tandis que les deux autres orientations finalement autocentrées sont des principes.

Bien que la conversation dans la Société puisse être connotée à une certaine égalité respectée et légitime entre religion, art, technologie et civilité, un tel carré magique serait seulement descriptif. Pour découvrir et maîtriser le moteur même de l’équilibre, le mouvement qui en assure l’apparence de tranquillité, il est sans doute préférable de passer à la figure octogonale, en considérant aussi l’unité centrée de chacun des deux champs (Culture, Règle) et des deux principes (Familier, Sociétal). Pourquoi ? Parce que c’est à l’intérieur de chaque champ et de chaque principe que se fabrique et s’entretient l’équilibre de chaque pôle de rencontre.

Un exemple : si nous désirons qu’une Société respecte l’art et ne l’absorbe pas dans la religion, cette Société elle-même devra mieux se centrer *entre* religion et mesure technique, et adopter une position « laïque » *(de laos* : le peuple) plus en phase avec sa propre essence.

Autre exemple : si nous voulons que la civilité l’emporte sur les méthodes technobureaucratiques, cela s’effectuera à l’intérieur du champ de la Règle, mais aussi à l’intérieur du principe de Familiarité, ce dernier ayant trouvé un statut plus puissant que celui qui lui est réservé aujourd’hui. La force du Familier ayant grandi de l’intérieur, la Civilité, comme expression du Familier dans le champ de la Règle, s’en trouvera renforcée dans sa tension contre les procédures technobureaucratiques.

Cela semble évident, mais doit être souligné : on ne permettra pas une capacité d’action autonome sans renforcer les principes auxquels elle doit son influence relative. Pas la peine de faire des longs discours sur la civilité, si l’on se refuse à accorder une vraie souveraineté à ce qui la fonde : la capacité économique et juridique de libre rencontre avec le prochain.

Ceci n’est pas un discours abstrait : on peut accorder le droit de vote municipal à un étranger résidant ; on peut aussi reconnaître le droit des gens à « faire l’école » et ne pas chercher coûte que coûte à les «renvoyer au boulot »; on peut encore rouvrir les cafés de villages (et donc aussi bien sûr ressusciter l’élu local chargé d’éviter les bagarres); on peut systématiser l'échange de services non marchands; on peut encore généraliser les associations directes entre fermiers et consommateurs ou multiplier les jardins communautaires urbains, etc.[[384]](#footnote-384).

De même, la technogestion n’est pas identique à elle-même entre le plan sociétal (où elle cherche à gérer chaque individu comme s’il n’était qu’un citoyen de l’humanité entière) et le plan familier, où elle devient code implicite de convivialité entre citadins. Et, si on la nomme alors « pratique de civilité », elle perd la plupart de ses attributs technocratiques, même si elle mesure les temps de parole dans la réunion publique, et comptabilise les dons par informatique. Ce n’est plus du tout la même *orientation*, donc la même réalité.

Comment nommer le champ complet des variations entre civilité et technogestion, en y faisant notamment une place décisive au droit, qui articule l’une à l’autre ? Peut-être la solution la plus raisonnable  serait-elle d’admettre que tout ce domaine du droit et de la contrainte - qu’elle soit douce et souple (comme dans la Civilité) ou dure -, coutumière ou écrite, peut être subsumé sous la notion très large de la Règle entre norme et loi. La Règle sera d’autant plus technique qu’elle se situe du côté d’une technogestion, et d’autant plus coutumière qu’elle va vers la Civilité. Entre les deux, elle sera un alliage de juridique et de technique… ou une tension entre ces deux interprétations de la vertu régulatrice.

## 5. La symétrie, règle minimale de toute démocratie pluraliste

C’est donc au nombre quatre  que nous arrêtons finalement le compte des grandes entités servant de références légitimes à un projet de pluralité mondiale : le Familier, le Sociétal, comme principes de référence fondamentaux, la Culture et la Règle comme domaines de médiations principales entre les principes.

Le chiffre Quatre a trop été l’objet d’une adoration quasi-numérologique pour que nous ne soyons pas ici contraints d’en justifier plus complètement le choix. Bien que tout carré soit soupçonné d’être magique, point n’est besoin ici d’être fasciné par la symétrie remarquable de cette figure pour admettre qu’elle redouble simplement la dualité, celle-ci étant à son tour le fait de toute *résistance minimale à l'unité et à la fusion*.

Le discours de la résistance à l'unification passionnelle est le seul qui se porte en défenseur de la différence, et de la différence la plus essentielle qui puisse être : celle de la position subjective. L'amour du "deux" est donc *simplement* la résistance par excellence, celle qui fait valoir l'Autre à l'égal de Soi, et instaure la liberté comme principe infrangible et non détaillable[[385]](#footnote-385). C’est cette dualité fondamentale qui suffit à instituer la pluralité (le fait de ne pas être unique), qui n’a donc, répétons-le, rien à voir avec la molle et profuse « diversité », et encore moins avec la répétitive « multitude ».

A ceux qui, à l’inverse, trouvent que *quatre* est déjà trop, nous dirons donc qu’ils peuvent aisément revenir à ce qui le fonde – le Deux de la contradiction anthropologique fondamentale entre Familier et Sociétal -, voire au Trois qui y ajoute la présence inclassable du Singulier.

Mais pourquoi, dès lors, passer directement au quatre (puis au huit, etc. !), et ne pas en rester au trois ?

Les ternarités tournent. Elles sont dynamiques, mais seulement jusqu’au point où elles se bloquent dans la domination. Peut-être parce qu'il n'y a pas d'opposition frontale d'un à un, mais toujours de *deux contre un* : c'est donc un chiffre où s'organise la lutte pour le pouvoir par le disparate, soit en étant *plus nombreux (2),* soit en étant *plus fort que le nombre (1)*. Dans les deux cas, il n'y a pas similarité de chances, et guère de possibilités de parvenir à une symétrie stable.

Le Trois est en réalité un contournement de la question de l'égalité dans la différence, une tentative de ne pas reconnaître l'autre. Prenons le cas de la "trinité" chrétienne : on a éventuellement une égalité Père-Fils, mais... le pouvoir revient finalement au Saint Esprit, qui lie les deux apparentés divins (et par extension Dieu et l’Homme) dans sa loi, dans son code commun. Nous sommes exactement dans la logique décrite par le pape Benoît XVI, lorsqu'il assume que, face à l'Islam, le christianisme se caractérise par un Dieu qui se lie lui même. Encore ce pontife intellectuel ne prend-il peut-être pas assez conscience du fait que c'est finalement la Loi qui l'emporte alors sur Dieu comme sur « le Fils de l’Homme ».

Une anecdote réelle peut aider encore à comprendre le problème. En envoyant à plusieurs reprises pendant des mois des personnes (de cultures très différentes) dans la station orbitale MIR, l’astronautique soviétique était parvenue à une conclusion solide : il fallait *toujours* envoyer trois personnes (deux s’entretuaient, quatre était trop pour la taille de la capsule), *à condition* que l’une d’entre elles soit un gradé militaire et les deux autres des civils, sans quoi deux se liguaient contre le troisième pour le harceler. Ainsi, le prestige hiérarchique –incarnant la loi- compensait-il le nombre !

Mais s’il ne s’agit pas de compenser le nombre par le pouvoir, mais de préserver un équilibre « spontané » (logique) entre instances, il faut immédiatement passer de la dualité au tétrapode, qui n'est *rien d’autre* que la dualité médiatisée par leurs "ambassades" réciproques, celles-ci étant élevées à un rang égal à celui des principes…

Pour faire saisir le caractère à la fois théorique et empirique, profondément réaliste et non mystique de la quaternité (ou plutôt du principe de symétrie –ou de parité- qu’il incarne le plus simplement possible sans conflit meurtrier) comme symétrie d’un degré de complexité immédiatement supérieur au conflit premier entre deux principes, je convie le lecteur à discuter un texte d’Alain Caillé à propos du Don chez Marcel Mauss[[386]](#footnote-386). Je cite :

«Nous avions noté il y a quelques années l’intérêt de la théorie brahmanique des buts de l’homme (Caillé, 1989). Or il se trouve que les deux formulations sont identiques, et que nous pourrions sans rien changer poser que les déterminants du don sont à la fois le *karma*, *l’arthà*, le *dharma* et la *moksha[[387]](#footnote-387)*. Peut-être d’ailleurs Mauss s’est-il laissé inconsciemment convaincre par cette dernière formulation. Mais tout cela laisse encore insatisfait et sur un vague sentiment d’arbitraire. Qui devrait largement se dissiper, pensons-nous, si l’on se demande dans quelle mesure ces quatre dimensions ainsi assignées à l’action des hommes ne sont pas l’expression des réalités encore plus générales et plus évidentes. Or, tel est bien, semble-t-il, le cas. L’opposition majeure de l’obligation et de la spontanéité n’est en effet sans doute pas autre chose que celle de la mort et de la vie. Et l’opposition de l’intérêt et du plaisir, forme atténuée de la première, ne prend sans doute tout son sens que retraduite comme celle de la guerre et de la paix, de la rivalité et de l’alliance.

Derrière les quatre dimensions que M. Mauss retrouve à l’œuvre derrière le don et plus généralement, derrière l’ensemble des phénomènes religieux, il est ainsi possible de déceler l’action de quatre forces ou pulsions premières et irréductibles quoique toujours enchevêtrées les unes dans les autres. Freud avait au terme de sa carrière identifié les deux premières en parlant d’instinct de vie et d’instinct de mort, d*’éros* et de *thanatos.* Ce que les analyses de Mauss établissent, et sur quoi elles reposent tout en même temps, c’est que dans l’existence sociale, cette opposition des instincts primaires ne joue que relayée par l’opposition entre une pulsion de guerre, de rivalité et d’individuation d’une part, une pulsion de paix d’harmonie, d’alliance et d’aimance de l’autre (…) A retraduire les catégories de l’action humaine dans le langage de la vie et de la mort, de la guerre et de la paix, nul doute qu’on ne désigne ce qui se trouve au plus profond de toute l’activité symbolique déployée par l’humanité, quelque acception qu’on donne à ce terme de symbolisme. »

La différence essentielle entre le « quatre » selon Alain Caillé[[388]](#footnote-388) et selon nous-mêmes, tient à ceci :

Pour nous, le « Quatre » ne provient pas d’un jeu de contraires mythiques et de leurs « retraductions », mais de subdivisions d’une division matérielle et « animale » entre le Familier et le Sociétal.

Caillé semble penser que la contradiction directe des principes existentiels universels (vie-mort, amour-haine) possède une *consistance réelle immédiate et univoque* *pour les individus humains* et par dérivation, pour les collectifs, alors que nous croyons qu’il n’en est rien. La contradiction de tels opposés absolus est un effet sémantique et esthétique idéal qui tend à la limite à la tautologie : par exemple, la mort n’est que la non-vie, et donc l’état qui permet d’en distinguer la vie. L’amour est l’envers de la haine et les deux termes se déduisent l’un de l’autre, comme les deux faces de la même médaille. Sans parler des possibilités abstraites de leur « renversement » dans le jeu : la mort de l’autre peut signifier la vie pour soi, et inversement, la haine d’un rival s’appuyer sur l’amour d’un être aimé, etc. Ce qui signifie simplement que ce sont des catégories « préconstruites » simplifiant des réalités certes inévitables mais « insondables », dont l’évidence est une pure apparence, et relève à la limite de combinatoires et de numérologies.

Alors que les véritables oppositions substantielles, *immédiatement sociales*, sont des rencontres entre choses vivantes réelles : par exemple, les petites communautés et les grandes mobilisations nationales sont bien deux choses réelles vivantes qui se confrontent *et* s’allient. Ces oppositions concrètes fonctionnent donc plutôt entre des termes qui renvoient à une différence difficile à définir, qu’il faut toujours interpréter et dont les limites sont à négocier. Ainsi, la Culture n’est pas le contraire de la Règle, et pourtant c’est vraiment entre elles que se dispute la médiation entre Familier et Sociétal. De même le Sociétal n’est pas l’inverse ni l’envers du Familier, et c’est pourquoi ils doivent négocier leurs existences, à la fois antagoniques et complémentaires.

Caillé croise de grandes dimensions de l’expérience subjective (Vie/Mort, Amour/Haine) à partir du parti-pris selon lequel l’être humain –ou plus exactement le sujet personnel- serait partagé « au plus profond » entre elles, tandis que nous croisons des principes d’organisation (Sociétal/Familier) et leurs moyens (Culture/Règle). C’est ce partage intime qui interdirait la réduction de l’intérêt à un penchant universel, traductible en « intérêt général ».

Au premier abord, donc, aucun rapport entre les problématiques. En fait, elles se confrontent à partir du moment où nous prétendons que ces expériences ne trouvent consistance que dans le jeu entre principes sociaux substantiels et leurs méthodes d’action. Ainsi, nous croyons que les oppositions concernant les individus (vie/mort et amour/haine) ou leurs dérivées sociales (spontanéité/obligation, paix/guerre) fonctionnent d’emblée dans le jeu des grandes forces sociales. *Ce jeu ne les reflète pas, parce que ce sont elles qui reflètent le jeu.*

Reprenons l’opposition supposée essentielle pour toute personne : « Vie/Mort ». Il ne s’agit pas *de nier la réalité biologique de la finitude humaine,* évidemment perçue depuis longtemps par l’animal humain. Mais de contester le fait que l’opposition vie/mort soit une perception réaliste et directe de ce fait alors qu’elle n’est qu’une des variantes d’une reconstruction symbolique qui lui donne sens pour le sujet.

En premier lieu, on peut vivre toute une vie de souffrance et de mortification, à quoi l’on attribue l’imaginaire de l’enfer, tandis que la mort peut représenter une échappée vers la paix et la « vraie vie ».

Dans le contexte guerrier, la survie vécue pendant et après la guerre peut être bien pire que la mort violente. Celle-ci, condition héroïque de la survie des siens, *elle passe du côté de la vie* en cas de victoire.

Ensuite, les instincts freudiens de vie et de mort – valables à la limite aussi pour les autres animaux - demeurent peu isolables chez les Humains des systèmes de valeurs qui les transforment jusqu’à les rendre méconnaissables. D’une part, l’on ne vit *jamais* sa mort, mais on peut se sentir vieux à seize ans, avoir envie d’en finir à vingt, ou au contraire apprendre le violon à soixante ans, et retrouver un amour de jeunesse à quatre-vingts ans.

D’autre part, la mort qui nous tient à cœur concerne essentiellement ceux dont la perte nous touche, et qui sont généralement partie intégrante de notre Familier[[389]](#footnote-389). C’est ainsi l’atteinte faite à celui-ci qui nous importe, et non la mort abstraite, en général, qui nous indiffère ou même nous apparaît métaphysiquement comme un aspect inhérent à la vie. En allant plus loin, on peut même soutenir que la mort d’un autrui lointain et considéré en masse peut être désirée et activement préparée, en opposition à la mort concrète des « nôtres ». L’annihilation de l’ennemi est ainsi souhaitée, sans considération pour le fait qu’il partage avec nous l’humanité.

Pour Alain Caillé, l’opposition Vie/Mort est relayée par l’opposition « Spontanéité/Obligation »  qui semble n’en être qu’un mode mineur. Mais la seconde n’est pas plus consistante que la première.

D’une part, la « spontanéité » renvoie à la loi naturelle qui impose, comparativement aux lois humaines, une règle d’airain : la sexualité nous oblige d’avantage qu’aucune autre contrainte, et à la limite, vivre peut être vécu comme une pénible obligation.

D’autre part, il peut exister des « ardentes obligations » ressenties comme parfaitement spontanées : notamment celles que nous ressentons à l’égard du Familier (c’est le personnage d’Antigone) et contre l’Etat (le Sociétal). Plus généralement, défendre la joie de vivre peut apparaître comme une contrainte vitale contre les tenants de la zombification par la production mécanique.

Si l’obligation envers le concitoyen *évoque* la mortification, voire la mort dans la vie par remplacement de la spontanéité par des règles, c’est pour construire une forme de vie collective plus résistante. Dans la guerre, par exemple, la victoire (la vie assurée pour mon monde familier) est surtout due à la mortification par la seule discipline. Si tous sont disciplinés, ils acceptent de « mourir un peu » (à la liberté)… pour que seuls quelques-uns meurent vraiment. Ainsi l’hoplite est-il changé en élément mécanique de la phalange et celle-ci en machine de guerre. En un sens, elle réunit des vivants-déjà-morts, probablement consentants et fascinés par la mort héroïque, plutôt qu’un ensemble d’êtres vivants libres.

Mais le consentement ne résulte pas que d’un sacrifice idéalisé : la « petite mort » qu’est la discipline ressemble à une vie tranquille et entretenue, où l’on n’a pas à choisir ni décider, tant que les chefs le font pour tous. Nous avons là une métaphore qui *confond* mort et vie, liberté adulte et dépendance infantile dans le même mouvement automatique : l’obligation (de fonctionner comme un élément de machinerie) n’est pas ici une euphémisation de la mort, mais au contraire *ce qui lui donne son sens le plus fort comme vie régularisée.*

Dans la guerre féodale, plus fraternelle et plus organisée autour d’une loyauté personnelle envers le « Vieux » (le *Signor*), on retrouve la vie héroïque et la belle mort homérique (cette fois conjurée par l’immédiat accès au ciel chrétien), mais pas pour très longtemps. Les progrès rapides de l’artillerie chassent cette fois l’humain hors de la machine, en le réduisant à de la chair à canon ou à bombe : sa mort ne sert même plus le mouvement offensif. Elle est marginalisée, rendue insignifiante. Et du même coup l’est aussi sa vie. D’ailleurs, cette même mécanisation affecte la mise au travail de masse, la distinction entre armée et armée du travail s’atténuant au sein de la société industrielle, qui « zombifie » avec équanimité aussi bien l’esclave que l’ouvrier ou que le soldat, voire le consommateur. Autrement dit : l’opposition Vie/Mort tend à s’annuler à mesure que l’une comme l’autre sont méprisées dans une société centrée par la puissance technique dévolue finalement à un *absentee warrior,* un opérateur éthéré, loin du champ de bataille et dirigeant à distance drones et missiles.

Par ailleurs, la guerre n’est pas nécessairement la mort mais plutôt la ruine et la servitude, qui peuvent aussi être le fait d’une paix non favorable. L’opposition Guerre-Paix se fond dans un continuum insupportable, tandis que ce qui lui fait face comme alternative… n’est qu’un autre continuum Guerre-Paix, cette fois favorable. C’est alors qu’on est conduit à reconnaître –tôt ou tard- que ce qui est favorable consiste dans un *dispositif sociétal qui défend efficacement notre monde familier.*

Ce qui donne une substance à la vie et à la mort *via* la guerre et la paix, c’est donc essentiellement un rapport à l’espace social : la guerre est surtout un état qui provient de *l’extérieur* (l’exception étant la guerre civile), tandis que la paix est acquise pour *l’intérieur* (la guerre civile détruisant cette intériorité). L’une est plutôt rapportée à l’ennemi étranger, à l’inconnu, et la seconde au Familier, à l’entourage (ce qui est renforcé par le mode commun qu’est la trahison, pénétration de l’extérieur au plus intime). C’est pourquoi l’opposition Guerre-Paix est *vouée* à venir s’incruster dans la différence entre Familier (surtout pacifique en soi, sous peine de suicide collectif) et Sociétal (qui a affaire à la guerre même pour maintenir la paix).

Ainsi, loin d’être des références « profondes », la vie et la mort comme catégories oscillent, varient, se renversent, divergent, se croisent, etc. Leur sens est entièrement à trouver dans la réalité sociale qui les forge, puis les rassemble ou les sépare sur une « carte » dont les polarités efficaces ne sont pas d’ordre métaphysique, mais « agonistique »[[390]](#footnote-390).

Il en vient de même avec la manière dont l’individu ressent « spontanément » haine et amour. De ce point de vue, et contrairement à ce que suggère Caillé, *Freud n’oppose pas l’amour à la haine* (dont il dit qu’ils sont très proches dans la même passion), mais il les oppose *ensemble* à la mort en tant qu’absence de sentiment, notamment dans la froideur que produit la névrose. Freud n’oppose pas non plus la haine à la vie, mais souligne au contraire que c’est dans la virulence de la haine jalouse que l’on trouve ses objets (d’amour).

Ainsi, haineux ou amoureux, le style social couvrant l’émotion est celui qui règne par le « sentiment », ce style même que nous avons appelé (longtemps après Hegel) la Culture. Selon que le couple Amour/Haine se trouvera « mouliné » par la médiation culturelle (plus sentimentale) ou par la médiation régulatrice (plus intellectuelle, plus technique), il se renforcera ou s’affadira. A l’opposé de l’orientation sentimentale, où amour et haine sont très proches et réversibles (comme les psychologues l’ont toujours observé), l’objectivité du calcul transforme la libre adhésion en obligation et celle-ci en contrainte matérielle.

On peut encore supposer que, même localisé du côté de la Culture, le couple haine-amour sera d’autant plus stimulé qu’il demeure proche de la source de la passion : le Familier. Il sera bien plus violent dans le contexte du Familier (résidence des crimes passionnels) que dans l’orbe du Sociétal, plus distant, plus représenté que vécu. Encore que, transportée au plan sociétal, la passion sentimentale faite religion peut animer des haines et des amours redoutables, faisant flamber des populations entières.

En fin de compte, haine et amour, s’ils doivent se dissocier, seront plutôt attirés l’une par le Sociétal (en contact diplomatique ou guerrier avec l’ennemi) et le second par le Familier (dont on suppose qu’il est plus fusionnel qu’agonistique).

N’oublions pas que la spontanéité peut être aussi mobilisée dans le chant, la danse, l’effusion, etc. pour mieux l’emporter sur l’ennemi en renforçant la chaleur groupale. La fusion identitaire (dans le culte du chef, par exemple) apparaît même comme l’autre face de la froideur organisationnelle des grandes armées modernes, dans la constitution d’une solidarité sociétale. De sorte que la spontanéité – incluant haine et amour -, et l’obligation – exigeant une non-prise en compte du sentiment - (ou dans nos termes, le Culturel et la Règle) se trouvent souvent plus facilement combinées qu’opposées.

L’ensemble des transformations entre la croisée des « buts humains » selon Caillé et celle des forces sociales et de leurs médiations selon Duclos, pourrait se traduire par le schéma comparatif suivant :

Sociétal (guerre/paix))

Haine (guerre)

Règle

***(mortification, froideur)***

Culture

***(Amour/Haine)***

Mort (obli-gation)

Vie

***(sponta-néité)***

Familier

***(spontanéité/obligation)***

Amour (paix)

## Carré «ontologiste» (Caillé) Carré «anthropologique» (Duclos)

Figure Deux théories du carré des "passions humaines" (ou des buts humains)

On dira, pour résumer cette discussion comparant le carré de Caillé et le carré de Duclos, que dans le premier les médiations (par exemple, amour/haine ou spontanéité opposée à obligation) semblent devenir des principes métaphysiques de l’action humaine  parce que l’on s’en fait personnellement le sujet militant universel (religieux) opposé au sujet individualiste-utilitariste, tandis que les principes qui donnent *socialement* une substance concrète à la guerre et à la paix semblent en devenir des terrains d’application.

Au contraire, si –dans un but politique- l’on maintient que la réalité sociale est principalement la tension entre préoccupation « des siens » (objet de notre « émiologie »[[391]](#footnote-391)) et préoccupation des dangers extérieurs (créant le niveau « Sociétal », objet d’une « syndémologie » cadrant toute sociologie[[392]](#footnote-392)), alors les oppositions Amour-Haine ou Vie-Mort participent à des combinaisons symboliques qui ne cessent de les défaire et de les reconstruire en fonction d’enjeux concrets : vivre *et* mourir, s’obliger *et* se déchaîner pour maintenir la bonne vie des siens ; ou encore , faire les mêmes choses dans une visée plus globale et plus abstraite (défendre un fonctionnement, des principes, etc.). On voit bien alors que ce qui compte vraiment n’est pas le choix de vivre ou de mourir, ni celui de sortir des codes ou de s’y résigner, mais bien *le mode de vie pour lequel on est prêt à tout cela.*

Les intentions des deux auteurs étant différentes, le point de vue de l’un n’invalide pas celui de l’autre. La lutte d’Alain Caillé contre la réduction du sujet économique à l’individu rationnel utilitariste est évidemment essentiel, y compris dans l’optique de réinsérer l’économie dans les contradictions plus amples entre modes d’existence humains. Il n’y a discussion que sur l’opportunité de recourir à une visée plus « ipséologique »[[393]](#footnote-393) (qui serait celle d’Alain Caillé en cette occurrence), ou plus sociologique ou « syndémologique » (qui serait ici celle de Denis Duclos), les deux étant parfaitement légitimes dans leurs champs respectifs.

Quant à notre propos, le choix s’impose : les symétries formelles qui *doivent* être trouvées pour fonder une pluralité entre principes se respectant mutuellement ne sont pas à chercher dans des tableaux exprimant des oppositions épurées pour le compte des sujets d’une méditation recherchant l’harmonie psychique[[394]](#footnote-394). Elles doivent au contraire être repérées dans les antagonismes les plus substantiels et les moins réductibles à des effets de miroir.

## Du carré aux symétries complexes.

Pour ceux qui pensent que *Quatre* –deux principes et deux médiations- n’est pas assez pour une pluralité (surtout en comparaison des multitudes walrasienne et négriste), nous commencerons par répondre que Deux est déjà la première gageure à soutenir, étant donné l’incroyable énergie que nous déployons tous pour rechercher l’unité et nous y fondre comme particules élémentaires[[395]](#footnote-395). Avec Quatre, cette division se défend mieux, car elle reconnaît ses propres médiations comme dignes d’un respect égal. Ensuite, nous proposerons de rejoindre un peu plus de complexité, mais doucement, et par paliers, en commençant par huit (puis seize), c’est-à-dire en respectant au moins *le principe d’équité représenté par la symétrie de parité.*

Justifier le 4 (voire le 8 ou le 16) revient en effet à défendre l'idée de résistance de la symétrie, quelle que soit la complexification "cristalline" que prend le maintien de cette symétrie.

Mais est-il légitime de défendre la symétrie, fût-elle paritaire ?

La psychanalyse nous apprend que la défense "en chicane" de la symétrie est essentiellement le fait de la névrose obsessionnelle, par exemple dans le bégaiement, qui est tentative comptable – immobilisante - de préserver l'hésitation entre les deux figures d'amour et d'identification, les deux moitiés du ciel, Père et Mère[[396]](#footnote-396).

Plus socialement, Jacques Lacan attribue cette passion au discours de "l'Universitaire", qui range symétriquement les diverses ressources livresques de son érudition, ce qui lui épargne d'avoir à s’engager, à choisir, et donc à valoriser un auteur en particulier, reconnaissance qui serait sans doute vexatoire pour son propre ego, tout en mettant en danger cet auteur dans la perspective inévitable du remplacement du maître par le disciple.

On peut également ramener ce rangement symétrique infini à la perplexité de Buridan (et accessoirement de son âne, encore plus universitaire que son maître) à chaque embranchement du chemin entre les rangées de bouquins (ou de chardons)[[397]](#footnote-397). Plus l’équivalence entre les objets s’impose et se formalise et plus l’opération (d’égalisation) les vide de leur substance réelle et imaginaire. La métaphore disparaît sous sa mathématisation, tout comme elle disparaissait dans la fusion de deux objets en un seul (par les techniques de la métonymie).

La défense et illustration du carré magique de la conversation anthropologique ne serait donc au fond, en termes passionnels, que celle du droit à l'hésitation maintenue entre deux réalités imaginées distinctes. Acceptons pour partie ce destin, et, sans hésiter d'avantage, défendons le droit à l’oscillation. Admettons ainsi que dans nombre de cas, la précipitation dans l'action résolue soit une libération de l'énergie vitale, mais qu’elle est aussi dangereuse, et qu'en contrepartie les processus de civilisation tendent à ralentir les sujets par une batterie de surveillances, d'obligations, et de sanctions, ce qui peut être parfois salutaire[[398]](#footnote-398). Dès lors, ne peut-on accepter l’idée qu'action et immobilisation ne sont, en soi, ni des maux ni des biens, mais que, selon les circonstances, un peu comme dans les processus vitaux, inhibition et excitation sont aussi utiles l'une que l'autre, en temps et lieu voulus ?

Toutefois, une modération ne surgit pas, en soi, d’un balancement mécanique entre ces deux tendances : l’oscillation demeure névrotique, en ce sens qu’elle est course d’un extrême à l’autre, entre une crise et une autre.

Un cas exemplaire dans la société-monde contemporaine serait l’oscillation entre « Etat-providence » et « Ultra-libéralisme », qui ne produit guère qu’une succession d’excès dans un sens puis dans l’autre. Mais la fixation entre les deux, dans une recherche du plan médian, n’est pas non plus une solution fiable : elle peut se construire comme un verrouillage ou un enkystement, voire comme une spirale de dégradations, ce qui est fort éloigné de notre objectif d’un équilibre.

Ce qu’on nomme les pathologies psychiques sont souvent chez l’homme des syndromes qui résultent de tels atermoiements douloureux et surtout du type de solution partielle et rigide qui leur est apporté. Les individus, tout comme les sociétés, choisissent en effet des styles de médiation entre leurs tendances contraires, chacun apportant avantages et inconvénients, et traçant une certaine destinée, mais tout comme les sociétés, ils se concentrent sur des dispositifs violents ou dissymétriques qui provoquent plus de mal que de bien, tout en répondant très approximativement au problème principal : la conciliation de deux extrêmes dans des contextes précis.

D’une façon très générale, l’individu doit construire un compromis entre ce qui provient de sa « nature » (le « çà » freudien) et ce qui s’impose à lui comme règle sociale[[399]](#footnote-399). S’il laisse filer l’une ou l’autre force sans la brider, il se retrouve écarté du monde humain ou écrasé par le Sociétal. La solution qui consiste à récuser toute désignation d’une place dans la société est aussi folle ou suicidaire que celle qui consiste à n’exister que dans la catégorisation. Nous tendons donc à hésiter en revenant de l’une sur l’autre et réciproquement, dès que nous approchons trop de chaque limite, mais nous essayons aussi de stabiliser et de centrer ce mouvement autour d’un point unique, comme si cela pouvait bloquer la contradiction. Ainsi, l’hésitation oscillante (nommée « moi ») apparaît-elle dans l’Histoire de chacun d’entre nous, et elle finit par déterminer notre « caractère », qui n’est rien d’autre que le style d’oscillation dont nous prenons l’habitude, tel qu’il est perçu par les autres.

Par exemple, le Sadique simulera la mise à mort de l’autre (qui lui permet de nier la souffrance de la loi pour lui-même), mais arrêtera le jeu une fois sorti de son club, et pourra même éprouver des cauchemars. L’Obsessionnel ne rêvera que de s’ébattre dans une nature sauvage, et se répandra en propos obscènes, libérés de toute retenue, pour revenir très vite à ses recomptages, à ses absences et à ses nettoyages. L’Hystérique, quant à lui (elle), produira en même temps de l’évocation du désir et de la lutte héroïque contre celui-ci. Le Phobique reviendra toujours tourner autour de l’objet qui le répugne, pour mieux pouvoir s’enfuir, etc.

Le but étant de supprimer la dualité entre nature et culture, il arrive également que ces limites soient franchies, parfois sur des modes tragiques, comme chez l’enfant psychotique qui s’arrache le sexe, ou chez le Transsexuel qui se suicide après un changement de sexe, chez le Pervers qui souhaite assister à sa propre dévoration, ou chez l’Hystérique masculin qui tire dans la foule des semblables avant de retourner son arme contre lui[[400]](#footnote-400) –.

Le structuralisme en psychologie peut tourner en abus de schématisations mécaniques, mais ce qui demeure acquis, me semble-t-il[[401]](#footnote-401), c’est que ces styles pathologiques assez cohérents que l’on voit se répéter dans la clinique sont dus au fait qu’il s’agit toujours pour l’individu de trouver un chemin entre les deux « falaises » du Familier (ou du Naturel) et du Sociétal. D’autre part, il s’agit aussi pour les individus d’utiliser dans tous les cas une démarche logique à partir des représentations qu’ils se font de ce dilemme. C’est pourquoi, les représentations possibles n’étant pas en nombre infini, pas plus que les opérations logiques qui leur sont applicables, les styles « pathologiques » sont eux-mêmes en faible nombre et se répartissent logiquement eux-mêmes en opposés et en complémentaires.

Mais ce sur quoi nous insistons ici, c’est que ces modèles d’oscillation ou de médiation qui existent chez les individus, pour trouver un chemin court entre leur résistance à la société et leur trop grande adhésion à celle-ci, *se manifestent également au plan des entités collectives*. Tout comme un individu assujetti à laculture, un champ culturel se structure autour d’une métaphore constitutive dans laquelle il se reconnaît assez durablement. Et tout comme lui, il va devoir se dépêtrer des difficultés successives auxquelles l’adhésion (plus ou moins forcée) à cette métaphore va le confronter.

C’est exactement cet effet que rencontre Claude Lévi-Strauss (notamment à partir de la *Pensée sauvage*) lorsqu’il comprend que les systèmes totémiques, les castes fonctionnelles, les interdits alimentaires, les nomenclatures zoologiques ou botaniques, les taxinomies diverses, les systèmes de noms propres des êtres humains ou des animaux, etc. sont tous partie prenante d’une double destinée : ils doivent témoigner ensemble de la « vérité » de la métaphore prédominante, confrontée à la complexité du monde, mais également des modifications successives auxquelles cette métaphore doit se rendre pour rester valide et admissible dans le temps et face aux autres.

Or, il apparaît qu’en dépit de l’extrême diversité des cultures, du fourmillement presque infini des « complexes métaphoriques », quelques styles collectifs de compromis émergent et se répondent. Notons (après Freud ou bien d’autres observateurs) qu’ils « ressemblent » effectivement aux styles psychiques.

Par exemple, la technobureaucratie semble être aujourd’hui la version collective de l’obsessionalité (le ritualisme religieux ayant été remplacé par l’informatisation pour son effet rassurant de répétition automatique) ; L’hystérie a pour pendant social l’ensemble des inquiétudes écologiques induites par le désir du joueur capitaliste et pointant un nouveau Jugement du Commandeur. Quant aux fixations sur des objets-fétiches (nommées perversions) ou aux fuites hors-champs (nommées psychoses), on peut en voir des analogies frappantes d’une part dans le consumérisme à ras d’objet, et d’autre part dans les explosions collectives guerrières qui ont jalonné le XXe siècle ou dans la paranoïa ayant abouti à la guerre froide et aux armements atomiques[[402]](#footnote-402).

Ceci pour dire qu’il serait mal venu de notre part, dans notre quête de pluralité, d’aller cherche notre modèle dans l’équivalent collectif d’une pathologie individuelle, quel que soit son caractère de « solution ». Bien au contraire, il s’agit de découvrir un style de compromis qui diminue au maximum les risques d’oscillation névrotique, d’enkystement pervers ou d’explosion psychotique (ou leurs équivalents collectifs).

L’idée défendue ici est que la conversation *entre* les styles -sociaux ou psychiques- est plus efficace et moins pathologique que chacun d’entre eux : elle constitue une régulation de deuxième ordre (réflexive) qui n’a été que peu explorée jusqu’ici mais peut s’avérer indispensable à la survie commune.

Pour reprendre le parallélisme avec le plan individuel : si le penchant obsessionnel (vers l’immobilisation générale par la répétition et l’alternance des interdits) pouvait « dialoguer » avec le penchant hystérique (vers l’alternance « désir/jugement castrateur), on peut supposer que cela viendrait tant soit peu ébranler chacune des névroses en jeu, l’assouplir, la dénouer. Cet effet serait encore plus fort si ce dialogue devait encore admettre en son sein d’autres perspectives, encore plus franchement opposées.

Je ne suis pas sûr qu’il s’agisse là d’une proposition de méthode thérapeutique[[403]](#footnote-403) (bien que quelque chose comme cela existe déjà depuis longtemps dans certaines institutions de soin originales, et bien qu’on puisse considérer que l’entourage de la vie quotidienne comporte des « effets de transfert » qui diminuent souvent le potentiel aigü des névroses). En revanche, dans le champ social où la rencontre politique est la seule qui puisse être effective, il n’y existe tout simplement aucune alternative : il faut bien que les passions incarnées dans des solutions sociales entrent en conversation pour pouvoir se modérer réciproquement un jour[[404]](#footnote-404).

C’est pourquoi il faut maintenant rectifier et préciser l’assertion selon laquelle nous appellerions à « ralentir l’Histoire » en nous inspirant du modèle des chicanes symétriques de l’obsessionalité : celle-ci fige en effet le sujet, et le handicape lourdement dans sa capacité d’agir, mais en même temps elle n’empêche pas les alternances dramatiques, ni les retournements violents. Sur le plan social, il en vient de même : dans un précédent ouvrage, consacré à l’étude de parcours collectifs en zigzag[[405]](#footnote-405), nous avons montré que les grandes cultures historiques – aussi bien en Occident qu’en Orient- on évolué en s’appuyant successivement sur des métaphores contraires aux précédentes (le prince *ou* le peuple, par exemple ; la politique *ou* l’économie, la communauté *ou* la société, la tradition *ou* la modernité, la culture *ou* la loi, etc.)

Elles ont été chacune marquées très fortement par un type d’hésitation binaire (à la manière des névroses individuelles), et une large part de leurs scansions civilisationnelles -telles les notions-butoirs de corps et d’esprit dans l’Histoire de la culture occidentale, ou encore, les idées de liberté et de loi - pouvaient être interprétées comme moments de volte-face, souvent brutaux et sanglants, entre leurs limites symboliques.

Aujourd’hui, un exemple flagrant de cette tendance –bien que très peu perçu malgré son caractère massif- est le renversement « en miroir » des rapports entre Etat et Capitalisme : aux XIXe et XXe siècles, c’est l’Etat (surtout occidental, colonial, impérial, puis « hégémonique ») qui s’incorpore la logique du profit ; au XXIe siècle, c’est le Capital mondialisé qui, *via* les Etats géants de Chine, d’Inde et du Brésil, maîtrise et s’incorpore les logiques de légitimité démocratique. Autrement dit, la civilisation-monde oscille entre les signifiants Public/Privé.

Ainsi donc, lorsque nous prétendons être à la recherche d'un principe politique à la fois analyseur, équilibrateur et ralentisseur, qui vaille pour permettre une société-monde vivable et moins polluante, nous ne saurions le réduire à la seule passion obsessionnelle, à ses chicanes, ses redents, ses courses éperdues d’un contraire à l’autre.

Nous ne prônons pas non plus sa variante crispée ou figée, la précipitation dans l’imaginaire muséal. La pétrification ainsi demandée irait bien au delà de la prudence et de la sage lenteur. En un sens, elle est leur ennemie. L’une de ses occurrences les plus éminentes -le discours universitaire qui procède à la dissection, à l’embaumement et au rangement des idées comme des corps ou des organes étudiés- ne peut organiser la pluralité rédemptrice mais vivante, et s’avance plutôt jusqu’au bord du gouffre comme s’il ne se passait plus rien.

De même, nous ne pouvons nous confier à des « Grenelle de l’Environnement » expéditifs et pseudo-concertés -qui n’ont rien de conversations réelles- ni à des héros médiatiques à la Nicolas Hulot : il s’y joue bien trop évidemment une course où le Pouvoir (cette perversion collective première), embourbé dans les gabegies industrielles, tente de prendre de vitesse un mouvement social qui pencherait vers des solutions plus négociées, et surtout plus autonomes et plus libertaires, afin de réaffirmer son autorité chancelante. Pour lui, l’écologie sera donc néo-productiviste, étatique, contrôleuse et répressive ou ne sera pas.

Voila bien ce qui montre que l’enjeu essentiel ne porte pas sur les solutions apportées par une seule passion organisatrice (telle celle du pouvoir économique et administratif), qui peut très bien nous emporter à l’opposé du libéralisme sans pour autant céder d’un pouce sur sa volonté de surplomb dominateur au dessus des personnes, de leur monde familier et de leurs petits réseaux de solidarité. Le même pouvoir peut fort bien osciller entre gâchis consumériste et rigueur écologiste sans rien lâcher de sa folie d’emprise sur les gens et de son inféodation aux logiques d’avidité, décourageant toutes les tentatives d’indépendance.

Il est au contraire question, dans la visée défendue ici, d’un *apaisement produit par un vrai partage entre passions*. On sort d’un pur processus singulier (fût-il sociétal !) qui exprime ses propres oppositions dans le temps linéaire, tel un prisonnier affolé qui a recours successivement à des méthodes aussi impuissantes les unes que les autres pour sortir de sa cellule. On installe une table de négociation entre discutants : le caractère névrotique -qui se manifestait dans le parcours lui-même d’une chasse circulaire à la solution impossible- peut alors se résorber dans le partage de la conversation.

Celle-ci, en ce sens, n’est pas une sortie complète hors de la névrose ou la réaction folle, mais plutôt une reconnaissance, un aménagement, et une sédation mutuels par leur partage dans une contemporanéité des interlocuteurs. Elle ne supprime pas la furieuse envie de secouer chacun à notre manière la charge culturelle qui nous incombe et nous divise, mais elle la calme en l’organisant, en en répartissant les poids, en en diluant les potentiels imaginaires de haine qui l’accompagnent et cherchent leurs objets sacrificiels.

Nous ne demandons pas que chaque discours (y compris celui du Professeur « je sais, je cartographie et je range tout ») cède sur la certitude qui le fonde, mais qu’il accepte de se mettre soi-même en confrontation avec celui des autres, de sorte que l'inhibition salutaire ne vienne plus de lui, de sa névrose singulière, mais du dispositif politique lui-même où il devra aussi s'inscrire comme seulement l'une des passions *en conversation*.

Ce partage n’est plus aussi stérile que la simple oscillation, car, contrairement à elle, le débat produit un travail, une perlaboration, une maturation progressive, un approfondissement de la métaphore commune. Il produit aussi la relativisation des croyances et des acharnements, la mise en « doute public »[[406]](#footnote-406) des savoirs et des logiques, l’allègement du devoir d’implication et la libération des potentiels inhibés.

Jusqu’ici, la politique ne reconnaissait pas les névroses et les folies comme des positions, et prétendait ne faire entrer dans la salle de délibération et de décision que des sujets rationnels et sages. Inversement, les névroses ne faisaient de la politique que dans la panique et dans la souffrance, emportant dans la guerre des civilisations entières.

Désormais, la conversation politique entre domaines passionnels substituera un circuit de positions à l’hésitation personnelle inhérente à chaque passion. Chaque solution impossible (mais fascinante) est incarnée par un défenseur qui se voit contesté par un autre, de sorte que la concertation collective résultante aura peut-être évité un grand nombre d’emportements avant de se lancer dans l’acte. Celui-ci ne sera plus une fuite en avant (suivi d’un saut en arrière), et il aura probablement plus de chances de laisser apparaître enfin une faille dans le dispositif d’enfermement.

En attendant, du seul fait de ramener la course solitaire en zigzag à un système symétrique d’oppositions contemporaines, les murs de la cellule disparaissent pour ses occupants, le temps du moins qu’ils se consacrent au partage entre eux (jeu, discussion, conflit, etc.). La pluralisation interne que permet la conversation rouvre le monde vers son dedans (la sanction ultime étant d’ailleurs la mise au cachot solitaire), et peut-être aussi vers son dehors, en rendant plus efficace l’élaboration des idées libératrices. `

Bien entendu, même après avoir entendu nos arguments en faveur de la métamorphose de l’oscillation dans le temps en conversation présumée contemporaine, certains continueront à détester la symétrie. Ils peuvent arguer à juste titre que la cristallisation est une figure de la mort, et nous leur offrirons gratuitement la possibilité d’être congratulés par nos éventuels lecteurs chinois. Le « quatre » connaît en effet un problème spécifique en Chine : il se prononce comme le mot « mort », et a, de ce fait, un statut maudit. Or quatre ne vient jamais sans cinq, à savoir le centre du carré. Mais là où nos amis chinois ont situé le milieu comme pouvoir gelé (la cité interdite de Pékin, et le nom même de leur propre pays, le « pays du milieu »), nous leur proposons de placer plutôt le philosophe cynique ou l’irréductible échappé, le résistant aux chars de la place Tien-An-Men, c’est-à-dire le lieu du sujet s’émancipant de l’ordre total.

Une telle réponse, même si elle n’est pas dilatoire, ne suffira évidemment pas : il nous faudra d’une part justifier le côté effectivement « ralentisseur » des symétries dans le contexte de vitalités excessives. D’autre part, nous devrons encore faire effort d’imagination pour nous représenter comment des libertés vraiment insituables peuvent prendre appui au revers des symétries mêmes d’un ordre de civilisation. En ce sens, même si l’image trétrapolaire paraît figer celui qui la contemple, admettons que de multiples possibilités se nichent tout de même dans l’ensemble des combats et des tensions envisagées entre Familier, Sociétal, Culture et Règle. Un foisonnement indescriptible peut même surgir d’une origine logique assez simple !

Quoi qu’il en soit, si nous prenons au sérieux la possibilité encore parfaitement utopique d’instituer une scène mondiale[[407]](#footnote-407) confrontant nos quatre principes et médiations anthropologiques – Familier, Sociétal, Culture, Règle -, une grande difficulté résidera dans le fait qu’ils désignent des dynamiques très mobiles d’action et non des réceptacles passifs et présumés stables (comme le peuple, la nation, etc.)

Nous verrons que pour aplanir une telle difficulté, la seule solution plausible sera d’envisager d’attribuer des territoires, des domaines spatio-temporels à chacune des quatre orientations fondamentales retenues, car seul le territoire –précipitation concrète d’imaginaire- pérennise et détermine précisément en limitant les controverses, le droit attribué à une entité, par ailleurs mouvante et sans contours exacts.

*A priori* absurde, l’idée d’attribuer un territoire privilégié au Familier, par exemple, s’éclaire si nous utilisons à son service la notion galvaudée de « Vicinité». Il existe bien déjà des localités fédérées ou jumelées : pourquoi n’existerait-il pas une « fédération des voisinages » défendant le principe d’autonomie et d’inviolabilité de leurs « marchés locaux » ?

De même pour ce qui concerne la Culture, nous pouvons, par exemple, traduire en termes de campus, de hauts lieux ou de domaines, l’activité à laquelle elle correspond, et qui dispose déjà d’espaces de ce genre, bien que non conceptualisés ainsi.

Si, en troisième lieu, nous associons la Règle de façon privilégiée aux fortes densités humaines, là où elle s’impose comme condition stricte, pourquoi ne pas penser à la ville ou à la métropole, comme ‘topos’ propre à cette Règle ? (Ce qui ne veut pas dire que d’autres lieux humains n’auraient pas de règle, évidemment[[408]](#footnote-408)).

Admettons enfin que le Sociétal signifie surtout pour une société-monde *ce dont elle dispose en commun* : qui ne voit alors se dessiner un territoire de la « Nature »[[409]](#footnote-409), à la fois inviolable et continu, du seul fait de la continuité des phénomènes naturels, climatiques ou biologiques ? Or cette idée est déjà clairement en germe dans la notion de «patrimoine naturel ».

Quoi qu’il en soit des efforts collectifs qu’il faudra accepter pour doter nos principes de bases territoriales adéquates, nous sommes au moins déjà rassurés sur un point : il ne s’agira pas de créer un monde de toutes pièces et à partir de rien, car, à l’évidence, des tendances en ce sens poussent déjà depuis longtemps (notamment en accordant des territoires à des instances qui ressemblent à nos principes), bien qu’elles ne soient jamais affirmées au point où ces attributions soient instituées comme telles par une raison politique globale.

Il nous faudra encore à ce propos envisager le concept de « Fractalité » pour contourner un nouveau problème : celui de la tentation de refermer chaque territoire sur lui-même, en ethnicisant les positionnements politiques, ce qui serait une catastrophe culturelle. La « Fractalité » relève simplement ici de l’idée que si un principe doit être respecté à l’extérieur de lui-même (par exemple le territoire de Villes devant respecter le territoire de la Nature, le territoire de la Nature sachant reconnaître et respecter les enclaves technologiques ou les vicinités « rurbaines », etc.), il doit *aussi respecter les autres à l’intérieur*.

Par exemple, une ville *doit* être écologique et diminuer sa tendance à abîmer la fertilité humaine et le fonctionnement cérébral[[410]](#footnote-410), même si elle ne relève pas d’une autorité instituée sur la Nature. Autre exemple, un peuple de la Nature, bien que relevant de sa propre loi, sera bien inspiré de respecter des principes de civilité, et de s’organiser –comme toutes les civilités des différents domaines- à partir de la commune à haut degré d’autonomie. Certes, ce dernier principe est tout spécialement pris en considération, voire travaillé et promu par le domaine des petites villes ou des « villages », mais il n’y a aucune raison pour qu’il ne sous-tende pas aussi le fonctionnement des hauts-lieux d’une diaspora culturelle, ou celui des systèmes technologiques.

A cette occasion, nous pourrons remarquer que, par une sorte de pressentiment quasi-magique de l’Histoire universelle, les Etats-Nations constituent d’ores et déjà des approximations progressives des territoires attribuables à des grandes orientations anthropologiques, à des positions dans une conversation géoculturelle, et ne reflètent pas seulement comme on le croit usuellement, une distribution d'identités opaques, de purs rapports de force ou de modes de développement disparates.

Par exemple, la conversation entre pays de l’Ouest de l’Europe (en y associant l’Amérique du Nord) semble réellement centrée par la question de la Règle de mesure, oscillant entre droit classique et technogestion. La conversation extrême-orientale, tourne, quant à elle, autour de la question de l’Identité culturelle, à partir des problématiques multimillénaires offertes par la culture chinoise à toute l’aire où les lecteurs lettrés lisent ses idéogrammes, ces croquis complexes schématisés, même s’ils les prononcent différemment.

L’Afrique subsaharienne – loin d’être un réservoir de primitivisme - est marquée par la question toujours actuelle du Familier, notamment celle de la civilité villageoise, pourtant en péril et déformée depuis l’impact esclavagiste, colonial et post-colonial. Quand au vaste monde des steppes et étendues hostiles, elles ont formé et s forment encore le monde d’élection des nomadismes, préoccupés fondamentalement de la rencontre hasardeuse avec l’inconnu, c’est-à-dire littéralement forgés – bien plus que nos grandes sociétés - dans le problématique du Sociétal comme frontière mouvante et insaisissable du Familier avec l’Extérieur. C’est pourquoi d’ailleurs –sous couvert d’islamisme ou d’autres prétextes-, la frontère nationale y est toujours éminemment poreuse et constamment bafouée par des conflits transethniques.

Pour résumer, les ensembles culturels existant à la surface de la planète et souvent associés au terme « civilisations » manifestent des différences empiriques que l’on peut aussi interpréter comme différences de conceptions : ainsi le village et la rencontre nomade expriment-ils chacun une expérience humaine centrée sur une polarité opposée ; l’un n’est sans doute pas plus neuf que l’autre, mais le croisement des deux sur leur bord commun (marchés, par exemple) reproduit constamment, comme en stéréoscopie, une perception « en volume » de la vie sociale possible.

Autre exemple, la société déduite de la Règle de mesure et celle qui se fonde sur la réversibilité du sentiment et de l’inscription explorent des dimensions opposées de la civilisation. Implicitement ou plus directement, elles sont appelées à débattre des conséquences de leurs choix, lorsque, comme c’est le cas aujourd’hui entre les Etats-Unis et la Chine, elles ont mis en commun des flux de richesse actuelle et potentielle considérables. Une des questions soulevées dans un tel dialogue (assez ignoré par Samuel Huntington) est ainsi de savoir si l’équilibre cosmique visé par le pragmatisme chinois d’origine paysanne, et le calcul de rendement visant la croissance occidentale sans fin sont compatibles dans une aventure conjointe (le *joint venture*) ; et jusqu’à quel point.

Il semble en tout état de cause qu’Adam Smith, David Ricardo (ou aujourd’hui Michael Porter[[411]](#footnote-411)) aient en partie entrevu, et en partie mal perçu la réalité de la vraie « richesse des Nations » : ces dernières ne se partagent pas seulement plus efficacement la production des biens utiles à échanger, mais aussi *les positions symboliques pertinentes dans une conversation politique mondiale.* Positions qu’il suffirait de reconnaître comme telles pour y saisir des condensations historiques particulières des « orientations » anthropologiques à promouvoir comme principes de gouvernance universelle.

Ceci devrait nous rassurer d’avance sur le fait que nous pouvons trouver dans l’Histoire et la vie contemporaine de nombreux exemples de formes pluralistes, conscientes ou non, et aussi imparfaites qu’elles le soient.

Nous devons néanmoins déterminer en quoi la pluralité fondamentale qui est visée comme but au plan d’une société mondiale se constitue de caractères spécifiques, pour ainsi dire réservés à cet objectif universel.

Avant donc que de nous engager dans la description des transitions entre l’état actuel et l’état possible, il nous faut maintenant détailler le contenu même de nos principes de légitimité supposés universels, de leurs idéalisations, ainsi que des formes de régulation de leurs tensions.

## 

# IV. La justification anthropologique des principes souverains en conversation

Ce que nous proposons de parvenir à penser est à la fois ambitieux – concernant l’humanité comme totalité actuelle – et peu de chose, *puisqu’il s’agit d’être attentifs* *aux arrangements intrinsèques de la culture existante* quand ils modèrent des variations trop brutales, amplifiées, erratiques et dangereuses pour tous et pour chacun.

Nous supposons en effet que les « horreurs de l’Histoire », les dérives les plus meurtrières ou les plus périlleuses ne sont pas seulement dues à d’implacables nécessités matérielles, découlant de parcours tourbillonnaires, ou d’inflations populationnelles allant au devant de dangers imprévisibles ou impensables. Elles ne découlent pas non plus principalement de la structure de la culture, après tout construite dès les origines[[412]](#footnote-412) sur la négociation et le pacte entre personnes et groupes antagoniques, et pas seulement sur le potentiel de déferlement de puissance collective, inscrit – de fait - dans le langage symbolique.

Les dérives mortifères de masse caractéristiques de l’espèce humaine sont aussi –et parfois bien davantage- les conséquences de décalages, d’amplifications ou de déformations des oppositions constituant *de toute* façon la culture.

Il s’agit de mieux traiter les agencements d’antagonismes, plutôt que de viser –paradoxalement- la suppression de ceux-ci.

Le projet n’en est pas nouveau en soi : on peut considérer que la séparation des pouvoirs selon Montesquieu (théorisant les tendances à l’œuvre dans la révolution anglaise du siècle précédent[[413]](#footnote-413)) s’était nettement engagée sur cette voie. Elle était cependant limitée conceptuellement, car, au-delà de la distinction entre corps législatif et exécutif, elle ne pouvait guère progresser sans apories. L’émergence du pouvoir judiciaire, encore mal dégrossi par Montesquieu, impliquait de passer à d’autres critères d’intellection : il ne s’agissait plus seulement d’une question technique de partage de prérogatives, un peu comme on se doit, depuis longtemps, de séparer la collecte des impôts de leur établissement. Avec les instances de jugement, apparaissait en effet le problème d’une incarnation directe et personnelle d’une partie de la souveraineté. « L’âme et conscience » du juge ne pouvait relever d’une simple délégation royale ou d’une statistique de vote. La pluralité d’un jury ne gomme pas cette solitude « royale » et sert plutôt à dissoudre en apparence la responsabilité personnelle, comme dans un peloton d’exécution.

Bref, l’idée du pouvoir judiciaire ouvrait sur une difficulté majeure, irréductible en dépit de toutes les précautions de forme : celle d’une impossibilité d’assujettir complètement l’implication individuelle et subjective dans un réseau de lois ou une hiérarchie d’ordres.

A travers cette difficulté pointait un problème plus général : celui de réduire toute singularité –ou toute particularité- à une instance unique, souverain ou peuple. C’est de ce problème –ré-éprouvé depuis le début du XXe siècle dans l’aventure scientifique- que nous sommes partis pour en élargir la formulation.

C’est ainsi que nous parvenons à la conviction que l’être humain ne peut d’une part que tenter d’échapper au filet des signifiants que la Culture fabrique, telle une araignée s’immobilisant elle-même dans sa propre toile, mais d’autre part qu’il ne peut y échapper que par la voie d’un choix privilégié parmi des ensembles de signifiants. Ce choix « passionnel » lui permet de commencer à dissocier la trame de sa prison, et de frayer un chemin à sa liberté, sans pour autant se départir de son implication dans la Culture.

L’antagonisme qui peut résulter de la nécessaire différence des choix n’est donc pas un mal en soi, mais le début de la liberté et de la sagesse. Mais il peut aussi, c’est notre drame, nous entraîner dans des catastrophes, du seul fait que nous voulons contraindre tous les autres à adhérer à notre choix particulier.

C’est pourquoi, poser la pluralité en irréductibilité, implique de la penser comme équilibre et respect mutuel des passions les plus intransigeantes.

Cela ne signifie pas pour autant qu’il faille se désintéresser des contenus de la parole, pour se consacrer aux seuls protocoles formalisables dans les relations, comme le proposent au fond chacun à sa manière Habermas et Luhmann. Ce serait prolonger, voire magnifier, l’actuelle « mission sans finalité» de la technobureaucratie.

Il faut en revanche observer assez finement l’action humaine dans ses façons ordinaires de conjurer les retards ou les hiatus dans la prise en considération de l’altérité, telle qu’elle se réalise finalement dans toute culture, même la plus agressive ou la plus dominatrice, mais hélas trop tardivement et avec réticence.

Pourquoi, maintenant, nommer « anthropologiques » des principes de pluralité qui restent politiques au sens le plus général d’une négociation symétrique à visée paritaire ?

Une erreur à laquelle nous ne voudrions pas inciter le lecteur serait de croire qu’il s’agit de laisser une science de l’homme déterminer à notre place le langage des normes universelles, ce qui serait contradictoire avec tout notre propos. Il faut entendre ici « anthropologique » comme relevant plutôt d’une « logique anthropique », c’est-à-dire de la conversation politique qui se situe précisément au plan où toute l’humanité est concernée en tant que telle, c’est-à-dire comme *arrière-plan de référence imaginaire commune de la scène politique universelle.*

Pourquoi, dès lors, ne pas utiliser un terme plus précis ? D’abord parce qu’un tel terme n’existe pas et que nous manifestons déjà assez de propension au néologisme !

Ensuite parce que la discipline anthropologique est l’une des premières entreprises humaines à s’être posée la question des traits culturels auxquels nous sommes tous sujets, de façon empirique et non à partir d’*apriori* normatifs.

Cette remarque n’est pas contradictoire avec l’assertion d’un paragraphe précédent selon laquelle nous ne voulons pas légitimer cette démarche par *une science* : la perspective bascule en effet selon que nous considérons l’anthropologie comme une science dominatrice ou comme un savoir relatif, ouvert et partageable, autolimité par une volonté de participer à la conversation politique.

Il ne s’agit pas d’une figure de style : l’anthropologie est ici comprise comme l’une des premières expériences théoriques à constater qu’il est impossible de réduire l’humanité à «une » culture, parce *que « la » culture humaine consiste toujours à diviser et à se diviser*, à s’unir et à se séparer, et à trouver du même élan (et dans le meilleur des cas) les façons de ne pas laisser cette division évoluer vers l’extermination mutuelle.

L’anthropologie se trouve ainsi révélée *et* changée : même dans le seul domaine de la recherche, cette définition conduit à en faire une sorte de *gardienne de la pluralité,* à redécouvrir sans cesse celle-ci sous les formes unifiantes, à faire de la pluralité son objet essentiel, crucial, qu’aucune ethnologie (tendant à se refermer sur la sociologie d’une entité considérée isolable par construction) ne pourra jamais utiliser comme caution pour affirmer la consistance ultime de son propre objet.

Considérée comme telle, l’anthropologie cesserait de promener ces airs de « discipline-mère », de « matrone des sciences humaines », auxquels d’autres s’essaient aussi (telle l’Histoire, la philosophie ou la linguistique), au point qu’une rencontre interdisciplinaire peut prendre des allures de réunion de précieuses douairières. Le rôle de *garante de la pluralité* me semble à la fois plus modeste et plus justement centré.

Que signifie maintenant : « partir à la recherche de principes anthropologiques de la pluralité ? » Certainement pas que nous allons choisir dans le « panier » des formes de pluralité existantes et possibles, celles qui sembleraient convenir le mieux à l’époque, au plan de la société-monde. Cela veut plutôt dire qu’il faudrait parvenir à distinguer clairement *les formes de pluralité qui s’imposent* (ne serait-ce que par la souffrance manifeste qu’implique leur non-respect) sous l’organisation officielle du monde qui est en cours et en crise.

Dans les chapitres qui composent cette partie, nous allons cheminer de dimension en dimension. *Il s’agit bien du Sociétal, du Familier, de la Culture et de la Règle, et n*ous allons explorer en profondeur chacun de ces « domaines » dont nous postulons qu’ils peuvent servir de références fondamentales à une pluralité politique à l’âge de la globalisation*.*

Tout l’enjeu du travail théorique soumis au lecteur sera de montrer que chacun de ces domaines est à la fois si spécifique qu’il légitime une « indépendance » reconnue, et si interdépendant avec tous les autres, qu’il nécessite la reconnaissance de son caractère « fractal », à savoir qu’il est présent *dans* les autres domaines, qu’il en soutient l’existence, et qu’en retour, il a besoin d’eux *en lui-même.*

De sorte qu’à la différence avec le « blocs identitaires » que sont les Fiefs, les Etats ou les religions, les dimensions anthropologiques se trouvent d’emblée partie-prenante d’une conversation *qu’elles ne peuvent jamais éluder.*

S’agit-il pour autant d’une division du travail –telle que Durkheim a pu la penser dans la foulée de Montesquieu- ? Nous verrons que non, car chaque dimension peut « vivre du sien » et se croire seule, tout en percevant bientôt qu’elle a besoin des autres. Ce besoin n’est pas que l’autre « travaille » pour vous, mais au contraire qu’elle repose en elle-même, son utilité résidant justement dans la préservation de son indépendance. Il ne s’agit donc pas d’une aliénation par la demande, mais, à l’inverse, d’une demande renforçant l’autonomie et la dignité « en soi » de la dimension autre. Ce que nous montrerons tout de suite, en posant que les contenus de nos quatre dimensions ne sont que *des aspects de la même activité humaine adressée aux semblables.*

Ainsi, lorsque la Culture est ramenée à l’essentiel, nous avons affaire à l’élan expressif de la *métaphore.* Lorsque nous dépouillons le domaine de la Règle de ses artifices, nous pouvons assumer que son « moteur » est *la logique*. Lorsque le Sociétal est vu dans son armature la plus simple, il s’agit d’une *conversation,* entendue comme la scène politique par excellence. Enfin, quand nous parlons du Familier, nous sommes plongés dans la *passion*, ou dans le monde où la passion s’enracine dans l’amour, comme l’a montré Freud après d’autres.

En troquant les formes et leurs traditions *(Culture, Règle, Sociétal, Familier)* contre leurs contenus actifs essentiels *(métaphore, logique, conversation, passion)*, il devient alors plus facile d’observer comment les spécificités et les liens se tissent entre elles, car ces contenus sont imbriqués les uns dans les autres. Par exemple, il n’existe pas de logique sans un minimum d’évocation métaphorique (que la logique tente alors de maîtriser). Il n’y a pas de métaphore ou de logique sans une conversation, car ce ne sont pas des activités solitaires : c’est dans la conversation qu’on évoque, qu’on démontre, qu’on objecte. Autre exemple : sans passion (toujours imprégnée de sentiments « familiers » et issus du Familier), pas d’élan métaphorique, et pas non plus d’énergie pour constituer des règles de pensée en d’action, etc.

En décryptant ces liens et ces spécificités de l’acte humain, nous pouvons alors mieux apercevoir comment une grande complexité émerge de la vie sociale humaine, à partir de quelques bases assez simples, et comment, à l’inverse, il est sans doute possible d’influer sur cette complexité en revenant aux bases qui la traversent.

L’enjeu peut en sembler distinct de l’urgence politique, voire même distant : c’est sans doute le prix à payer pour une fondation plus solide.

## 

## 1. Métaphore, logique, conversation et confrontation passionnelle sont homologues, complémentaires et fractales.

« Certains n’admettent qu’un langage mathématique ; d’autres ne veulent que des exemples ; d’autres entendent qu’on recoure à l’autorité de quelques poètes ; d’autres, enfin, exigent pour toutes choses une démonstration rigoureuse, tandis que d’autres jugent cette rigueur excessive, soit par impuissance à suivre la chaîne du raisonnement, soit par crainte de se perdre dans les futilités. » Aristote, *Métaphysique*, a, 3, 5 à 10. (p. 118 de la traduction de J.Tricot, Paris, Vrin, 1962)

L’action humaine change les choses, intervient dans les « processus », et Hannah Arendt notait qu’elle était dangereuse pour cette raison. Mais elle comporte au moins un élément intrinsèque qui la limite : ces processus, tout comme les « choses », ou les « affaires » *(causas, pragmata)* qui les ont précédées dans l’Histoire, sont immanquablement objets de définitions juridiques ou politiques. Par exemple, si tout le golfe du Mexique est pollué massivement par une éruption de pétrole sous-marin, le fait qu’une compagnie pétrolière soit reconnue comme le sujet moral cause de cette éruption, implique immédiatement et indéfiniment sa responsabilité (éventuellement jusqu’à sa ruine totale), ceci même si l’amplitude du phénomène est aussi « non humaine » que celle d’une éruption volcanique « naturelle ».

On ne peut donc dissocier l’action humaine des paroles dans lesquelles elle se trouve encadrée, comprise, voire tissée et fixée, et qui lui donne sens et portée.

Sur un plan plus général, nous pouvons alors considérer l’idée que, dans son essence, l’action ainsi attribuée et déterminée comme acte procède d’une civilité : elle n’existe que limitée *a priori,* même si elle peut défaillir dans la direction de l’illimité.

Mais au fond, de quoi découle cette limitation ? Du seul fait que l’action doit être parlée, questionnée et sujette à réponse, mais aussi à nouvelles questions. Elle engage les sujets de la parole que nous sommes devenus du fait de la Culture et en cela nous *affecte en tant que nous devons nous y plier.* La seule illimitation *résiduelle* dans cette implication, c’est le fait que la parole peut toujours être mise en doute et relancée, ceci sans fin déterminable, sauf ritualisation d’une terminaison –toujours temporaire- de la controverse.

Tout se passe comme si la limitation et l’illimitation se trouvaient nouées dans la même « contestabilité » de toute proposition et de toute contre-proposition : en effet, tout « parleur » se soumet à la possibilité de se voir contredire, et en même temps, tout processus conversationnel est, par principe et à tout moment, ouvert à une prolongation. L’accord n’est, au fond, qu’une entente sur la fin momentanée d’une séquence conversationnelle, sur une « trêve » en quelque sorte. Toute proposition –fût-ce la plus formelle, la plus axiomatique- peut un jour ou l’autre être remise en cause, et *toute* la condition humaine tient là-dedans.

On comprend dès lors l’angoisse ainsi créée par l’impossibilité d’une certitude absolue, et la tentative désespérée d’un locuteur en position dominante de jouer de tous ses moyens –séduction, intimidation, illusion- *pour convaincre autrui définitivement.*

Mais on comprend aussi, en même temps, l’angoisse également suscitée par la possibilité même d’être ainsi convaincu : de cet affrontement de malaises surgit ainsi la longue histoire de la querelle entre sophistes et « véridicteurs », entre ceux qui, faisant profession de parole, se font forts de convaincre de tout et du contraire (façon de dire que les paroles ne renverront jamais exactement aux choses mêmes), et ceux qui prétendent avoir un accès verbal à la Vérité. Cette querelle a été repérée par bien des observateurs, mais très peu dans sa cause : l’angoisse d’être humain, c’est-à-dire celle d’être limité dans un acte qui nous engage, et cela de façon toujours au moins un peu imprévisible et arbitraire.

L’angoisse, qui est au cœur du phénomène « parolier » humain (le langage en étant une dépendance et non l’inverse comme l’ont bien vu les pragmaticiens contre les grammairiens) résulte d’une double articulation nécessaire, mais qui n’a rien à voir avec celle des linguistes (ou de façon très indirecte) : bien plutôt avec les nécessités pratiques de l’engagement dans la parole (la « performation »). Il s’agit de celle qui se réalise dans la métaphore, c’est-à-dire dans la mise en relation de deux termes (première articulation) et dans la mise en relation de deux modalités.

S’agissant des deux termes, nous postulons ici qu’il s’agit du Familier et du Sociétal comme les deux pôles les plus importants, les plus significatifs de la vie de chacun d’entre nous, et situés par conséquent au cœur de toute métaphore prétendant dire quelque chose plutôt que rien.

S’agissant des modalités, il s’agit d’une part de l’expressivité (l’évocation de la comparaison) et de la technicité (le dispositif symbolique utilisé pour évoquer la comparaison).

L’action proprement humaine (dépassant ici le comportement du primate non parlant) se trouve ainsi désormais identifiée à l’acte de comparaison adressé à autrui en vue de ne pas se destiner à une complétude sans limite, et non pas à l’énoncé affirmant simplement un pouvoir ou une connaissance, fût-ce par la « cognition partagée». Car la comparaison « qui compte » et qui est au fond de tout élan métaphorique, même le plus littéraire, revient toujours à associer amicalement deux mondes de vie : celui de la solidarité immédiate et celui de la solidarité plus large ou différée, organisée. Or cette association implique le respect mutuel, et par tant, une certaine oscillation entre ces termes, sans jamais détruire ou absorber l’un ou l’autre.

Pour parvenir à cette fin –construire une alliance de solidarités plutôt qu’une subordination d’une solidarité par une autre- l’action humaine correspondra dès lors toujours à l’étroite articulation de quatre dimensions qui, liées entre elles dans le « speech act », deviennent autant de principes de légitimité.

Toute action humaine ainsi entendue comportera en effet nécessairement une *visée sociétale* (un appel au « Tous »), *un rappel du Familier* (une évocation de la solidarité qui nous engage spontanément… et passionnément), un *système symbolique,* c’est-à-dire une règle permettant d’en fixer « correctement » l’énoncé pour qu’il soit responsable, partageable et réitérable, et enfin *une transposition imaginaire* rendant évocatrice et intéressante la liaison entre ces éléments.

Il ne faut pas oublier en chemin que ce système d’obligations induit du même coup quatre formes d’angoisse, selon l’accent mis par les interlocuteurs à chacune des dimensions articulées : il est en effet difficile-voire impossible- de ne pas se positionner à chaque moment d’une conversation soit pour défendre l’autonomie du Familier, soit pour favoriser l’argument de « l’intérêt général », soit pour jouer de l’effet d’une image, soit pour la contester au nom d’une rigueur argumentaire.

Représentante d’une tendance à évacuer l’angoisse de l’incertitude par la technicité, l’orientation formaliste privilégie la régulation symbolique (la formalisation mathématique utilisée en comptage associé à la rigueur des définitions juridico-administratives) comme étant la voie (la « tradition » dirait Feyerabend) presque exclusive du progrès humain.

Mais elle semblera inévitablement mutilante et erronnée à ceux qu’angoisse au contraire la précision mécanisante éliminant le sujet, car, quoiqu’on fasse pour étayer son autorité grâce à certaines formes d’efficacité (comme la mémorisation et le traitement automatiques de plus en plus fin des singularités), on ne pourra pas éviter le *retour* des autres dimensions participant de manière inhérente à la culture humaine. On pourra seulement, indique ce locuteur, mettre ce retour « en souffrance », torture inutile que nous cherchons à éviter ici. Son protagoniste ne manquera pas, alors, de rétorquer que l’anesthésie de la souffrance ne peut venir que des prouesses de la technique médicale, et demain, de la « cyborgisation » de la biologie. Bien entendu, son vis-à-vis peut répondre à son tour que l’anesthesie (qui représentait pour Aristote la réduction à l’état de brute insensible et désexualisée) n’est qu’un suicide culturel promis à l’humanité. Etc.

Sans imaginer de victoire entre les deux points de vue (qui ressemblent fortement à ceux que Freud considérait sous les termes d’Eros et de Thanatos), nous pouvons, à tout le moins, admettre que cette conversation est souffrante, dans la mesure même où elle ne calme l’angoisse des uns que pour amplifier celle des autres, les poussant alors à se répondre sans fin.

La question essentielle devient alors : peut-on imaginer une solution vraisemblable à cet échange d’angoisses induisant un état de souffrance constamment lié à la condition conversationnelle de l’Homme ?

La réponse suggérée ici est positive. Elle est bien sûr une réponse relative et objectable : elle ne prétend pas échapper à la condition qu’elle décrit, mais elle propose une régulation de l’articulation telle que cette souffrance chronique et inhérente à l’acte de parole soit, sinon supprimée, du moins *atténuée.*

Il n’y a là rien de miraculeux : la parole a déjà coutume de se soigner elle-même par une grande variété d’inventions culturelles. Il ne s’agit ici que d’extraire quelque chose de cette expérience multiple pour la situation de la Société-Monde en formation.

Tout d’abord nous proposons de ne pas rechercher l’issue *dans l’arrêt de la parole* : aucune conviction absolue, aucune méthode parfaite, aucune image adorable, aucune délicieuse familiarité ne peuvent à elles-seules nous satisfaire définitivement, sauf à nous engager sur une voie toujours en fin de compte mortelle ou davantage pathogène. En revanche, l’équilibre à préserver entre dimensions de la parole, à la fois preuve de respect mutuel et preuve du soutien en commun de la parole elle-même, n’est pas si facile à constituer et à maintenir, pour autant que cette constitution même sera plutôt infléchie dans un sens ou dans un autre.

Malgré tout, et à condition de nous donner là un but limité dans le temps, nous pouvons formuler un type de métaphore adéquat à l’époque. Par exemple, nous pouvons soutenir que la forme la plus adéquate de la métaphore consiste aujourd’hui à comparer le Sujet individuel et la Société-Monde, les deux étant déterminés justement par une division conversationnelle interne. Ainsi, de même que chacun d’entre nous doit accepter d’être divisé entre un « être » de familiarité, un sujet de la *Polis* globale, un créateur de significations et un agent d’effectuation des règles convenues du symbolisme, de même la société globale doit-elle accepter de reconnaître en elle ces mêmes divisions.

De là, nous pouvons peut-être encore avancer vers l’idée que, de même que le respect d’une personne vis-à-vis de ses propres dimensions contardictoires passe par la « douceur » de sa conversation intérieure, de même le respect de la Société Globale pour ses irréductibles composantes internes, ne peut s’affirmer que dans une conversation amicale entre celles-ci.

De fait, dès que nous admettons cette perspective, il est possible de *commencer immédiatement à limiter la souffrance de la gestion des angoisses par l‘échange de paroles* en posant un discours qui ne renvoie pas certaines de ses propres composantes –négligées ou persécutées- à une existence purement symptomatique. Un discours qui ne soit pas psychosant ou névrotique en cela qu’il tenterait d’ignorer, de nier ou de dénigrer une part de sa substance nécessaire.

Ce n’est pas la même chose, par exemple, de reconnaître que je suis moi-même partagé entre plusieurs inclinations au cours du même énoncé, et d’affirmer que nous *devons* tous obéir, par exemple, à la logique formelle, sous peine d’inconsistance. La première attitude accepte notre réalité multidimensionnelle, tandis que la seconde se névrotise en négligeant au moins trois autres de ses dimensions : l’élan passionnel, la créativité imaginaire et la responsabilité politique de toute énonciation (son contexte sociétal).

En ce sens, éprouver la réflexivité ouverte de notre discours sur sa propre division interne est un bon test de notre engagement sincère et pertinent dans cette direction.

Vérifions donc dès maintenant que notre propos lui-même n’échappe pas au principe de Pluralité, et qu’il la déploie même à pleine voilure. De fait, la vérification est assez aisée, car la métaphore que nous utilisons est « autoporteuse » ; elle est inévitablement performative, même si elle ne précise pas par avance les conditions de sa possibilité : en nous engageant dans ce propos, nous sommes tenus inévitablement de reconnaître et d’associer dans un même champ (sans les amalgamer ni gommer leur conflicutalité) quatre modes d’approche argumentaire.

-Le premier mode est politique et moral : il en appelle à chacun et à tous. Nous avons en effet commencé par soutenir *qu’il fallait considérer la pluralité comme un devoir, afin de freiner une dérive collective suicidaire.* Puis nous arguons que la géopolitique implique de distinguer l’espèce humaine, l’humanité, le champ géopolitique et son « contenu » - lui-même divisé par l’affrontement entre Sociétal et Familier -, ceci pour ne pas confondre des aspects de la culture humaine qui alimenteraient ensemble la passion mortelle de la servitude de masse.

Remarquons que cette approche morale consiste à désigner une réalité politique *encore non reconnue* (la pluralité comme but nécessaire d’ordre et de liberté contre tout « unitarisme » idéalisé), et qu’il importe de faire reconnaître aussi largement que possible. Autrement dit, nous tenons ici un propos… sociétal !

Mais le contenu de sens de ce que nous avançons nous oblige à tenter d’éviter le paradoxe de l’autoréférence, par exemple en appelant le Sociétal à se soustraire à sa propre pente totalitaire, à sa tendance progressive à remplacer la métaphore « Sociétal : semblable au Familier », par la métonymie « Familier : aspect du Sociétal ». Pour être cohérent avec cet impératif éthique, nous suggérons que son objectif est difficile mais possible : le corps politique d’une société *peut* décider de garantir à chaque citoyen l’existence stabilisée d’une sphère où… la société n’aurait *plus le droit* de pénétrer pour un certain nombre d’aspects[[414]](#footnote-414). Cette sphère n’étant pas considérée comme simplement « privée », mais comme fondement autorisant la vie publique.

Autrement dit, pour soutenir une visée morale (sans tomber dans l’exigence paranoïaque du « sujet pur », nous devons aussi y faire représenter une visée pragmatique, non seulement de principe, mais de façon concrète. Ainsi pour éviter le paradoxe de l’arbitraire souverain du corps politique (pouvant aussi bien ensuite décider du contraire) nous venons engager notre rhétorique jusqu’au point où la souveraineté partielle du domaine ainsi « libéré » pourrait s’opposer en droit à tout retour en arrière. Nous entrons en conversation avec des interlocuteurs potentiels pour leur proposer… une organisation différente de la conversation.

-La seconde voie d’approche que nous utilisons simultanément ou conjointement à l’aspect sociétal ou politique est « naturaliste », non pas au sens où elle « naturalise » (objective) la pluralité, mais parce qu’elle consiste à poser (et à reconnaître) que l’opposition Sociétal/Familier semble *la plus naturelle* chez les êtres humains et la plus irréductible ; qu’elle entraîne par sa seule logique l’existence d’un champ comprenant aussi les médiations culturelle et régulatoire, et que ce champ devient de ce fait la base même des quatre principes de souveraineté légitime de tout ordre géopolitique.

C’est d’ailleurs le propos du présent argument : parvenir à montrer qu’il n’y a *rien à forcer* par rapport... à ce qui nous est familier depuis toujours, pour découvrir toute une lignée de solutions au drame de la surpuissance. Autrement dit, *un aspect important de notre argument fait justement appel à notre expérience affective du déjà connu,* du déjà apprivoisé… et donc du Familier. Là encore, on évitera l’autoréférence : tout le Familier ne se réduit pas à l’habitude de la division des principes, puisqu’au contraire il est le monde de la chaude unité conviviale, de l’accoutumance au proche. Mais il implique aussi – ne serait-ce que pour que l’amour soit possible entre les êtres - que la séparation (par exemple d’avec le personnage maternel) est un bienfait où nous trouvons satisfaction (*via* la médiation des signifiants paternels, par exemple) sans pour autant nous égarer dans les espaces glacés de l’infiniment ouvert.

-Notre troisième ligne argumentaire est « logicienne » : elle consiste à reconnaître que le champ des quatre pôles principaux de légitimité (deux principes : Sociétal, Familier ; deux médiations : Culture, Règle) est parfaitement homologue à celui de *toute pratique conversationnelle*, laquelle « déplie » simplement entre interlocuteurs la logique des contraires (Principes) et des contradictoires (Médiations).

Ce n’est pas un hasard, car pour nous : 1) toutes les métaphores sont des conversations (elles incluent leur propre mise en doute), 2) toutes les conversations opposent des principes et des médiations, 3) toutes les oppositions de principes et de médiations peuvent être interprétées comme des carrés logiques et 4) le champ de nos quatre positionnements politiques est la face « réelle » qui leste de sens toutes les métaphores et toutes leurs incarnations conversationnelles.

Il n’existe en effet qu’une seule « vraie » conversation qui compte, à savoir celle qui se déploie entre moments d’une métaphorisation politique pleine d’enjeu du rapport Sociétal/Familier[[415]](#footnote-415). A ce niveau, nous faisons appel à la Règle, que nous le voulions ou non : la symétrie et l’équité (qui ne se réduit pas à la parité) y valent l’une pour l’autre, *politique et logique se confondant littéralement.*

-La quatrième et dernière dimension de notre argument est esthétique : non seulement les positions du champ des principes sont naturelles ou familières, moralement discernables, et structurées comme des positions logiques, mais elles sont encore réactives, expressives, colorées et animées d’une puissante énergie psychique. Il existe un *amour du positionnement* dans la conversation métaphorique sur les principes de légitimité (la passion de la position), à partir duquel nous nous reconnaissons nous-mêmes comme identités. Cette passion est certainement fondée dans ce qui nous engage « furieusement » dans la conversation, c’est-à-dire la défense du Familier (de ceux que nous aimons ou nous donnent le modèle de l’amour, et un modèle finalement non transposable, non généralisable, bien qu’en lui-même « jamais çà »), de ce qui est à la fois nous-mêmes et notre monde. Mais elle se déplace ensuite, pour se recondenser sur la position à laquelle nous nous sommes finalement fixés de préférence, et à laquelle nous attribuons la qualité de « maison », ou d’objet d’amour, même si cette position est, au premier abord, très éloignée du Familier[[416]](#footnote-416).

Par exemple, je peux prendre fait et cause, feu et flamme pour la géopolitique où je viens me nicher, avec haine et amour, *comme si* c’était désormais là que se trouvait mon foyer. Mais je peux aussi le faire avec la pure logique : qui n’a pas éprouvé la passion qu’un mathématicien entretient avec les idéalités formelles, ne se rend pas compte à quel point le sentiment amoureux (ou le dégoût viscéral) peut emplir des personnes en dialogue à propos d’abstrac-tions.[[417]](#footnote-417)

Nous observons ainsi que la quadripartition de nos lignes argumentaires *correspond* à la nature de notre objet : la morale – qui dit ce qui doit être construit ou défait pour le Bien- est un discours « sociétal ». La médiation culturelle, elle, est bien affine avec le sentiment à la fois artistique et mystique en tant qu’il exprime, d’une image à l’autre, la portée identitaire de la contradiction Sociétal/Familier. La voie logicienne correspond à la médiation civilitaire  (où l’on met en discussion mesurée des modes de fonctionnement). Enfin, l’affect s’ancre (avant toute expressivité et toute mesure) dans l’expérience du Familier en tant qu’il résiste farouchement  au discours du « Tout sociétal ».

Cette correspondance n’est pas artificielle : il se trouve que lorsqu’on cherche à justifier la pluralité au delà de la trivialité du nombre ou de la mécanique, on s’oriente vers un système de *partition minimale* que l’on commence à « performer » en même temps qu’on le décrit.

L’exercice ainsi réalisé – consistant à montrer à quel point sont semblables l’objet de notre proposition et la façon dont nous la proposons - *n’est pas un lubie sophistique* : il doit servir dans la suite du travail pour indiquer que la « solution » aux maux de l’époque *ne réside pas dans une nouvelle grande idée,* un nouveau grand récit, un nouveau garant méta-social, une nouvelle frontière, une mobilisation enthousiaste pour une pénultième utopie, mais qu’elle se situe tout près de nous, sous notre nez, ou mieux, dans le mouvement même de notre corps et de nos pensées, *dans l’activité que nous savons conduire dans toutes nos conversations et tous nos actes adressés à autrui, de telle façon que nous y maintenons continuellement la possibilité d’y laisser parler nos tendances divergentes.* Cela n’implique pas seulement qu’il n’y ait pas de « mot de la fin » (sauf temporaire), mais surtout que tout changement de métaphore doit avoir pour objet le maintien de l’équilibre entre les termes constituant la métaphore en soi.

Toutefois, le lecteur pourrait encore soulever à juste titre deux objections :

- La première consiste à demander *en quoi une démarche portant sur la pluralité et la reconnaissant explicitement apporte quelque chose par rapport à une démarche soutenant une passion unique et s’engageant pour elle*, puisque, dans notre modèle théorique, même les idées les plus « monomaniaques » sont traversées *malgré elles* par la pluralité ! Répétons seulement ici qu’il y a une nette différence entre une affirmation monolithique *à travers laquelle la pluralité fait souffrance et symptôme inévitable,* et une position qui prend en compte de façon réfléchie, douce et surtout politique, la pluralité qui traverse le champ, et qui la traverse elle-même. S’il n’y avait aucune différence, tout notre propos serait inutile. Or nous croyons que cette différence entraîne un effet essentiel : *la réflexivité politique se consacre à éviter les chocs pathologiques ou catastrophiques,* alors que le symptôme ne change rien à la précipitation qui fait de la catastrophe l’unique pédagogie possible… et encore, rarement.

-La seconde objection est, pour ainsi dire, *l’inverse de la précédente* : la présence honorée dans un seul discours réflexif (celui tenu ici) des quatre polarités qui lui sont nécessaires entraîne-t-elle en soi une pluralité, ou ne s’agit-il pas plutôt d’une harmonie « aristotélicienne » entre éléments d’un tout ? Autrement dit, à force de vouloir souligner et soutenir la pluralité, ne sommes-nous pas en train de la circonvenir habilement ?

Unr réponse pourrait être ceci : l’harmonie est bien le but du « compositeur », mais là où la difficulté et l’art commencent, c’est précisément quand chaque dimension *résiste* à sa façon au « ficelage ». Ceci d’autant plus que, comme on pourra le constater en décrivant ces polarités, elles ne se laissent pas du tout réduire sagement à des chapitres ou des paragraphes homogènes et cohérents : elles ne s’agencent pas, mais tentent sans cesse de sauter d’un registre à l’autre, et à peine a-t-on pensé pouvoir les circonscrire dans un domaine de concepts, qu’on les retrouve dans l’autre ! Par exemple, la discipline logique semble pouvoir être confinable dans la rigueur abstraite des signifiants… jusqu’au point où l’on se rend compte que sans échange de gages de confiance morale entre les locuteurs, la plus imperturbable règle logique ne peut tout simplement pas exister ! Autre exemple : on croit pouvoir imaginer une sorte de domaine sauvage idyllique où le « Familier » serait enfin à l’abri du « Sociétal », jusqu’à ce que l’on constate, avec les éthologues, que le Sociétal est déjà bien présent au cœur de la jungle, et même entre primates non parlants de groupes apparentés ! Etc.

Cependant, malgré cette turbulence, quelque chose se passe d’une installation progressive d’instances plurielles de légitimité partielle, et cela même à *l’intérieur de l’auteur* qui tente de construire un discours théorique bien articulé. Si celui-ci ne tente pas des représailles trop sévères *contre ses propres tendances à parler en même temps plusieurs discours,* plusieurs langues, s’il ne cherche pas à maquiller ses propres contradictions en unanimisme de façade, alors il conserve une chance de voir cet équilibre –certes toujours précaire- se former, et se pacifier son propre besoin de lutte pour l’unité artificielle.

En réalité, c’est peut-être déjà en nous observant nous-mêmes (comme certains philosophes sociaux – tel John L. Austin - ont approché ce que nous étions en train de *faire quand nous parlions)[[418]](#footnote-418)* que nous pouvons au mieux saisir la manière dont cette activité se trouve d’emblée « civilisée », c’est-à-dire divisée pour faire entendre plusieurs possibilités simultanées à l’interlocuteur[[419]](#footnote-419).

Par exemple, quand nous proposons d’articuler *sur une scène de respect mutuel vérité pour tous, référence familière commune, logique partageable et sentiment expressif,* nous laissons en même temps la possibilité à tout interlocuteur soit de tout réfuter en bloc, soit de préférer l’un des aspects que nous avons présenté de manière liée. Nous lui permettons aussi de détailler, de faire émerger des représentations plus fouillées ou décalées de la trame proposée.

### Contredire et se laisser contredire

La politesse que construit la conversation consiste à nous contraindre à argumenter de telle façon qu’autrui (l’autrui réel qu’incarnent d’autres personnes, et aussi l’autrui « intérieur » qui réclame sa part) puisse distinguer dans l’énoncé la désignation d’un objet d’attention spéciale, la dotation de cet objet de qualités que l’interlocuteur reconnaît, l’accord sur des conventions rhétoriques, syntaxiques, sémantiques, etc., et enfin l’incitation à partager une émotion.

Il n’y a rien à rajouter à ce dispositif de politesse spontanée, sauf à dire que, si nous voulons le faire jouer dans le domaine de la grande politique, *il convient de faire en sorte que la conversation politique lui ressemble*. Or c’est à cela que nous nous attachons ici : à prétendre que la « grande conversation » doit suivre les enseignements admirables de la « petite », et précisément en ce que l’interlocuteur doit pouvoir choisir dans une proposition l’un de ses aspects *contre* les autres.

En bref, « l’agir conversationnel » (et non « communicationnel », selon Jürgen Habermas[[420]](#footnote-420)) est l’acte qui permet *a minima* à notre interlocuteur *d’y objecter* comme suit :

-je ne suis pas d’accord avec votre propos.

-je suis d’accord avec votre propos, mais pas avec la manière dont vous l’argumentez.

-je suis d’accord, mais pas avec la façon dont vous l’exprimez.

-je suis peut-être d’accord, mais cela m’indiffère.

Il importe d’ailleurs ici de bien distinguer notre tentative de l’apport considérable d’Habermas, ne serait-ce que parce que l’on peut être incité, en rabattant l’une sur l’autre (enfin un bon prétexte !), à ignorer purement et simplement l’objet de ce travail. Il faut d’abord souligner que je rejoins Habermas dans le souci de « reconstruire » la problématique de la démocratie dans les conditions de la société « hypercomplexe », et pour cela – c’est l’objet même de notre travail  - de faire prévaloir la pluralité sur chaque énoncé. Nous soutiendrons cependant que deux points nous distinguent nettement d’Habermas. Le premier concerne le *contenu de la pluralité* à maintenir[[421]](#footnote-421), le second *l’importance relative à accorder respectivement aux procédures et aux contenus.*

La position d’Habermas a le mérite d’être parfaitement claire sur ces deux points, d’ailleurs liés : comme beaucoup d’auteurs « postmodernes » ayant eu à renoncer aux dérives dangereuses de la doxa marxiste, *il ne s’accorde plus le droit* *de proposer un contenu normatif.* Il n’adhère pas pour autant à une conception de la pluralité telle qu’elle se produirait spontanément et irrépressiblement, dans la controverse même. Il attribue en revanche le rôle principal –voire exclusif - à la *procédure de la discussion*, celle-ci suffisant à construire une démocratie de la communication.

Nous croyons au contraire que renoncer au contenu est non seulement impossible (l’agir communicationnel est *aussi* un grand récit), mais encore peu souhaitable car cela revient à ériger *la seule procédure* en maîtresse suprême[[422]](#footnote-422), ce qui arrive effectivement *via* la dictature technobureaucratique informatisée organisant l’indifférence aux contenus[[423]](#footnote-423), et qui est notre problème le plus actuel, englobant désormais la question historiquement datée… de la critique des grands récits.

*Maintenir* la pluralité signifie pour nous reconnaître des forces principales dans l’agonisme humain, et les mettre en scène de façon négociée, la négociation douce étant la conséquence de la reconnaissance commune et mutuelle de ces forces, et non l’inverse. Autrement dit, nous ne partageons pas du tout la même notion de pluralité, qui, chez Habermas, rejoindrait plutôt celle de « multitude » selon Negri, et au fond celle de l’infinité de postures prévue par l’économie walrasienne. Nous croyons qu’il faut construire la pluralité de chaque étape historique (et non la reconstruire), et qu’elle n’est en aucune manière automatique, car elle dépend elle-même d’une rencontre humaine qui n’est balisée *a priori* par aucune « bonne procédure », aucun système de maximes fiables.

C’est pourquoi *nous faisons prévaloir la théorie de la conversation non seulement sur celle de la grammaire, mais aussi sur celle de l’organisation de la discussion* : cette dernière porte en effet sur l’argumentaire et sur les maximes qui contraignent à canaliser et structurer l’échange d’arguments. Nous mettons au contraire l’accent sur une mise en scène qui *reconnaît* la conflictualité, la limite réciproque étant attendue d’une part de l’équilibre relatif des forces en présence, et *d’autre part du caractère fractal de la pluralité[[424]](#footnote-424)*, se répercutant à l’intérieur de chaque force (reconnaissance du caractère sacré de « l’ennemi intérieur »).

Bien sûr, nous n’évacuons pas la question importante *des règles de la conversation,* mais celles-ci concernent non pas principalement un échange d’arguments, mais un libre échange de paroles, au besoin sans objet apparent. Elles sont souples et constamment modifiables. Si le but est que la conversation continue comme but pacificateur en soi (et non pas obligatoirement qu’une « solution » soit trouvée), nous affirmons qu’aucun système de règles, aucune maxime ne peuvent prétendre détenir le secret de cette continuation. On peut bloquer une rencontre tout en étant parfaitement polis, en respectant toutes les maximes de la bonne communication, et désirer continuer dans les cris et les insultes, voire les silences ou les faux-départs (par exemple dans la dispute amoureuse)[[425]](#footnote-425).

Deuxième point de différence : l’objectif final de la mise en scène. Pour Habermas, celle-ci tend tout de même à être l’accord et donc l’unité, au moins quant au déroulement et à la clôture du débat. Le concept habermasien d’agir communicationnel s’oppose en effet essentiellement à *l’agir stratégique,* à la tentative d’instrumentaliser autrui ; mais il ne prend pas en compte que la transcendance du champ communicationnel (de la procédure) sur ses sujets n’*est que l’une des formes de la domination*[[426]](#footnote-426)*.* C’est une théorie de l’accord, du consensus, de la négociation pour l’entente, de la suture, bref, de la *disparition spontanée de l’objection.* C’est une humiliation pour quiconque tente de se positionner en croyant à sa position. C’est un refus de reconnaissance de l’irréductibilité d’une position, ou pire, sa subordination au fond autoritaire au « bien commun » qu’est la communication comme but en soi.

Certes, la possibilité de « dire non » est prévue comme condition, mais elle n’est pas assimilée *à l’unique réalité de la conversation* qui ne se maintient (au delà des accords partiels) que comme pure controverse, c’est-à-dire comme équilibrage des angoisses dûes aux assertions sans réponse. Il manque donc à l’agir communicationnel un aspect fondamental : *le respect de la souveraineté absolue de l’autre différent* (voire incompréhensible) conduisant à une limitation des actions en commun, sans pour autant déclencher une agression réciproque et mortelle.

Résumons sur cet aspect une discussion où nombre de philosophes de premier rang se sont exprimés – tel H.P. Grice, Jürgen Habermas ou Richard Rorty -[[427]](#footnote-427) pour critiquer la mésentente (même si Rorty la considère inévitable dans certaines circonstances). D’autres, comme Jacques Rancière en font une réalité sociale incontournable[[428]](#footnote-428). Je crois qu’il faut aller plus loin : parce que l’humanité est rendue folle par la culture censée l’assagir, il s’agit désormais de considérer le plus haut et le plus profond niveau de dissension *(dissent)* comme un but en soi. Précisément parce que, depuis que la culture est culture, c’est la guerre qui a appelé et contraint le pacte intérieur puis extérieur, lequel n’est qu’une métaphore réussie politiquement, je dirai qu’il nous faut *respecter absolument la mésentente (ou plus justement la dis-entente) comme première et constamment fondatrice*.

Bien entendu, il ne s’agit pas de considérer positive *l’entente sur la guerre,* qui ne peut être que plus atroce que la guerre elle-même (parce qu’elle l’entretient, la prolonge et la réitère). Mais de s’entendre sur la recherche d’un dissensus *tellement essentiel que* *même la guerre classique ou moderne ne peut le résoudre,* car, au fond, chaque positionnement est admis comme totalement irréductible aux autres, quand bien même l’apparence d’une soumission ou d'un ralliement se manifesterait.

Autrement dit, à la différence d’Habermas, nous ne prônons pas une entente sur la méthode du débat pour mieux laisser libres son contenu et son but, mais nous admettons d’emblée et définitivement que le contenu (y compris celui qui se présente fallacieusement comme « souci de la forme ») se présente comme une confrontation de dimensions humaines à jamais incapables de « s’entendre » sur une démarche qui les mélange, bien qu’elles soient éminemment capables de « s’écouter » exister.

Curieusement, mais assurément, ce dissensus-socle reconnu serait beaucoup moins dangereux que la tentative d’entente « sur le dos », ou « aux frais » d’un reste supposé secondaire ou d’un sacrifice inévitable.

Notons à ce propos que c’est seulement *quand il faut absolument s’entendre* que le caractère irréductible de la mésentente exaspère et pousse à la violence. Qui ne se représente –pour l’avoir vécu à de petites échelles- l’ambiance insupportable des interminables « régimes d’assemblée » dont les jacasseries autistiques finissent presqu’immanquablement par la terreur imposée par les militants les plus fous, représentant les passions les plus vulgaires (fascination du gain, haine jalouse, vengeance horrible, pulsion de domination quasi-sexuelle) ?

Il ne s’agit pas ici de prôner cette pure souffrance du *peuple s’incarnant en démon collectif*, mais d’organiser un champ culturel où les gens ne soient pas *obligés* de parvenir à une décision commune, sauf sur le maintien et l’inviolabilité de leurs domaines propres. Ce qui ne signifie évidemment pas que dans des circonstances historiques données, des obligations d’engagement unitaires ne puissent se présenter : il serait absurde de prétendre ainsi vouloir régenter le futur incertain. Mais il est au contraire question de fonder les possibilités d’alliance sur de nouveaux principes de souveraineté.

Dans le passage du « droit des peuples au droit des citoyens du monde », (pour reprendre la belle formule d’Habermas[[429]](#footnote-429)), non seulement le désaccord doit être toujours possible, mais il doit être promu à la dignité de nécessité anthropologique, *surtout pour les spécificités de choix de vie qui ne sauraient ni être négociées*, ni du même coup être « saisies » ou « anéanties » par une victoire collective sur elles. C’est ainsi le caractère *absolu* du dissensus reconnu des façons d’être humains (et de leurs attributs physiques dans le monde) qui permet de dépasser toute guerre, en la rendant encore bien plus inutile que la dissuasion nucléaire.

Bien sûr, nous sommes avertis que, dans l’Histoire, la conflictualité la plus sanglante doit être dépassée par des pactes impliquant l’oubli volontaire des crimes réciproques. C’est même là un point de rupture historique qui distingue les sociétés capables de dépasser la vendetta de celles qui lui demeurent vulnérables[[430]](#footnote-430). Mais un nouveau progrès est à attendre d’une remémoration « partielle », qui se donne comme but de *conserver mémoire de l’objet de la haine*, de ne pas occulter l’antagonisme latent ou récurrent.

En réalité, cette « haine préservée » n’est que l’impossibilité d’oublier que lorsqu’on passe d’un mode de production à un autre, on détruit définitivement toute une expérience, toute une culture humaine. En restituant un espace-temps disponible pour ce qui ne sera plus considéré comme un « passé » mais comme une potentialité respectable, on détruit au contraire tout *ferment* de haine. Et si cette position est encore plus difficile à tenir que l’oubli réconciliateur, elle a pour avantage sur le long terme de désamorcer la folie haineuse *par le fait même de la reconnaissance de son bien fondé.*

Dans la réticence de fait à considérer les droits des « peuples premiers », on sent encore le mépris –partagé par Marx et les Marxistes- envers des « étapes dépassées » de l’humanité. Mais il ne s’agit pas ici de sentimentalisme ou d’une volonté de muséographier des traces d’états révolus : il s’agit au contraire d’accéder à une raison supérieure, non méprisante, selon laquelle des modes de vie qui ont duré des centaines de milliers d’années, avant que l’étincelle du « progrès » ne déclare l’incendie civilisatrice de quelques millénaires dont nous connaissons l’acmé, doivent avoir leur chance de continuer *aux côtés* des expériences ultra-rapides et dévoratrices d’énergie.

Tout le problème est de trouver les points sur lesquels, à ce niveau de légitimité anthropologique pour ainsi dire dévoilé par la mondialisation, la mésentente serait protégée, rendue inaccessible à des dispositifs de pacification artificielle, de « consensus majoritaire »[[431]](#footnote-431) et ne pourrait donner lieu, au mieux, qu’à une organisation minimale de la rencontre et de l’échange, à une simple règle de « politesse réciproque », sans aucune tentative d’amener l’autre partie à se soumettre à un ordre commun impliquant sa propre loi.

Le lecteur qui peut être contrarié par ce qui semblerait être une manifestation d’irrédentisme est invité ici à se représenter ce que serait, *a contrario*, un unique Etat mondial, un monopole social absolu fondé sur une loi unique pour tous les habitants de la planète, et donc sur un mode unique de représentation morale des actes, une distribution unitaire des sanctions et des récompenses, au nom d’une fondation incontestable (l’humanité) et d’une parfaite équité[[432]](#footnote-432).

Cela n’impliquerait-il pas un appauvrissement considérable dans les possibilités d’envisager les biens et les maux ? Ne nous trouverions-nous pas bientôt dans la situation d’avoir (sous peine de nous engager dans une direction illégale) à éliminer de nos esprits des façons très différentes mais tout aussi valables d’envisager les rapports des individus à leur place en société ?

De plus, cette unicité culturelle, sociétale et normative qui rend tout désirable ou dénigrable par chacun -mais jamais par un ensemble de gens décidant d’opposer leur souveraineté à celle de la totalité- ne tendrait-elle pas inexorablement vers un utilitarisme généralisé, selon lequel le droit effectif de chacun serait mesuré, après tous les échanges d’opinions que l’on voudra, à l’usage « bénéfique » que la société-monde incarnée en idole pourrait faire de chaque personne ? Ne parviendrait-on pas immanquablement à s’incliner devant le peuple mondial comme devant une divinité absolue dont les « volontés » interprétées par des oracles statistiques ou médiatiques ne pourraient être finalement perçues que comme expressions de la nécessité naturelle la plus incontestable ?

Il me semble que nous ne pouvons guère continuer à soutenir l’idéalisme des auteurs du manifeste communiste qui croyaient à la fin du XIXe siècle que l’unification de l’humanité irait automatiquement de pair avec l’épanouissement de l’individu et le dépérissement de l’Etat.

La confusion du débat classique sur la dictature du prolétariat n’a jamais permis de parvenir à une vision claire du problème. Ce n’est pas parce qu’une élite universelle - nouvelle mouture de classe dirigeante - s’empare des rênes de la révolution que doit en disparaître le côté simplement tyrannique. Or, la tyrannie (même et surtout *sans* dictateur) ne peut que perdurer dans un régime de multitude, car celle-ci ne peut garantir la pérennité de son existence comme telle que par le biais d’un appareil de « contention », d’un vaste système « orthopédique », d’un squelette extérieur qui s’oppose continuellement aux forces résistantes et dispersives d’autant plus grandes qu’est global le monde en question.

Il est donc plausible que (contrairement à l’espoir touchant de Norbert Elias ou celui, moins naïf, d’un Jacques Attali) le compromis réalisé entre l’individu et le *collectif absolu* (l’humanité entière) se déplacerait plutôt tendanciellement vers le modèle du lien de masse, dans lequel l’organisation l’emporte toujours sur la spontanéité, la décision opérationnelle sur le droit, l’échelon supérieur plus englobant sur l’échelon inférieur, plus local, la parole autorisée sur le choix personnel, etc., et cela d’autant plus vite que la base aurait formellement le droit de « tout penser », c’est-à-dire de penser *en tant qu’espèce humaine incarnée.*

Il n’y a d’ailleurs aucun besoin d’une théorie de « l’homme mauvais » pour pronostiquer cette évolution en termes de physique sociale : comment une humanité « unifiée » et surtout consolidée dans son fonctionnement vital sur cette trame d’unification, pourrait-elle admettre de se *refragmenter,* et donc de mettre en cause le pouvoir absolu de ses institutions simples, véritable réseau pseudo-organique garantissant son existence en tant que telle ?

Plus profondément, qu’est-ce qui démontre dans le communisme théorique que l’humanité, même libérée par la classe qui a intérêt à sa propre libération comme constituée de simples êtres humains, ne va pas nécessairement s’organiser en domination de soi-même ?

Et quand bien même une énorme productivité permettrait en fait d’assurer à chacun « selon ses désirs », pourquoi ces désirs deviendraient-ils miraculeusement innocents et sans trace de jalousie ou d’envie, quand on voit à quel point les enfants, pourtant portés par le communisme familial, y sont déjà universellement sujets ?

En dépit de la naïveté marxiste qui attribue à l’économie tout le mal ou tout le bien, une société où il n’y a ni très pauvres ni très riches (parce que l’économie a été exclue de la comparaison de prestige, et fonctionne par exemple autour d’un salaire universel qui serait plus qu'une allocation de survie[[433]](#footnote-433)), est une société qui réinvente en permanence la distinction à partir d’autres critères, ne serait-ce que parce qu’être homme c’est s’affirmer *pour autrui* comme tel.

Mais quels peuvent être ces critères « purement symboliques » qui ne comprendraient ni les facilités associées à une récompense honorifique, ni la taille ni l’emplacement de la maison, ni la beauté du véhicule, ni les vêtements des enfants, ni la majesté des fêtes, ni le pouvoir d’en imposer aux autres, ni l’accès priviliégié à la nature moins polluée ? Bref qui ne comporteraient pas un prix rare mais  plus ou moins accessible ?

Et s’il s’agit d’empêcher autoritairement la reconstitution de critères de distinction, la dictature de la classe libératrice ne se transformerait-elle pas automatiquement en dictature contre chacun, accusé immédiatement de vouloir être « plus qu’il n’est » ?

Enfin, trois éléments au moins semblent manquer au raisonnement transposant les traits du « communisme primitif » dans un communisme du futur :

-En premier lieu, intervient la taille de la société qui, dans le premier cas confond pratiquement Familier et Sociétal, et du même coup pose le corps lui-même (et ses parures) en principal outil du prestige, la richesse se comptant éventuellement en épouses (en époux) ou en enfants, éventuellement en objets sacralisés, et certainement pas en numéraires reflétant pour une société mondiale une multitude d’usages rendus eux-mêmes totalement abstraits. Autrement dit, la société massive du futur ne peut pas faire circuler d’autres signes de l’action valeureuse que ceux de l’abstraction comptable.

-En second lieu, une unique humanité sans extériorité organisée autour d’une unique économie ne saurait tolérer ni la croissance excessive de la population, ni l’épuisement des ressources (alors qu’une petite société peut se déplacer ailleurs) : en conséquence elle ne peut pratiquer la seule « administration des choses », car les êtres humains eux-mêmes demeurent les causes principales d’un emportement fatal.

-En troisième lieu, rien ne saurait s’opposer au « détricotage » des barrières, coquilles, murailles, étages, segmentations, fractionnements et autres par le système-monde, tout simplement parce qu’aucun principe n’aura assez de force de légitimation pour s’y opposer., et que la souffrance humaine n’a jamais réussi à contrarier des mouvements globaux, même si elle peut susciter ici ou là des révoltes. Dans ce cas de figure la violence n’est pas accoucheuse de l’Histoire, mais broyeuse de toute opposition.

Une société mondiale, même parfaitement égalitaire et soustrait aux intérêts de classes, ne peut donc être qu’un écrasement de soi par soi et sur soi, et absolument pas une libération de l’homme par l’homme.

La transposition dans le futur d’une unique société de l’idéal communiste imputé aux sociétés primitives de quelques centaines de personnes est donc *tout simplement absurde* et découle d’un sentimentalisme « néo-rousseauiste » bien plus infantile que celui qui persiste à imputer des sentiments (telle l’avidité) aux agents individuels du capitalisme.

Il ne nous semble au contraire pas du tout pusillanime de proposer de réfléchir au maintien d’une pluralité humaine dont la garantie collective serait la symétrie entre façons d’être –majoritaires ou minoritaires-, elles-mêmes naturellement rattachées aux différentes dimensions de l’acte humain. Cette pluralité serait en effet nécessairement associée à une souveraineté, puisque, pour que chacun soit également assuré de son existence, *il ne faut pas qu’une instance supérieure puisse ériger son arbitrage en loi.* Or seule la conversation correspond à cette définition d’un ordre *sans arbitrage extérieur ou intérieur*[[434]](#footnote-434), et c’est aux « Conversants » d’en définir les procédures *en se parlant*, et certainement pas à une espèce de grammairiens de la politique d’en déterminer les règles *a priori*.[[435]](#footnote-435)

Nous serions heureux si le lecteur nous concédait que l’un des objectifs les plus importants de nos générations était de parvenir ainsi à une théorie de la « conversation générale » comme seul contenu substantiel de la « démocratie » à savoir d’une reconnaissance de la structure conversationnelle à des niveaux globaux, là-même où elle apparaît spontanément comme aire de conflits insolubles, terrain d’antagonismes irréductibles, et même guerre de civilisations.

Car si l’on peut envisager que la conflictualité entre civilisations se transforme un jour en conversation de passions, suffisamment détachées de bases ethno-territoriales ou religieuses pour s’adoucir et de se fluidifier dans le débat, (anticipation qui constitue l’espoir soutenant ce travail), ce ne sera pas en soumettant la conflictualité (l’agonicité) consubstantielle de la culture humaine à un quelconque idéal d’unité de l’espèce comme « peuple humain » à la surface de la planète.

En réalité, nous proposons d’observer et d’admettre comme réel que l’unité *minimale et utile* se produit d’elle-même sans qu’il soit besoin de la surmonter et de la coiffer à l’aide d’une superstructure, d’une tour de surveillance benthamienne, ou d’un mécanisme d’ajustement automatique, fétiche le plus fréquent dans l’histoire humaine, dont la marchandise n’est que l’effigie la plus actuelle. Nous proposons d’observer que la *non-entente* résultant du choix irréductible entre une passion antagonique et une autre n’est que la manifestation de la diffraction inhérente à l’acte humain, et que celle-ci, inversement, dévoile instantanément sa source : la participation des chaque être humain à cet acte.

Nous pouvons maintenant opérer un retour au recouvrement annoncé en titre de ce chapitre entre *la métaphore, la logique, la conversation et la confrontation passionnelle.*

Ce recouvrement est proposé pour indiquer l’extraordinaire capacité de divisibilité[[436]](#footnote-436) et de « fractalité »[[437]](#footnote-437) de l’acte humain, de cet acte que nous réalisons constamment en nous adressant à autrui, un autrui représentant non pas toujours la singularité d’une totalité, mais plusieurs « totalités partielles » possibles en même temps, et en attendant de lui autant de réponses.

Par exemple, nous n’attendrons pas d’autrui qu’il soit seulement un citoyen du monde, un professionnel, un membre de la communauté locale, un parent d’enfant, un croyant, etc., ni tout cela ensemble ou distribué par les autorités, mais bien plutôt qu’il s’avance en personne vers nous en affichant synthétiquement l’une ou l’autre de ces vocations, et en nous obligeant à nous y confronter et à lui opposer ce à quoi nous nous dédions également en personne *de manière nécessairement préférentielle.*

Quant à elle, la « Fractalité » dans la Pluralité signifie que chaque façon de vivre la métaphore *implique en elle-même toutes les autres* *en position mineure,* tout en étant résolument spécifique.

Par exemple, une « bonne régulation » ne peut traiter les relations entre les gens par la *seule* mécanisation formelle de leurs « rapports ». Elle ne saurait devenir automatique[[438]](#footnote-438) et doit préserver la part de l’élan identitaire qui sous-tend la participation, mais aussi respecter le caractère irréductible à la norme des intérêts « collectifs » et des affects dans le monde convivial. De même, pour les trois autres dimensions : que signifierait une expressivité culturelle qui ne comporterait pas certaines règles du jeu, certaines conventions de modes de représentation ? Que serait un Familier qui ne se poserait jamais la question de sa position par rapport au Tout sociétal ? Etc.

Autrement dit, nous pouvons nous ouvrir à l’autre à partir de n’importe quelle position dans le « système » qui contient ses antagoniques. Ceci, bien que, lorsque nous-nous situons dans un registre face aux autres, ils se combattent réellement.

Par exemple, s’occuper de ses enfants ici et maintenant peut très bien s’avérer contradictoire avec une obsession des « placements de père de famille », comme l’a observé Paul Jorion. De même, la passion de l’art pour l’art peut exiger de se tenir résolument à l’écart de tout dispositif public et privé de gestion des artistes. Inversement, la passion de la politique globale doit reconnaître, surtout quand elle se met à disposer d’instruments surpuissants de mobilisation et d’orientation des « liquidités », qu’elle est contradictoire avec la passion chrématistique. Ce qui n’est pas facile, car elle doit alors s’opposer avec des envies populaires de crédit, tout comme elle s’opposerait à des envies de se droguer.

Pour ce qui concerne la « divisibilité » interne de ces positions (comme le Familier, l’Art, la Politique de la cité, etc.), elle signifie que non seulement chacune de ces dimensions s’oppose aux autres dans un carré des dimensions culturelles (ou un schéma symétrique plus complexe), mais encore que chacune d’elle se divise à l’intérieur d’elle-même en sous-dimensions déterminées : le Familier inclut ainsi une sous-dimension de l’intimité, et une sous-dimension de la communauté ; la Culture se divise en domaine d’expression singulière et en communions collectives, etc.

Le caractère divisible de la Pluralité s’impose en un autre sens, tout aussi important : entre les dimensions déjà dégagées, émergent constamment de *nouvelles* possibilités d’actions spécifiques, qui prétendent elles-mêmes à un statut et à un territoire propres. Mais sur ce point, il ne s’agit pas ici d’imaginer un monde où les 226 nations actuelles seraient gommées et remplacées par « quatre » principes, huit ou seize. Ce serait absurde.

Ce qui est simplement avancé, c’est que, parallèlement aux traditions territoriales et leurs constructions sociales empiriques complexes dites nationales, nous pouvons commencer à réfléchir à un fondement de la légitimité des actes humains qui se forme d’emblée sur des « symétries », c’est-à-dire sur le respect de la valeur strictement équipotente de plusieurs façons de vivre différentes ou contradictoires. Que ces dernières soient nécessairement d’abord deux (opposition principale), puis quatre (médiations) à un certain degré de généralité, ne les limitent pas en nombre. Mais leur multiplication s’effectue toujours dans la symétrie, ce que nous appelons le côté « divisible» de la Pluralité.

Un exemple peut être éclairant en attendant mieux : si l’on considère qu’il existe un point de rencontre entre le Familier et le Culturel, ce point peut prétendre en lui-même désigner un principe spécifique. Si nous cherchons, pour le reconnaître, à le nommer, nous allons rapidement nous apercevoir qu’il ne peut être que la « Singularité ». Pour une raison simple : c’est toujours dans une personne physique singulière que se signale (ou qu’est recherchée) l’expression culturelle, avant qu’elle ne devienne (en remontant vers le sociétal) le fait de quelques-uns, puis de groupes et de grandes masses. Or la Singularité est aussi la réalité de base du Familier : sans individu pas d’intimité, elle-même base du collectif.

Le Singulier constitue donc bien une *rencontre* entre deux dimensions, mais il fonde aussi bien un nouveau départ de dimension spécifique. Il revient dès-lors à la Culture comme au Familier de respecter ce rejeton commun, comme ils se respectent l’un l’autre comme dimensions.

Mais ce n’est pas tout : si le cœur d’une dimension, se situe à égale distance de ses extrémités, pourquoi ne pas admettre qu’il possède aussi une consistance spéciale et peut à son tour la déployer en volume ?

Par exemple, à « égale distance » du Singulier et du groupe constituant la formation la plus nombreuse (et donc la plus structurée) du Familier, ne peut-on pas voir émerger quelque chose comme un Familier intermédiaire, *le Voisinage,* dont la consistance devrait être respectée tant par la Singularité que par l'Intimité ou la Collectivité ?[[439]](#footnote-439)

Et sur l’autre horizon fondamental, celui du Sociétal, ne peut-on justement définir son « mitan » comme une façon d’être qui ne se laisse rejoindre ni par la religiosité, ni par le pur calcul, position moyenne qui aurait précisément affaire à la « Conversation  stratégique» comme à son être propre ? En tout cas, l’on voit bien que de proche en proche, on peut déterminer l'originalité de chaque position voisine d’une autre, rejoignant ainsi la grande diversité des possibilités du positionnement humain.

La grande différence de cette multiplication avec le système mercantile des désirs, c’est que la reconnaissance des possibles réellement pris en compte s’effectue politiquement et non monétairement. Potentiellement, la division des besoins est infinie, mais politiquement, le collège des êtres humains s’entend « raisonnablement » pour mettre en scène un champ suffisamment diversifié pour que la plupart des possibilités concrètes s'y trouvent logées à l’aise et surtout reconnues sans régression à l’infini.

S’agissant des quatre pôles principaux de légitimité que nous avons commencé à distinguer (Règle, Culture, Familier, Sociétal), nous pouvons établir que, même rouverts par leur Fractalité intérieure, ils maintiennent néanmoins de fortes positions dans un ensemble plus segmenté, qui donnent sens à toute conversation aussi bien extérieure (avec les autres polarités) qu’intérieure :

-Ainsi l’univers sociétal est-il celui où se représente la conversation proprement dite comme globalité, lieu de rencontres « au sommet », concentrant tout l'enjeu des antagonismes.

-De son côté, le monde de la Règle est celui où chacun s’active surtout à travailler, élaborer, préciser, construire et régulariser les dispositifs symboliques conventionnels à partir du matériau brut des échanges vivants (sans lequel il meurt).

-La Culture (au sens étroit) est occupée à l’évocation cherchant à soulever le sentiment, à susciter et orienter la passion par la métaphore, à catalyser le processus de l’Imago, à engager son sujet (jusqu'à la mort éventuellement) comme l’enjeu même de la conversation, comme ce qui maintient son « sens ».

-Quant au Familier, s’il s’origine dans la passion de lui-même dès que les sujets lui sont arrachés par la médiation culturelle - cet exil sentimental -, il fonctionne *en soi* du côté d’une sorte de connaturalité acquise, assez bien traduite dans l’idée de « vie quotidienne ». Il est pratique continuelle de l’affect, au sens où nous ne pouvons choisir de nous écarter des nôtres sans souffrance. On pourrait schématiser cette différenciation, amorce de pluralité, dans le schéma suivant.

Sociétal =

conversation

Culture =

Métaphore = sens

Règle =

symbolique

Familier =

source de l’affect passionnel

Figure 4. Correspondances entre pôles de légitimité et contenu d'activités principales

Pour que cette schématisation soit consistante, il faut bien préciser que les contenus attribués à chaque polarité le sont en des sens spécifiques qui, ensuite, débordent et recouvrent tout le champ, et s’y recroisent en vertu de leur Fractalité.

Par exemple, la « conversation » va désigner finalement tout le champ culturel, et va ainsi nous permettre d’en parler comme du trait principal de la civilisation. *Mais en un sens plus restreint*, la conversation « naît » surtout concrètement du problème posé par le Sociétal au Familier, car il faut bien convenir que le Familier le plus intime, commence et finit par ne pas parler (le Sociétal n’étant, par contraste, que flux de paroles et de textes –ce qu’a bien vu Pierre Legendre-)[[440]](#footnote-440).

Le Sociétal est aussi le lieu où la Conversation se trouve à la fois la plus attendue et la plus menacée. C’est en ce sens que l’on peut soutenir que le Sociétal, comme polarité « civilisée », et non comme passion tendant à soi-même, recueille la responsabilité de *faire tenir* la Conversation.

Autre exemple : la « Passion » désigne l’attachement auquel les personnes sont portées à l’égard de n’importe laquelle des polarités, parce que ces personnes grandissent et se construisent préférentiellement (c’est un fait) en forte affinité psychique avec l’une d’entre elles. Ainsi peut-on parler de passion de la règle, ou de passion de l’art, ou encore de passion du pouvoir.

*Néanmoins,* la source de la passion est bien toujours la manière dont le Familier comme substance immédiate de la vie se manifeste comme résistance affective aux autres dimensions légitimes de l’action humaine. C’est pourquoi, nous pouvons admettre que la Passion au sens étroit, natif, *désigne d’abord l’aire familière elle-même,* avant de venir colorer, par transfert et diffusion, l’ensemble du champ culturel. C’est ce qui peut permettre à la psychanalyse de tenter une « clinique du pouvoir ».

Munis de ces *vade-mecum* et bardés de précautions, nous pouvons maintenant engager notre voyage au cœur des « patries » correspondant à chacune des dimensions ainsi suggérées comme constitutives de la conversation humaine.

## 2. Qu’est-ce que le Sociétal ?

Les signifiants principaux « Familier » et « Sociétal » *s’opposant frontalement à l’intérieur de toute relation* sociale (c’est-à-dire du « Social » sans détermination précise) le Sociétal n’est donc en première lecture que ce qui n’est pas Familier, et le Familier, ce qui résiste au Sociétal !

Pour le dire de façon plus évocatrice : le Familier, qui règne plutôt dans le proche et l’actuel, n’a guère recours à la déduction et peu à l’imagination, car il n’anticipe guère le lointain et le long terme[[441]](#footnote-441).

Le Sociétal, en revanche, doit imaginer et surtout calculer ce qu’il ne peut imaginer. Il s’appuie, pour prévoir et agir à distance, sur des formes de mise en scène et de communication qui doivent suppléer à l’absence de stimulation ou d’interactivité directes.

La confrontation entre « vie privée » et « vie de travail » renvoie à un certain tracé officiel de cette immémoriale –et changeante- opposition. Mais les termes usités sont déjà biaisés, puisque la propriété privée des moyens de production fait travailler des centaines de millions d’êtres humains, qui peuvent touts être « lock-outés », à la manière dont un étranger peut être chassé de chez soi. Dès lors, le Familier des uns (les patrons) peut être le Sociétal des autres (les masses exploitées).

Pourtant, amitiés de travail et de famille se recoupent souvent. Est-ce le Sociétal qui s’immisce alors dans le Familier ou l’inverse ? Peu importe, après tout : si la frontière est (a toujours été), mobile et poreuse, chacun sait qu’elle se précise et se consolide à mesure qu’on s’élève dans les échelles d’espace et de temps. En menaçant le Familier sur de vastes échelles, ce ne sont pas seulement les familles riches qui pâtissent, mais les familles pauvres qui perdent tout espoir de faire généalogie. En « privatisant » tout, la politique du Riche risque de se retourner contre les intérêts collectifs de sa propre descendance, et saper les bases de sa prétention au pouvoir, etc. Bref, la guerre entre Familier et Sociétal, menée de gauche et de droite, au nom de la liberté ou de la justice sociale, se heurte progressivement à l’impossibilité de nier en fin de compte la consistance de l’autre. Le caractère irréductible de l’antagonisme réapparait tôt ou tard, la seule possibilité pour nous d’y prélever un semblant de maîtrise individuelle n’étant pas de nous y opposer frontalement (ce qu’on nomme la folie), mais de nous y couler en y serpentant, quitte à oser quelques coups de nageoires judicieux.

Clarifions d’emblée ceci : le Sociétal n’est pas, en soi, « la bête à abattre », le terrifiant Lustucru. Comme me l’affirmait peut-être un peu témérairement l’anthropologue Mary Douglas : « il ne faut pas avoir peur de la grosse bête du Social » (peut-être était-ce en réponse lointaine à la fameuse affirmation de Margaret Thatcher selon laquelle « la société n’existe pas »…) Et, de fait, pourquoi avoir peur *a priori* d’une dimension irréductible de l’humain, désignant simplement la limite extérieure des rencontres et des alliances possibles, là où le Familier ne peut plus exister confortablement – mais dont il dépend pour son confort - , un peu la stratosphère des échanges humains ? Pourquoi dénigrer un aspect absolument matériel d’une réalité humaine qui, pour comporter un  « cœur », comporte aussi nécessairement un horizon, une surface ?

A ce propos, ne confondons pas l’opposition Sociétal /Familier avec la séparation/connivence aristotélicienne entre Politique (de la cité) et « Oikos », la première étant le lieu de l’égalité entre participants libres, et le second, le domaine de la hiérarchie absolue sous *l’Oikodespotas* ou le *Dominus.* Ce découpage historique a très longtemps servi de ligne de démarcation symbolique et réelle valant pour la frontière entre Société et Famille, mais il empêchait de voir à quel point la famille –constamment imaginée à partir des clichés homériques- était déjà un produit du sociétal (ce qui est pourtant patent avec la réforme de Clisthène « réinventant » les familles officielles dans la définition même de la ville.)

De plus, la domination intégrale (et dans toute l’Histoire humaine) du Sociétal sur le Familier n’est pas du tout équivalente à la domination d’un pouvoir particulier dans un ordre politique donné (comme celui du tyran, ou encore celui du *Primus inter pares*, ou enfin celui du détenteur de la fonction d’auteur par rapport à celle du réalisateur). Ce dont il s’agit, c’est seulement du fait que le monde exclusivement humain produit autour de chaque entité de vie relativement autonome un contexte qui finit par la transformer profondément, l’inverse demeurant en général, beaucoup moins vrai.

En tant que réalité résistante, le Sociétal n’est en effet rien d’autre que ce qui réside « autour » du Familier, aussi loin que la possibilité de rencontre s’avère imaginable, ou même pensable. Il désigne en ce sens un champ aléatoire de construction des institutions, plus que l’institution elle-même qui, sitôt qu’on la considère stabilisée et achevée, peut retomber vers le Familier, et parfois même se déposer dans ses strates supérieures. Ainsi de certaines entreprises ou de certains Etats qui ressemblent effectivement plus à de vieilles familles qu’à des machines abstraites lancées à l’assaut des confins.

Il n’y a pas cependant pas de réversibilité des positions entre le Sociétal et le Familier, car le premier tend toujours à l’extension globale, où il trouve son « être », tandis que le Familier, voué à demeurer sur ses « terres » locales, petites, ou sur ses menus réseaux, ne peut que *se dégrader en Sociétal lorsque ses propres affaires tendent à dominer l’ensemble*. Il s’agira alors d’un Sociétal régulé par les vendettas ou les pactes interfamiliaux, les gouvernements tribaux, par exemple, ou par le népotisme postmoderne entre tel analyste financier et son cousin directeur d’une banque d’investissement... mais d’un Sociétal tout de même.

Nous sommes donc idéalement confrontés, face à la dynamique de la situation anthropologique, à deux états opposés possibles et deux seulement : un état d’équilibre, où le Sociétal se trouve largement contrebalancé par une certaine puissance propre du Familier, et un état de déséquilibre, où le Sociétal domine abusivement et risque de se détruire en détruisant le Familier.

Il n’existe pas d’envers à cette situation, pas d’état où le Familier dominerait seul abusivement, car il s’agit alors soit d’un éclatement de cette société en de microsociétés, soit d’une prise de pouvoir du Sociétal au moyen d’une hallucination du Familier[[442]](#footnote-442).

Il n’existe pas non plus d’état stable dans lequel le Familier serait durablement détruit dans un Sociétal pur, car celui-ci n’existe que comme dépassement du Familier et se dissout sans lui. Le Sociétal, pour le répéter, n’est pas une chose, une substance qui reposerait en elle-même, mais un *mouvement militant* visant en permanence à organiser et réaliser une idée de l’ensemble de nos liens, le principal risque de cette activité étant de prétendre produire ensemble une Imago du « moi en collectif ». C’est en effet le privilège de la métaphore imaginante que de pouvoir réveiller le Familier au cœur même de l’évocation du Sociétal. Ainsi des affirmations nationalistes ordinaires selon lesquelles le pays est « notre terre mère », ou encore notre « patrie », ou que la communauté des croyants est –nous l’avons déjà vu- une « Oumma », un principe maternant implicite (d’Ummi, mère en arabe). Dans ce cas, la composante « Familier » du Sociétal contribue à rigidifier la conversation, à la guinder ou à la dissoudre dans ce que Freud a appelé « le lien de masse », ou Hannah Arendt, « le totalitarisme ».

Pour autant, il s’agit d’une caricature du Familier, d’une précipitation de la Conversation dans la Règle, mais aussi de la Règle dans le Dogme, forme religieuse de la Culture.

C’est ici que le Sociétal devient d’ailleurs problématique et participe d’un drame historique. En effet, il est très difficile, chez l’Humain, d’échapper à la fascination attractive de l’Image collective. La raison de cette difficulté est à la fois naturelle, culturelle et empirique. Nous avons suggéré dans un autre travail[[443]](#footnote-443) que la fonction de l’Imago est, chez beaucoup d’espèces vivantes, nécessaire pour assurer des attachements primaires des Petits à l’adulte nourricier et enseignant, et aux individus de la même fratrie. Sa puissance est équivalente aux pulsions sexuelles, et elle est parfois complémentaire pour assurer l’endogamie, lorsque celle-ci est requise. Mais elle s’y oppose en partie, parce qu’elle peut se satisfaire d’une attraction scopique, d’une fascination par l’image ou l’idée, laquelle, telle dans le mythe de Narcisse (ou celui des moutons de Panurge !), peut inciter à s’y fondre et à y mourir.

Chez les autres animaux, des Imagos différentes peuvent se succéder pour faire place à d’autres fonctions de lien chez l’adulte. Spécialisées par facettes (l’imago du compagnon, du partenaire sexuel, de la mère, etc.), elles peuvent aussi s’atténuer pour laisser place à des pratiques et des habitudes, laissant du jeu possible pour l’acquisition et l’improvisation. Mais pour l’Homme, l’Imago connaît une destinée étrange : elle est comme condensée, retenue et déplacée dans le système symbolique. Et parce qu’elle est capturée par « les mots », elle ne dépérit pas chez l’adulte, mais se déplace toujours *d’un impossible à l’autre.*

Le mot, en effet, est un puissant attracteur imaginaire (il résume, condense, interrompt, indexe et rappelle l’image plus réelle que le réel), mais c’est aussi un inévitable « décepteur » : il déçoit parce que ce n’est « jamais çà », et nous entraîne dans la course sans fin du désir, mais aussi dans celle du doute.

Prenons un exemple : dans la société humaine, il existe de nouvelles imagos créées par les fonctions professionnelles et leurs langages. Ainsi l’imago du corps physio-pathologique décrit et nommé par le médecin n’a-t-elle rien à voir avec l’imago du corps de l’amant (et heureusement !). L’imago de l’homme « client » n’est pas la même que celle de l’homme  « ami de la famille », etc.

A première vue, rien de bien différent de ce qui arrive à la cane lorsqu’elle « reconnaît » un caneton à sa voix, mais ne le reconnaît plus aux motifs de son plumage. En même temps, cette poussée des imagos artificielles, multipliées par les facettes d’une vie civilisée, aboutit à certaines difficultés, à un malaise. On commence à halluciner que, derrière ces différents «masques » (*personae*, dans le théâtre romain antique), il existerait une unique personne, au fond insaisissable en soi, puisque sans imago disponible et socialement construite. En un sens, la fixation des différentes facettes de l’imagerie sociale par les mots, crée un mystérieux appel à un « moi » qui ne serait dans aucune d’entre elle ; qui se serait en quelque sorte, perdu, et devrait être retrouvé comme le plus précieux des trésors (l’âme platonicienne).

Ainsi, entraînée dans le « défilé du symbolique », l’Imago dépasse et transforme ses fonctions premières -  déclencher tel ou tel comportement précis face à l’autre, ou aux autres en tant qu’ils sont ensemble notre fratrie – mais seulement pour les réinventer de façon fantomatique, là où les idées s’associent.

Or l’association hallucinatoire de variantes non définies de l’Imago, mais restant suspendues dans l’esprit comme « restes » de ce qui n’est pas décrit précisément par les systèmes symboliques, possède un mouvement propre : elle conduit l’Imago à la fois vers la globalité et la singularité. Elle produit l’imaginaire d’un « Soi » perdu, à la fois du côté de sa capacité à tout comprendre, à devenir affine avec le monde lui-même en ne dépendant d’aucun monde spécialisé, et à la fois du côté de sa spécificité absolue, singulière, coïncidant avec son être même.

Observons alors que le Sociétal occupe une place particulière par rapport à cet imaginaire en marche *: il représente le domaine de la globalité.* Il est cela même qui reprend l’ancienne fonction de la fratrie comme principe de solidarité sans faille des primates. Le Sociétal est précisément le domaine des mouvements où chacun tend avec les autres à fixer une image commune reflétant *la fratrie la plus globale*, celle qui s’arrête à la présence hostile et irréductible de l’ennemi.

*L’au-delà* du Sociétal comme Imago de la totalité sociale est donc toujours la guerre (ou la paix armée), en ce sens qu’il ne s’unit en lui-même *que par opposition imaginaire à ce qui ne peut être réuni à soi.* En même temps, l’univers propre du Sociétal est toujours aussi le pacte, la paix, le parlement, la palabre, dans la mesure où la fascination même de l’Imago nous pousse à *vouloir participer à un groupe toujours plus vaste, plus puissant, plus uni[[444]](#footnote-444)*. La guerre n’est qu’un pis-aller, ou encore une caractéristique inévitable de la rencontre entre des entités  imaginaires déjà bien trop construites pour être réformées en vue d’accepter et d’intégrer l’étranger.

C’est sans doute cette tendance à produire un lien global de masse et unitaire qui est génialement annoncée par Julien Benda en 1927, alors même que font rage les passions nationalistes les plus antagoniques : «Cet impérialisme de l’espèce est bien, au fond, ce que prêchent les grands recteurs de la conscience moderne ; c’est l’homme, ce n’est pas la nation ou la classe, que Nietzsche, Sorel, Bergson exaltent dans son génie à se rendre maître de la terre ; c’est l’humanité, et non telle fraction d’elle, qu’Auguste Comte invite à s’enfoncer dans la conscience de soi et à se prendre enfin pour objet de religion. On peut penser parfois qu’un tel mouvement s’affirmera de plus en plus et que c’est par cette voie que s’éteindront les guerres interhumaines ; on arrivera ainsi à une « fraternité universelle » mais qui, loin d’être l’abolition de l’esprit de nation avec ses appétits et ses orgueils, en sera au contraire la forme suprême, la nation s’appelant l’Homme et l’ennemi s’appelant Dieu. Et dès lors, unifiée par une immense armée ne connaissant plus que des héroïsmes, des disciplines, des inventions, flétrissant toute activité libre et désintéressée, bien revenue de placer le bien au delà du monde réel, et n’ayant plus pour dieu qu’elle-même et ses vouloirs, l’humanité atteindra à de grandes choses, je veux dire, à une matière vraiment grandiose sur la matière qui l’environne, à une conscience vraiment joyeuse de sa puissance et de sa grandeur. Et l’Histoire sourira de penser que Socrate et Jésus-Christ sont morts pour cette espèce. » [[445]](#footnote-445)

Mais, dans la mesure même où le Sociétal est le monde de la construction des consistances imaginaires, de tout ce qui peut alimenter notre croyance et notre pratique réelle d’une intégration de chacun dans le grand tout organique (le lien de masse selon Freud), dans cette mesure même, *il fabrique constamment de l’étranger au delà de sa surface extérieure.*

Nous pouvons être tranquilles sur ce point : tant qu’il y aura du Sociétal, il y aura de l’étranger, de l’ennemi, de l’inassimilable (toujours imaginaire, toujours temporaire, mais de manière toujours renouvelée). La raison en est simple : l’Imago est en elle-même un travail constant et acharné d’adéquation du réel à l’imaginaire. Mais le réel résiste à l’imaginaire d’autant plus que celui-ci ne peut « consister » que par les voies du symbolique, c’est-à-dire de la machine qui rend les significations logiques, articulables, mémorisables, stabilisables, répétables.

Or, cette machine laisse d’autant plus échapper le Réel qu’elle prétend l’asservir : nous en faisons tous les jours l’expérience avec le Virtuel créé par la machine informatique et qui doit répondre aux erreurs du modèle précédemment utilisé par toujours plus de complexité et de « poids » en termes de mémoire immobilisée, et de dépense thermique associée à la vitesse opératoire. Il faut donc que des *« updates »* courent de plus en plus vite et de plus en plus « profond » (le mythe du « nano » venant prolonger celui de l’électronique), pour capturer des apparences qui se dissolvent, elles aussi, à la vitesse du rêve. Malgré cette accélération, le but final est toujours manqué, car à nouveau se présente l’imperfection qui a échappé à la tentative la plus perfectionnée de gommage systématique.

En soi, le caractère infini de la course à la fermeture du monde dans une Imago, la représentation réitérée de ce qui échappe, ce qui est extérieur, ce qui est à conquérir, n’est pas nécessairement le mal absolu. Le seul problème, - qui justifie amplement la présente tentative - est que lorsque les limites de la planète sont matériellement atteintes par « le système », et que tout habitant de la Terre est censé entrer dans un modèle de contrat prévu par le droit mondial régissant la *global economy*, et vérifié par une machine mondiale - l’ennemi (l’anomalie qui ne se laisse pas ramener au modèle) ne peut plus être trouvé à l’extérieur. Il devient donc naturellement « ennemi intérieur », et nous en sommes tous des exemplaires potentiels, dès lors qu’en nous continuent d’exister des phénomènes sauvages, ou simplement familiers, irréductibles à l’Imago incontournable, évidente, de « l’humanité » que nous chérissons tous.

La question cruciale qui nous est posée *est donc en partie nouvelle* : que se passe-t-il lorsque le mécanisme pulsionnel, voire instinctuel, de l’Imago – encore relativement fonctionnel tant qu’il existe de l’ennemi plausible ou réel - continue de nous pousser en son absence à produire une Société unique, englobante et parfaite, capable de refabriquer son propre monde ? Ne nous destinons-nous pas tous à y devenir vraiment des Frères ou des Sœurs (voire potentiellement des « Froeurs »[[446]](#footnote-446)) c’est-à-dire de parfaits semblables asexués, et pourquoi pas clonés, du moment que « les marchés » auront estimé que cette méthode est de loin la plus rentable pour reproduire cette totalité organique ?

Même sans aller jusque là, observons comment le seul fait que le Système ait décidé de répartir les ressources différemment à la surface de « son » globe nous a instantanément transformés en êtres potentiellement « asociaux » et hostiles : car qu’est la Dette mondiale accumulée sinon un simple chagment d’étiquette apposée sur notre statut ? Lorsque le Sociétal-monde ne nous contrôlait pas encore totalement, il acceptait de considérer nos revenus comme légitimes propriétés. Nous pouvions donc les dépenser, par exemple pour entretenir le patrimoine bâti, recrépir nos maisons et nos monuments, réparer nos routes, entretenir notre santé. Mais, depuis que le système est roi de tous les contrats –notamment par la passation des pouvoirs à la finance mondialisée- , chacune de ces dépenses « normales » est devenue une dette. Il a suffi que, d’une main, il déplace ailleurs les emplois (sources uniques de revenus « réels » et non spéculatifs), tandis que, de l’autre, il nous propose de remplacer le rvenu perdu par un crédit, pour que tout ce que nous plaçons dans l’entretien de nos existences (en dehors de toute débauche réservée à de minuscules élites), nous soit désormais compté comme dû à la puissance du Tracassin universel . Du même coup, notre statut a changé : nous sommes tous devenus des débiteurs en instance d’insolvabilité, et le titre de « voleurs » nous menace, ne serait-ce que si nous rêvons de ne plus rembourser. Exemple exorbitant mais bien réel de la facilité du basculement entre le « citoyen du monde », et « l’ennemi intérieur ».

La réaction la plus évidente  semblerait être : «  si cela est vrai, une telle perspective est folle ! Il faut donc déclarer la guerre au Sociétal, comme destinée monstrueuse d’un instinct maintenu hors contexte ! » Nous remarquons alors que cette position, pour légitime qu’elle soit, est immédiatement paradoxale puisqu’elle alimente directement la quête de « l’ennemi intérieur » sur laquelle le Sociétal-Fou se déploie et s’entretient désormais. Nous demeurons si captifs de l’Imago sociétal-mondialitaire que nous sommes en général, et malgré notre frustration et notre colère, incapables d’affirmer que le voleur n’est pas nous-mêmes (continuant simplement à vivre et à travailler), mais l’instance globale qui nous a fait glisser du statut de légitimes propriétaires de nos revenus à celui de détenteurs de massifs crédits à rembourser rubis sur l’ongle sous peine de déchéance !

Cet effet de fascination qui nous saisit intimement et nous culpabilise en profondeur incite à nous rappeler que l’Imago, *bien qu’elle finisse par utiliser le Sociétal comme son lieu de réalisation collective ultime, idéalité par excellence, possède une charge affective et morale dont l’énergie s’origine ailleurs. Elle demeure au fond une production naturelle spécifique du Familier, dont* elle a été l’une des fonctions ancestrales, voire originelles.

La maison, le lieu, bref, le *topos* propre du Sociétal comme surface de contact avec l’extérieur *n’est donc pas l’Imago* où il tend pourtant à se fasciner comme super-groupe identitaire, mais qui, paradoxalement lui vient de l’imaginaire du Familier.

Mais alors quel serait le *topos* spécifique du Sociétal ?

Il n’est rien d’autre que la rencontre, la mise en contact organisée de façons lointaines et mutuellement étrangères de construire la métaphore, de confronter *les* Imagos. C’est-à-dire… *la conversation.* C’est seulement cette dernière qui peut sortir une société entière figée par les effets mortifères de l’Imago, notamment celui de la sacralisation de la Dette.

### La conversation comme contenu du Sociétal

Dans le domaine sociétal, les individus ne se connaissent pas nécessairement et ne peuvent donc se reconnaître immédiatement pour amicaux ou hostiles. Il existe dès lors deux lignes de reconnaissance mutuelle : par les objets et par les personnes.

L’objet apporté et échangé témoigne de nombreux aspects du statut des gens qui se rencontrent hors du Familier, mais il peut rester ambigu. La palabre doit y suppléer, qui permet de multiplier les « assurances » réciproques.

La conversation, essence du fait culturel, s’impose à partir de la contrainte extérieure, qui n’est plus tant contrainte matérielle (les bêtes sauvages, les volcans, l’océan infranchissable, la pénurie de fruits, etc.) que celle qui provient, en cercles concentriques de plus en plus larges, de « proches » étrangers, des semblables hostiles ou exigeants, des congénères situés dans des « rapports » à nous-mêmes qui sont appauvris et formels et plus du tout conviviaux.

De même, la conversation qui est d’abord « parlement » s’oppose à la passion parce qu’elle la limite par une sorte de forçage sur soi pour *entendre* l’argument de l’étranger ou de l’ennemi. C’est elle qui oblige à considérer que sa passion (son monde familier) n’est pas la seule sur terre, et que celle de l’autre peut ne pas du tout lui ressembler.

Ritualisée, enregistrée, répertoriée, la conversation crée de l’événement et de l’objet. Elle devient un nouveau pacte, au risque, au fil du temps, de se figer à nouveau en norme indiscutable.

Dans les temps anciens, dans la société des villages, la conversation se signait par un échange d’otages, lesquels la continuaient activement hors de rencontres officielles : ils étaient toujours un peu des ambassadeurs.

Dans un monde plus institutionnalisé, la rencontre de personnes en fonction demeure indispensable, au-delà de tous les automatismes. Elle a toujours pour objet important d’opérer entre elles la « magie » de la métaphore, de la comparaison entre le Familier et l’Inconnu. Même les conseils d’administration les plus « froids » accomplissent constamment des rituels où le Familier est évoqué comme source et foyer de l’activité commune. C’est à travers cette métaphore rassurante que l’on invente ensemble les processus d’intelligence, de représentation, de formalisation et de routinisation des échanges qui permettent de faire tenir l’institution sur le long terme, en dehors des rencontres.

Une partie importante des échanges symboliques -officiels ou non- dans la grande institution vise à « marteler » (même sous des apparences fonctionnelles ou utilitaires) que la métaphore Familier-Sociétal est réellement assumée par les personnes publiques. Ceci à tous les niveaux, et bien sûr au plus élevé, celui où le « PDG », ou le «Ministre » incarnent dans leur personne l’articulation de ces pratiques sur une scène exemplaire pour tous les participants.

L’Institution comme organisme sociétal par excellence, réunit constamment un aspect charismatique et religieux, un aspect conversationnel (où la métaphore est exercée en commun) et un aspect de codification et d’automatisation qui lui permet de fonctionner efficacement sans devenir du Familier. Elle tend à occuper dans notre schéma tout le côté supérieur du carré logique (voir figure précédente). Mais, dans la mesure où elle reste vivante et doit s’étendre à des frontières encore inconnues, elle est tout de même centrée par la conversation, qui permet seule de mettre en rapport  des gens très différents, et qui, une heure auparavant, ne se connaissaient « ni des lèvres ni des dents ».

Aussi procéduralisée soit-elle, cette conversation doit toujours laisser une part 1.) À l’évocation métaphorique libre ; 2.) à la controverse à propos de cette évocation. Ainsi se construit socialement ce que Mary Douglas appelait la « pensée institutionnelle », c’est-à-dire la fixation des processus d’imagination et de déduction légitimes formant l’essence même du Sociétal, et qui ne sont jamais que la cristallisation de certaines controverses entre membres distants réunis par l’Institution dans l’intérêt de cette dernière.

### La poussée des sujets vers des positions conversationnelles

Il peut sembler inadéquat de s’engager dans l’analyse de l’essence du Sociétal par des indices collectés dans la clinique psychologique. Mais souvenons-nous que l’individu est investi *comme sujet au langage commun[[447]](#footnote-447)*. Il est immédiatement traversé par les injonctions sociétales obligeant aussi tout son monde familier, telle la *plus sociale des institutions*: la langue.

Or on peut constater que cette subordination de chacun à la Règle pour tous (la correction langagière, par exemple), ne peut être supportée que si chacun s’y soumet non seulement en s’y engageant comme sujet pleinement social, mais en *prenant position,* c’est-à-dire en choisissant un rôle plutôt qu’un autre, en insistant – pour marquer son existence propre - sur un aspect de l’apprentissage plutôt que sur un autre.

Ainsi, dès le plus jeune âge, certains se destinent à l’amour de la précision, d’autres à l’expressivité artistique, d’autres encore à l’efficacité pragmatique, et les derniers à l’habileté rhétorique (ou bien encore à l'une de toutes les nuances et combinaisons imaginables). Quel parent attentif n’a pas saisi très tôt chez son enfant l’irrésistible penchant vers l’une de ces fonctions, par ailleurs parfaitement sociales ?

Il semble que par cette double implication *–envers la totalité et envers la position-,* chaque sujet de la culture (sauf s’il s’oriente vers les psychoses qui sont des résistances au positionnement lui-même, quel qu’il soit) garantisse la première à l’aide de la seconde. C’est parce qu’il est obligé de *s’arrêter* un tant soit peu à une position qui soit symétrique des autres, c’est-à-dire située à une certaine distance d’autrui, qu’une stabilité de l’ensemble est possible « en tension ». Or nous sommes bien loin, à ce niveau de généralité, de la « division du travail » et de l’utilité réciproque, par lesquelles nous mesurons notre degré d'appartenance à notre empressement à nous spécialiser. Nous sommes plutôt au contraire dans une arène politique où la prise de position partisane prouve et réalise l’existence d’un champ de débat commun.

L’orientation psychologique vers l’une des clefs d’entrée dans le processus conversationnel de la métaphore s’explique – comme Sigmund Freud l’a génialement découvert - par la prégnance de la confrontation infantile à la culture langagière.

Cette confrontation, littéralement hallucinante pour le petit d’homme, associe étroitement la limitation de sa folie, son entrée dans le jeu humain, et l’appui sur l’une des quatre principales « poignées » de la conversation sociale évoquées plus haut (Familier, Sociétal, Culturel, Régulatoire). Pourquoi ? Comment s’institue cette dépendance du monde humain adulte par rapport aux orientations imprimées dès l’enfance ?

Le processus est au fond assez simple, bien que les linéaments de son application dans chaque personnalité soient infiniment variés : disons que les quatre questions « de base », toujours déjà portées par l’environnement adulte et parental, se proposent dans l’urgence (de l’entrée en société des nouveaux-venus) comme les conditions mêmes de l’accès à l’objet rêvé. Il faut donc *choisir* dans la cacophonie des désaccords adultes, pour avoir le droit d’être humains.

Or les adultes proches ne se présentent pas seulement à l’enfant à partir des divers fragments d’imagos, comme l’imago-parent, ou l’imago-adulte, ou encore l’imago-corps-bien portant, etc. Ils proposent déjà à l’enfant un engagement, un ton, une voix, un regard animés à partir d’un choix de position privilégiée, par rapport auquel il devra réagir, c’est-à-dire se positionner à son tour (ou refuser de se positionner… ce qui est une position !). Le partage des idées est donc d’emblée une ardente obligation. C’est l’énergie du désespoir qui porte l’enfant – très vite soumis au jeu des chaises musicales - à opter pour une passion spécialisée (on lui répétera ensuite toute sa jeunesse : que veux-tu faire plus tard ?)

Mais ce n’est pas tout : l’entrée même dans le jeu métaphorique s’effectue toujours par un moment privilégié, dépendant largement des circonstances, et assez peu de la psychologie des adultes éducateurs.

Ainsi, par exemple, si par hasard, le premier mot repéré comme tel chez tel enfant est lié à un geste de la main interprété comme « au revoir », (arwa…), il faudra ensuite déterminer l’autre sens possible du même mouvement de la main (bonjour), correspondant à l’arrivée et non au départ de quelqu’un… Ce petit exemple montre d’emblée que toute la conversation à suivre pour faire participer l’enfant au tissage des significations et de leur hiérarchie dépend d’un type de *démarrage arbitraire*, presqu’au hasard. Que la cause d’une difficulté ou d’une facilité particulières à résoudre un tel problème soit telle ou telle combinaison de capacités cognitives et de dispositions psychologiques importe peu ici. Ce qui compte, c'est qu’un paysage contrasté de facilités et de difficultés va nécessairement se constituer et se figer pour l’enfant, tenant lieu pour lui de familiarité, comme un autre se constituera et se rigidifiera en rituels pour l’adulte engagé dans les rencontres codifiées par l’Institution.

Une rapide analyse des types de problèmes rencontrés par les enfants indique qu’ils tombent bien en général dans ces quatre grands types : soit il s’agit d’une question de logique (des signifiants contradictoires, etc.) ; soit d’une question de sémantique (tel découpage de signifiants, un signifiant associé à telle chose, à telle situation non nommée, à tel autre signifiant, ou à son image, etc.) ; soit d’une question d’intentionnalité (que « veut dire » le locuteur ?) ; soit enfin de la différence de points de vue entre plusieurs locuteurs importants.

L’enfant peut résoudre très vite certains de ces types de problèmes, et bloquer sur d’autres. Par exemple, la différence d’interprétation entre les adultes de l’entourage peut lui paraître normale, ou bien insurmontable si l’avis de ces différents adultes lui importe de telle façon que le conflit est terrorisant pour lui. Etc. La rapidité ou le blocage n’ont, de plus, que peu à voir avec une difficulté cognitive matérielle : il ne s’agit pas de labyrinthe pour un rat. Ils sont plutôt fonction très tôt de l’attitude « scénographique » que l’enfant prendra par rapport aux choses à apprendre. Autrement dit, le problème premier est bien de savoir quel rôle celui-ci joue sur la scène conversationnelle, ce qui revient à retrouver nos quatre dimensions non pas comme purement pragmatiques mais comme associées aux protagonistes d’un jeu.

Si l’on prend seulement la question des mots, il y a très vite une préférence à faire valoir entre prendre ceux-ci dans le fil d’une rhétorique (quel que soit le « charabia » de chaque unité composant une tirade), les entendre dans leur résonnance évocatrice magique, les fondre avec les personnes importantes de l’entourage ou encore les utiliser comme des étiquettes pour décrire les places et l’ordre du monde. Et il suffit d’être attentif à ses propres enfants en bas-âge pour découvrir avec stupéfaction à quel point cette posture sur la scène de la conversation attendue est essentielle pour expliquer la performance verbale.

Par exemple, tant qu’un enfant n’est pas monté sur scène pour produire du charabia rhétorique (avec toute sa théâtralité), il ne peut devenir virtuose dans l’enchaînement des sons au-delà d’une ou deux syllabes. Inversement, il peut être très habile à proposer des tirades (qui n’ont de sens que par le ton et la mélodie), et buter sur l’étiquetage, qui peut-être l’ennuie.

Mon petit garçon de 16 mois n’arrêtait pas –sans malice- de me mettre le doigt dans l’œil en proclamant « nez », mais il pouvait en même temps prononcer « asseois-toi » en répétant ironiquement l’ordre qui lui était intimé. Au même âge, ma petite fille pouvait déclamer des phrases entières tirées de Peter Pan, ou sortir au bon moment des expressions comme « ce plat est succulent ! » ou « Shire Kahn dit vraiment n’importe quoi ! » afin de déclencher les rires des adultes, ce qui ne l’empêcha pas d’avoir à se battre ensuite longtemps avec les conjugaisons d’être et avoir, ou la contraction de : « de le » en : « du »[[448]](#footnote-448).

De fait, les choses sont plus compliquées, et comme l’enfant doit de toutes manières progresser dans les quatre registres constitutifs de la métaphore partageable, il peut choisir aussi de s’appuyer sur certains chemins de conquête. Ainsi le même garçon était-il capable d’étiqueter son monde de dizaines de mots adéquats, alors que l’emphase rhétorique ne concernait encore que très peu de situations, mais il pouvait s’arrêter avec ravissement et délectation sur l’énonciation de certains mots (comme « beau jour », ou « berk ! »).

Quant à la même petite fille, elle pouvait nommer n’importe quel objet dans des phrases qui pouvaient impliquer un personnage fictif, mais elle méprisait le fait de les désigner « en soi ». En revanche, elle retenait immédiatement le nom des gens, et pouvait nommer par son prénom une personne que nous n’avions vue qu’une ou deux fois trois mois auparavant (à la grande stupéfaction de cette dernière).

Bref, il suffit de sortir d’un mode d’observation stupidement cognitiviste pour constater que l’enfant est immédiatement confronté à la question de son « positionnement » dans le champ conversationnel adulte, et que c’est *dans ce positionnement* qu’il fait donner toute la force de ses investissements cognitifs, ou la leur refuse. Une personnalité en émerge rapidement, plus ou moins contrastée ou complexe, mais toujours en fonction d’un jeu possible en tant que protagoniste direct ou indirect.

Cette incursion dans le domaine de la psychologie infantile peut surprendre, mais ne doit pas tromper : i*l ne s’agit pas ici de fonder un raisonnement de géopolitique sur une théorie des personnalités*. Il s’agit seulement d’admettre que la passion de l’idéal politique n’arrive pas « toute armée » chez les citoyens ou les militants, mais qu’elle passe obligatoirement – et heureusement - par une dissociation liée à l’expérience personnelle -et déjà formée dans l'enfance- du choix des idées.

Psychologie, cognition, historique des situations individuelles et collectives, tout concourt à pousser chacun dans le « camp » d’une des quatre positions logiques et politologiques fondamentales, sans renoncer aucunement à l’énergie de la passion de l’idéal qui l’anime :

-les uns choisiront par exemple de s’enflammer pour la défense d’une articulation à construire dans le réel et à faire reconnaître par le plus grand nombre (stratèges et politiques),

-les autres opteront avec ferveur pour son contenu imaginaire (sa référenciation artistique ou religieuse),

-les autres encore érigeront un culte aux règles de communication permettant la conversation (le symbolique comme mécanique contraignante et rassurante),

-les derniers camperont sans faillir sur les pratiques de la vie concrète et familière (le réel cette fois comme résistance à la totalisation).[[449]](#footnote-449)

Une idéologie des « dons » vient bien donner une explication *ad hoc* et trop simple à ces choix, mais nous ne sommes pas partisans de dénoncer, comme Pierre Bourdieu, cette idéologie, *pour autant* qu’elle contient nécessairement une part de vérité absolue qu’elle se contente d’interpréter : à savoir que, *tout niveau social égal par ailleurs*, il existe bien un lien puissant entre la construction subjective et le choix affinitaire du sujet pour *l’un des éléments* essentiels de l’acte humain.

### La conversation : le lieu même du Sociétal

*Que la conversation soit la métaphore la plus adéquate pour dire le Sociétal* et non le Familier (même si le Familier est aussi en conversation), ceci se démontre encore *a contrario* en nous rappelant que là où, dans le Familier, nous pouvons *assez souvent nous passer de mots[[450]](#footnote-450),* d’arguments explicites, pour décrire le monde, pour vivre l’amour, l’affection ou la haine, cela devient très hasardeux dans les relations à l’intérieur de l’institution ou entre sociétés.

Déjà, objectera-t-on, dans le Familier, un peu de formalisation, de rappel du droit, pourrait permettre de limiter la « violence conjugale » ou parentale se justifiant d’un non-dit prolongé. Mais nous savons que nous ne pouvons aller trop loin et contractualiser tous nos gestes et tous nos « rapports ». C’est bien le moins de rappeler ici l’un des sens de la fameuse formule de Jacques Lacan – « Il n’y a pas de rapport sexuel » - qui a pour objet non d’interdire le sexe ou d’en démontrer l’inexistence, mais bien au contraire d’affirmer qu’il ne se réduit jamais complètement à un système de règles, de *rapports réglés*, c’est-à-dire à une injonction plutôt sociétale.

C’est sans doute une des raisons qui pousse à écarter un procès du lieu et du moment du crime : le Sociétal qui fonde la justice se doit en effet de tamiser les sentiments des proches par la validation des points de vue non pas seulement plus objectifs, mais aussi *plus lointains.*

Le Sociétal ne prétend pas représenter une parfaite indifférence à la souffrance causée par le crime (sans quoi il risquerait de renvoyer son traitement à la vengeance des familiers), mais seulement une *diminution de la passion* par l’articulation de points de vue divers et plus nombreux[[451]](#footnote-451).

Inversement, le fait que plusieurs systèmes de droits civils *ne contraignent toujours pas* pénalement le parent proche du criminel à dénoncer ce dernier (ni même à avertir la police de son intention manifeste) montre clairement que le lien familier le plus étroit n’oblige pas, pour ces systèmes de lois, à se départir de l’affect qui le caractérise[[452]](#footnote-452).

Il est donc assez facile de soutenir que le « Passionnel »[[453]](#footnote-453) désigne plus adéquatement le Familier que le Sociétal ou que d’autres principes de légitimité, même si, par transposition, il a aussi quelque affinité avec le Sociétal, avec la Culture et avec la Règle. Le Familier est en effet tout entier fondé sur l’émergence de la Culture à partir de pulsions et d’attirances, de liens corporels et psychiques forts, actuels et localisés, qui trouvent leur source hors du langage, dans la « nature du primate », et dans le renouvellement de l’entrée en culture par les nouveaux venus encore « sauvages » que sont tous les enfants[[454]](#footnote-454), même si le langage modifie, déplace et métamorphose très vite les tendances naturelles.

Nous entendons d’ici le concert de protestations des « spécialistes » des mœurs et de leurs incidentes psychologiques, souvent appendices d’options sociétales (religieuses, sanitaires ou pédagogiques), accordant soudain leurs voix à l’unisson d’un comité, pour rappeler la nécessité impérieuse d’un ordre dans la famille et l’intimité ! Voire pour affirmer que *rien n’échappe* à la culture en l’homme et que parler d’instinct (maternel, ou autre), ou de tendance spontanée, est une véritable hérésie en sciences humaines. Est-ce un hasard ? N’est-ce pas précisément parce que ces militants passionnés de l’ordre sociétal savent –pour l’avoir en eux-mêmes transposé- que le Familier est bien le lieu où l’innommable peut survenir aisément parce que l’innommé y règne plus puissamment et fréquemment qu’ailleurs ?

Quoi qu’il en soit, nous sommes en désaccord avec cette tendance totalisante –et volontairement ignorante- qui imprègne les sciences humaines et sociales, et consistant à affirmer que rien chez l’homme ne se manifeste naturellement, ce qui est une façon moderne de nier que nous descendions du singe, *une sorte de fondamentalisme antidarwinien laïque et de gauche.* La récurrence de cette tendance sous des conceptions en apparence modernes démontre à nos yeux que le Sociétal est toujours tenté par la conquête du Familier, par sa négation en tant que tel. Mais elle démontre aussi, ce faisant, que la *Conversation est bien le problème majeur du Sociétal.*

Le Sociétal est régulièrement affecté par les déformations de la conversation politique, par l’abandon de la politesse de fond au profit d’une amplification d’une de ses propres attractions par la Culture, par la Règle ou par le Familier. C’est néanmoins toujours en tant que lieu d’équilibre conversationnel que le Sociétal rencontre ces attractions et les subit, jusqu’au risque de l’autodestruction.

Et s’il doit faire converser à l’intérieur de lui-même les partis, les nations, les groupes identitaires ou d’intérêt, les niveaux de qualifications, les classes, les générations, etc.…, le Sociétal *doit d’abord* faire fonctionner une conversation entre lui-même comme polarité anthropologique et le Familier, ainsi que les grandes tendances médiatrices de tout champ culturel.

A l’inverse, le Sociétal ne converse jamais aussi bien avec les autres principes et médiations anthropologiques *que lorsqu’il se définit comme conversation avec lui-même*, et non comme « organisation » de la conversation.

Qu’est-ce à dire, puisque ses composantes internes (par exemple ses tendances à fonctionner plutôt à la religiosité, ou plutôt à la technologie, plutôt comme alliance militaire ou plutôt comme justice de paix, etc..) ne sont le plus souvent que des résonances des autres tendances anthropologiques ?

Cela revient à représenter la conversation interne au Sociétal comme sa propre « destitution» comme Imago unifiante, un peu comme la *constitution d’un Sujet politique* sachant entendre ses propres contradictions est aussi une «destitution du Moi », ou de la synthèse factice et forcée qui en tient lieu. Il s’agit d’un genre très précis de suicide (subjectif ou collectif)  *que nous prônons ici*  parce qu’il ne tue… que la tendance à s’envisager soi-même comme une entité homogène, et préserve au contraire le « fait » de la conversation où qu’elle soit, et surtout en soi-même[[455]](#footnote-455).

Mais pour que le Sociétal puisse ainsi s’épanouir à sa vraie place en « suicidant » sa tendance à faire image dominatrice, à s’imaginer et se condenser comme champ totalisateur et organisateur, il doit se vivre *directement* comme une conversation en déroulement, et jamais comme un *préalable* à celle-ci, puisqu’elle est toujours déjà commencée.

Plus fort encore : au risque de passer pour une virtuosité s’approchant d’une impossible ubiquité, le Sociétal doit *en même temps être* la conversation et *participer à* la conversation en tant que position partielle, celle, précisément, du « conversationnalisme », face aux autres qui s’y opposent nécessairement : intuition artistique, vérification comptable ou procédurale, élan affectif.

Pour éviter le paradoxe d’être à la fois le tout et la partie, le Sociétal doit alors lui-même se cliver d’une part en *conversation globale effective,* ce qui, en un sens le *remplace* ou le signifie, et d’autre part en « position militante en faveur du conversationalisme », c’est-à-dire, en défense et illustration de la conversation comme idéal.

Ce qui, cette fois, le *dé-place*, au double sens de le faire bouger et de le déloger d’une possible position impériale.

En fait, la conversation globale effective qui « remplace » le Sociétal dans le monde en devenir, est exactement ce que nous appelons *la géoconversation* et qui est la sphère humaine correspondant à une civilisation planétaire. Or, notons bien que cette géoconversation (ou champ géo-conversationnel) *n’est déjà plus du Sociétal*, mais autre chose : elle est devenue un support passif de l’ensemble de la socialité humaine actuelle et à venir. On pourrait dire aussi qu’elle est « naturalisation » du cadre universel de la politique et excède désormais cette limite extérieure de la Familiarité qui a toujours été jusqu’ici le Sociétal[[456]](#footnote-456).

Celui-ci, du même coup, *se retrouve en partie libéré de sa prétention à la globalité*, qu’il délaisse à la notion de « champ », laquelle ne prend que le côté vide de l’Imago : vide comme une scène du monde extérieur sur lequel va se passer quelque chose.

Comme modalité d’action, le Sociétal est en revanche désormais ramené à un principe d’opposition au Familier. Il devient un *personnage* situé symétriquement, et avec les mêmes « droits et devoirs », sur le même plan anthropologique que lui. Comme principe d’opposition, la fonction du personnage « sociétal » est alors de défendre librement et souverainement le rôle de la conversation comme modèle de relation sociale, de mode de vie, de passion, de logique, de métaphore *s’opposant* au modèle plus fusionnel du Familier, mais sans avoir désormais les moyens –ni l’intention- d’oppresser ce dernier.

Un peu comme les Chrétiens d’Inde sont devenus une caste parmi d’autres, située à une place hiérarchique précise, le Sociétal, né de la tendance à l’universalité, s’en détache donc pour devenir seulement la façon d’être de certains humains par rapport à d’autres, ou plutôt la façon d’être de tous les humains, mais seulement dans certaines circonstances, dans certaines limites, ou dans certaines périodes de leur vie.

Aujourd’hui, cette périodisation rassemble des phases de « service commandé » ou de « service actif », mais, étant entièrement définie par et pour le Sociétal (et un Sociétal largement issu de l’Etat ou des grandes entreprises), elle ne peut traiter sa partie « non sociétale » que négativement, en recourant aux notions de « congé » et de « retraite ».

C’est ce qui explique que beaucoup d’hommes se laissent dépérir une fois l’âge de la retraite atteint. Nous pouvons en effet traduire ce fait dans nos termes : un sujet complètement élevé dans l’idée qu’il n’est qu’une *fonction sociétale* (un emploi utile dans l’économie et la police générales) se sent proprement « défunt » (*defunctus*: hors fonction) quand on le renvoie à la « vie civile » et à sa « famille ». Phénomène symétrique : quand une femme comprend que ses enfants ont une vie adulte où elle n’a plus qu’une place périphérique, elle peut développer un retrait vital, et déclencher un Alzheimer. C’est qu’elle a été complètement construite comme sujet dans l’idée que le Familier est l’unique façon de vivre qui a du sens pour elle.

Dans une perspective de réduction des fonctions sociétales à leur essence dans notre échelle de phénomènes et dans notre temps, on ne pourra plus opposer un service  à un congé, soit-il parental, car on ne pourra plus considérer la vie du Familier comme une pure négativité, une « absence de service ». On peut imaginer au contraire qu’un homme passe d’un principe de légitimité à un autre dans la sérénité, sans avoir l’impression de déchoir ou de glisser dans le registre officiel de la « fin de vie ».

Néanmoins, dira-t-on, le problème demeure puisque le Sociétal se manifeste toujours, qu’on le veuille ou non, par une contrainte extérieure, une astreinte, un état de vigilance et d’organisation prélevé sur la vie familière. La notion de service (au sens étymologique propre) ne disparaît donc pas du seul fait qu’on respecte davantage le caractère positif de l’activité familière. C’est ici que la reconnaissance d’une pluralité de passions doit modifier notre perception : le Sociétal n’y apparaît plus (comme pour Norbert Elias) comme un univers externe disposant de droits de prélèvement et de mobilisation, mais comme *l’un des mondes* de transposition du désir, comme *l’un des modes de vie et d’action* possibles.

« Utopie ! » dira-ton en haussant les épaules.

Non, car nous voyons déjà dans de nombreux contextes le Sociétal être lui-même ramené à la seule fonction de permettre à la démocratie d’exister. L’institution médiatique, pour fallacieuse qu’elle soit, entérine le fait qu’il n’existe pas de point de vue absolu, et que la meilleure manière de rendre compte est de mettre en scène une pluralité.

Bien qu'il y ait encore souvent manipulation de masse, trucage des débats, etc., le principe prend sa place, progressivement, démontrant sa consistance. Il n’est donc pas question d’utopie lorsque nous supposons que le Sociétal peut, en tant que tel, se démettre de sa position de surplomb, pour se « réinstituer » comme organe de la pluralisation.

Toute la difficulté réside plutôt ici dans la capacité traditionnelle du Sociétal à se pérenniser, et à influer sur le Familier de telle sorte que les activités propres et autonomes de ce dernier se trouvant dévaluées et méprisées, se déclenche un afflux régulier de « recherche d’emploi », qui met alors une masse grandissante et bientôt majoritaire à la merci des injonctions sociétales, au nom de la raison stratégique ou du profit (qui symbolise l’utilité du service[[457]](#footnote-457)).

Comment, dès lors, rendre possible un équilibre entre ce monde mobilisé (ou délaissé) du Sociétal et le monde (autonome) du Familier, sans que se produise un « drainage » des désirs et des énergies du second vers le premier, au nom de la nécessité ou de l’urgence ?

Notre hypothèse sur ce point devra certainement être étayée, mais elle s’exprime ainsi : dès lors qu’on limite les moyens de contrainte, de fascination et de séduction dont dispose le Sociétal pour « débaucher » les personnes vers son service, le transfert naturel de celles-ci vers les organisations sociétales ne peut de lui-même déstabiliser l’équilibre intrinsèque de la conversation entre positions fondamentales.

Nous postulons ici que l’intérêt libre et spontané des individus pour les fonctions sociétales est en général 1. discontinu et relativement sporadique, et 2. qu’il ne concerne qu’un nombre limité de personnes à la fois motivées et compétentes.

Autrement dit, un Sociétal qui revient à sa propre nature, retourne à son aire spécifique et se dédie à la *défense de la conversation* (et non plus à l’arrachement de la plus grande quantité possible d’énergie au Familier leplus « rentable ») *n’est plus en position de déséquilibrer en permanence à son avantage l’ensemble du système culturel humain.*

On pourrait alors recourir à l’argument inverse : n’étant plus capable d’attirer les vocations en nombre suffisant, le Sociétal ne devient-il pas inefficace et ne laisse-t-il pas se développer des situations d’inégalité, des poches de pauvreté, des situations hors contrôle propices à la violence et au désordre ?

Là encore, il s’agit de devenir capables de résister fermement à *cet éternel appel des sirènes de l’interventionnisme sociétal*, basculant de plus en plus de la question militaire (désormais supposée s’éteindre dans un système-monde) vers la seule fonction policière.

Il est en effet entendu que bien des activités sociales peuvent être réglées dans le cadre de médiations distinctes du Sociétal : une police efficace, une école civilisatrice (des hordes juvéniles supposées barbares !) peuvent parfaitement être maintenues dans des cadres communautaires ou vicinaux où, à la limite, elles sont des rôles partageables n’impliquant pas la distinction drastique d’un « service » organisé par une administration universaliste lointaine.

On ne sait que trop aujourd’hui combien les phénomènes de violence sont les conséquences d’une renonciation du monde familier à s’ordonner lui-même, et d’une tendance à laisser « les siens » en état de déréliction[[458]](#footnote-458), comme si le retour à une intervention normative directe du Familier signifiait automatiquement revenir à la logique des vendettas ou à celle d’une justice expéditive.

Rien n’empêche en effet que le « monde du Familier » puisse trouver des formes de distance adéquate (échanges de policiers, etc.) qui favorisent des principes d’équité largement reconnus, sans pour autant se fondre dans la souveraineté généralisée du « peuple absolu ».

Et, comme nous l’aborderons plus loin, rien n’oblige le principe du Familier (tout comme les principes de la Culture et de la Règle) à écarter toute auto-organisation de leur propre monde, et cela jusqu’à leurs propres instances universelles. Il lui est tout à fait possible de s’organiser sans pour autant trahir ses propres fondements : tout comme une organisation des Nations Unies demeure une organisation. de nations, (et non un Etat mondial), *une organisation du monde Familier*, ou encore *une organisation du monde de la Culture* peuvent se constituer globalement sans pour autant détruire leur propre spécificité. Ce qui est seulement contesté ici, c’est que toutes ces fonctions doivent absolument être rassemblées dans une Imago globale et unique, dans un Etat-monde représentant une Société-monde, et disposant au fond de toute la légitimité : celle que confèrerait la supposée « humanité ».

Dans le réservoir (hélas, sans fond) des objections possibles au modèle de la pluralité, nous pouvons encore puiser quelques arguments décisifs. Ainsi de la question suivante : si le Sociétal n’a plus à se préoccuper de l’hostilité extérieure qui a disparu du seul fait de sa « planétisation », et si des dimensions aussi importantes que la Culture ou la production/application de la Norme lui sont retirées, *que lui resterait-il donc ?*

La réponse est : *beaucoup.* Cela lui permettrait en premier lieu de dégager une fonction essentielle, complètement brouillée par la confusion chronique des principes de légitimité : celle de soutenir et de faciliter la conversation entre les trois autres « mondes » (Règle, Culture, Familier) qui pourraient tendre à oublier leur propre réalité « fragmentaire ».

Pratiquement, ce rôle de gardien de la pluralité implique par exemple les « services » suivants :

-construire, entretenir et protéger tout ce qui peut servir de support à la « géoconversation », où à la favoriser, sans pour autant intervenir sur le droit souverain des Principes à organiser cette conversation comme ils l’entendent.

-Développer et maintenir tous les moyens de la communication physique et symbolique entre les principes de légitimité pluralistes (sans pour autant tomber dans la manipulation médiatique).

-Maintenir une vigilance sur les événements et les processus qui peuvent menacer la vie humaine et la constitution pluraliste de l’humanité, et qui ne sont pas déjà pris en charge par chacun des Principes, afin de les proposer au débat commun.

-Contrôler en lui-même et dans les autres principes la « Fractalité » du pluralisme : à savoir que chaque principe doit être capable de respecter les autres non seulement à ses frontières, mais en lui-même, et cela jusqu’à l’échelon le plus petit.

On voit que les tâches ne manqueraient pas à un Sociétal qui s’autolimiterait dans sa légitimité, au lieu de se précipiter sur toutes les opportunités de domination et d’exploitation de la faiblesse des autres dimensions de l’Homme !

On peut douter qu’il soit facile –ou même possible- de distinguer nettement entre l’organisation de la conversation globale et le contenu de celle-ci. Le risque de tendre à retrouver une position hégémonique à partir de sa propre transformation en organe privilégié de la médiation organisatrice, reste évidemment suspendu sur les pratiques humaines, comme on le voit aux grotesques paraphrases du pouvoir absolu par les « meneurs de jeu » médiatiques.

Mais il existe tout de même un progrès patent : dans la situation passée et encore présente, le Sociétal se présente encore comme souveraineté homogène et droit exceptionnel au dessus des autres, au nom du devoir d’organiser la survie face aux hostilités et aux adversités. Désormais, sa seule fonction souveraine serait de maintenir en vie la pluralité, envers et contre tout, un peu comme telle banque centrale doit, envers et contre toutes les pressions politiques, protéger l’économie contre l’inflation induite par le gonflement des budgets publics.

Ceci pour dire que les hommes savent déjà depuis longtemps et dans beaucoup de domaines, fabriquer de l’institution qui puisse résister à l’emportement par les tendances humaines ordinaires. Pourquoi ne sauraient-ils pas établir une institution du Sociétal qui puisse résister au penchant ordinaire pour l’Imago unificatrice et pour le pouvoir surplombant ?

## 3. Le Familier, ou la passion entre nature et règle

« La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat. » (Article 16 de la *Déclaration Universelle des Droits de l’Homme* ; ONU, 1948)

« Les efforts explicitement entrepris à des fins d’entente le sont, pour ainsi dire par nature, devant un horizon de convictions communes qui ne font pas problème ; ils bénéficient en même temps des ressources de ce qui nous est depuis toujours *familier*. » Jürgen Habermas, *Droit et démocratie, op.cit,* p .37

Le Familier est le monde où les individus concrets ne peuvent se « perdre de vue », même s’ils croient y être contraints par les trajectoires où les emportent les grandes institutions ou le jeu anarchique de la société-monde.

Il correspond en gros à ce « Small is beautiful » décrit et prôné il y a une trentaine d’années par l’économiste keynésien E.J. Schumacher[[459]](#footnote-459), et bien oublié depuis. Le Familier est la réalité même d’un « Small » qui peut, dans l’idée, être désiré ou rêvé sans exister concrètement. Le « Familier » n’est d’ailleurs pas obligatoirement « beautiful » : il existe et résiste, en dehors de toute idéalisation. Il est probablement indestructible sans la destruction de l’humanité, et pourtant, il doit être révélé, réfléchi, reconnu et promu pour ne pas devoir vivre des conceptions collectives qui nous fassent souffrir au-delà de ce qui est supportable.

Il importe de rappeler que le Familier, pour autant qu’il est un principe de vie légitime, demeure *self-sustainable* et qu’en cela, il ne se confond pas avec « l’intimité » ou la « famille » qui sont des référence trop étroites, et qui, tout en étant inclues dans le Familier, ne lui coïncident pas.

Nous ne saurions prescrire ici (comme E. Goldsmith[[460]](#footnote-460) ou E. F Schumacher lui-même) un « nombre d’or » du Familier au-delà duquel l’anonymat sociétal commence. Ce n’est pas essentiellement une question de nombre, et surtout pas du nombre permettant l’autarcie, étant entendu que le repli communautaire à de très petites échelles induit rapidement et implacablement des catastrophes génétiques et culturelles. Il ne s’agit pas non plus d’une forme institutionnelle spéciale –communauté, secte, tribu ou réseau- plus ou moins inscrite dans le Sociétal, ou souhaitant se séparer de lui.

Ce qui est essentiellement en question dans le Familier, c’est que c’est *le domaine du présent et de l’ici, et non de la projection demain et ailleurs[[461]](#footnote-461).* Le Familier, c’est tout ce qui relève de la tendance à régler ici et maintenant ce qui peut l’être « entre nous », en limitant les appareils et les formes nous reliant à d’autres, plus lointains, dans l’espace et le temps. A l’extrême limite, c’est la capacité d’un individu unique de rester vivant longtemps dans la nature plus ou moins hostile, mais c’est aussi en même temps, l’attachement de cette capacité aux exigences de la reproduction, ce qui implique un certain degré d’extension et de complexité sociale.

L’autre limite est l’extension maximale de la mise en commun des problèmes. Cette extension maximale du Familier est difficile à définir et à cerner, puisque les êtres humains sont toujours capables de projeter des dispositifs symboliques qui mettent en fonctionnement articulé et coordonné de plus vastes groupes. Mais on peut néanmoins tenter de repérer de façon approximative les signes d’une zone-lisière au-delà de laquelle on bascule du Familier au Sociétal. Il existe par exemple un indice : celui de l’anonymat. Lorsqu’une population donnée est obligée, pour compter ses membres, d’en déléguer la reconnaissance personnelle à un corps séparé de représentants, on est probablement en train de franchir une frontière. Un autre indice est économique : lorsque une proportion importante de biens utiles à la vie quotidienne doit être apportée de l’extérieur, d’une distance supérieure à ce que permettent les déplacements quotidiens des membres de la communauté (étant entendu que ces déplacements eux-mêmes n’exigent pas un apport d’énergie extérieur au territoire), on franchit une limite qualitative. La division du travail est un autre critère : on entre dans un autre monde quand augmente au-delà d’un certain seuil la proportion de tâches qui ne peuvent plus être remplies par chacun indifféremment, mais nécessitent une spécialisation chronique à vie. On peut enfin réfléchir à la question de la structure politique : le Familier cesse à partir du moment où des délibérations et des décisions importantes ne peuvent plus être directement prises par l’assemblée générale de la population, -ce qui limite mécaniquement celle-ci à quelques milliers de personnes- ou par un conseil directement élu et rendant compte assez fréquemment à la totalité des électeurs.

Les vicinités représentent une limite extérieure des familiarités, par exemple dans le village africain ou amazonien.

Nous passons ensuite dans une vaste zone intermédiaire : celle des « cités», nécessairement établies sur de la Règle. Ce qui ne veut pas dire que la Règle n’est pas présente dans le Familier, qu’elle ne le traverse pas de part en part en tant que le Familier se trouve saisi dans un ensemble sociétal. Mais il faut alors distinguer la Règle en tant qu’elle s’impose au Familier et l’informe de l’extérieur, et le Familier en tant que source de sa propre normativité. Dans la mesure où la Règle d’origine sociétale tend à l’emporter partout et toujours, il est difficile de « redécouvrir » la capacité autonormative propre du Familier : ce n’est pas une raison pour en nier la possibilité conceptuelle ou la réalité, même résiduelle.

Nous avons déjà rencontré l’idée que ce qui nous « passionne » -y compris dans les transpositions de notre identité dans le Sociétal (par exemple dans la question : « sommes-nous tous responsables du changement climatique ? »), doit beaucoup de son énergie émotionnelle à la libido produite dans le Familier, dans une proximité physique et morale permanente ou fréquente entre enfant, parent, amants, amis, et à ses avatars comme la honte, la culpabilité, l’angoisse du lendemain, etc.

L’art consacré au drame passionnel peut bien mettre en scène rois et reines, c’est toujours dans la friction de ces rôles sociétaux au contact des données du Familier, de ses propres règles.

La religion, à l’autre pôle de la Culture (et de la pratique métaphorique) ne s’entend pas –où qu’elle se déploie- sans évocation des rôles parentaux, voire même, dans le cas du christianisme, sans la « passion du Fils » face au Père. Nous pouvons nous passionner pour notre rôle dans la guerre, très loin de la famille, mais certainement pas nous passer des métaphores des frères ou du père, dont on connaît l’usage puissant dans les armées.

On peut donc associer le contenu « passion » au contenant « Familier », pour autant que le centre de gravité de ce dernier semble être la racine et la demeure de la passion la plus irrépressible, notamment parce qu’elle s’est formée dans l’enfance, cet état absolument lié au Familier comme tel.

*Mais quelle passion ?* demandera-t-on. S’agit-il d’un désir en général, intransitif, sans objet ? Ou au contraire de désirs nettement délimités, nommés, et qui relèveraient au fond d’une désignation sociétale ? Ni l’un ni l’autre : ces deux catégories de désirs traversent et imprègnent le Familier à partir du langage, des catégories signifiantes en vigueur et de l’idéologie, mais elles ne suppriment pas quelque chose de l’ordre d’une pulsion d’appartenance, et de l’imago collective qui lui est nécessairement associée.

La passion indomptable au cœur du Familier relève de l’envie d’appartenir à un Tout chaleureux mais proche. C’est aussi la volonté d’être… *dans* l’image de ce Tout, voire d’être l’image elle-même. C’est pourquoi la base de la théorie de l’Imago n’est pas à chercher dans la culture ou dans la métaphore qui l’occupe et la transforme, la déplace et l’amplifie aux dimensions de la société-monde, mais surtout dans une fascination pour le Familier en tant qu’Imago originelle non transposée, non métaphorisée dans les jeux de miroir et de renvoi infinis de la Culture.

Si quelque chose de cette Imago est limité par le fonctionnement du Familier lui-même, tel qu’on peut en avoir une expression chez les grands singes, ce n’est, semble-t-il, que par une division interne et une « fractalisation » de l’Imago en question.

Par exemple, à l’intérieur d’un groupe d’apparentement convivial, dont l’Imago est peut-être « soutenue » par un membre âgé, ou souvent une femelle dont la tribu constitue la descendance, se forment de nouveaux groupes de solidarité « utérine » dont la force d’imprégnation imaginaire entre en compétition avec le modèle de solidarité le plus large.

Celui-ci, devenu « toile de fond », peut d’ailleurs finir par s’effacer ou se rompre en suivant les frontières des apparentements plus étroits. Cependant, avant d’en arriver là (et à la guerre sans merci que *peuvent connaître* nos proches parents les Chimpanzés[[462]](#footnote-462)), des équilibres plus ou moins stables s’installent, dont la durée sera fonction de la solidité d’alliances entre fratries.

Mais le système des amitiés –qui sera remplacé chez l’homme par la règle pour tous- ne fonctionne qu’en s’appuyant sur l’énergie des Imagos, et en jouant sur leur « physique sociale ». Ainsi les meilleurs primatologues admettent-ils un attachement incoercible de l’individu, tout au long de la vie, à sa mère, à ses enfants (pour la mère) et à certains de ses frères et sœurs.

Ce type d’attachement persiste chez l’Homme, en dépit de toutes les initiations sociales et de toutes les résolutions du complexe d’Œdipe, qui ne font que substituer un objet d’attachement à un autre, de toutes les redéfinitions sociétales de la parenté. Prétendre que la culture abolit *tout* de ces mécanismes anciens, ancrés dans des millions d’années d’évolution, me semble aussi absurde que d’affirmer que le sein est devenu un organe inutile depuis que le biberon existe. Cette affirmation d’une annulation de la nature sous la culture, qui fait la position sociale des professeurs de littérature déguisés en « social scientists » induit la base idéologique d’un fascisme « de Gauche », en parfait miroir aux excès du darwinisme social.

Inutile de le nier : une jouissance est certainement la récompense  neuronale et cérébrale de notre pulsion imaginante. Elle correspond à la sensation de bien-être qui accompagne le fait d’être « à sa place parmi les siens », variante du sentiment de satisfaction accompagnant l’accomplissement des fonctions sexuelles ou de nourrissage, d’autres encore.

Et comme toute jouissance, elle peut, lorsqu’elle est exigée en des temps et des lieux inadéquats (par exemple en situation de mobilisation sociétale pour la survie collective), devenir mortifère. Les cas sont avérés, chez les chimpanzés, de petits qui se laissent mourir « de bien-être » dans les bras d’une femelle, *en oubliant de téter*. La jouissance, qui effraie et fascine tant les psychanalystes, loin de n’être qu’une perte dans le symbolique, comporte ainsi une composante naturelle, et ceci même sur son versant le plus mortifère.

Et cela s’explique, au fond, assez facilement : alors que le Sociétal a été le lieu d’un changement historique fantastiquement rapide et ample, le pôle familier, bien qu’en subissant de plein fouet les turbulences, a sans doute été moins contraint de transformer ses pratiques fondamentales. Inversement, alors que le Familier apparaissait ainsi comme une sorte de conservatoire des schémas innés ou des cycles d’acquisition de base (langue maternelle, par exemple), le Sociétal devenait le terrain d’expériences si profondes et si nombreuses, qu’il ne pouvait absolument pas les enregistrer sur son propre plan en termes évolutionnaires. En ce sens, si le Familier est le domaine du Présent, il s’agit plutôt d’un présent répétitif, donnant l’impression d’une certaine immobilité à l’échelle du temps de l’espèce.

### La passion, dépendance salutaire à la nature

La passion serait ainsi le résultat d’un ensemble de poussées vers l’autre proche –sexuel et non sexuel-, telle qu’elles seraient ensuite métamorphosées, déplacées, localisées et entretenues sous une forme remaniée et non reconnaissable par la culture. Pour autant, la passion serait-elle un trait pathologique et dégénératif dont il faudrait viser le refoulement ou la destruction ?

Comme l’avait bien vu Freud[[463]](#footnote-463), la passion est « bonne », non seulement parce qu’elle est vitalité, énergie, libido, désir. Mais aussi parce que, reconnue comme telle, elle nous éloigne constamment de cette tendance mortifère à l’illusion de maîtrise sur nous-mêmes, donc sur autrui, cette maladie de la fonction du « Moi », qui a pourtant été cultivée par beaucoup de philosophies et de religions.

Freud encore affirmait que celui qui serait capable de nous débarrasser de la sexualité serait accueilli en héros libérateur. Ce ne fut pas son cas, bien au contraire. D’où les refoulements réguliers dont la psychanalyse est l’objet, en dépit des véhémentes dénégations des psychanalystes eux-mêmes : exactement sur ce point d’une dépendance de l’adulte au sexe et aux autres pulsions[[464]](#footnote-464), d’une subordination du sujet de la culture envers le naturel, d’un lien de l’esprit à un corps qui ne s’appartient pas mais est une forme locale et temporaire de la vie, d’une contrainte de l’idéale pureté du concept non seulement par la forme, mais par sa forme érotique.

Que le sentiment de beauté soit largement fondé sur la séduction sexuelle (ou intergénérationnelle[[465]](#footnote-465)) peut être ressenti comme une dégradante humiliation… sauf à renverser la proposition et admettre que la séduction sexuelle produit la beauté parmi les vivants, et que c’est là une merveilleuse invention de la nature[[466]](#footnote-466).

Lorsque Hegel constate la mort de l’art dans l’esprit absolu, il semble qu’il sache fort bien qu’il décrit la volonté d’en finir avec la dépendance de la raison à la chair sexuée, pour accéder à la jouissance éthérée du cadre universitaire, au plus loin de la famille.

Mais d’où tient-il alors cette conviction mélancolique ? Peut-être précisément du fait qu’il comprend que c’est la même passion à l’œuvre dans l’art –et la sexualité- qui se retourne contre elle-même en aspirant à la jouissance d’une *imago* entièrement transportée dans l’esprit.

Il est clair, en effet, que la passion de la maîtrise spirituelle sur soi, sur son corps, sur la nature, sur autrui, est la plus « addictive » des passions, celle qui démontre avec le plus d’obstination *notre dépendance absolue aux forces qui nous déterminent*, en exhibant ce front buté du Moi, d’autant plus sûr de soi qu’il n’a choisi ni de naître ou de parler telle langue maternelle, ni d’avoir à se nourrir et à évacuer, ni d’être sexué ou d’avoir telle complexion et telle taille, ni d’être inscrit dans une destinée mortelle et dans un milieu de Le Quesnoy ou de Groseille[[467]](#footnote-467)*.*

Certes, de même que la beauté est un cadeau du sexe, le Moi est un cadeau du narcissisme, seul capable par son acharnement aveugle, de nous faire croire que nous sommes pour quelque chose dans ce que nous sommes ! Ce qui est tout de même une condition basique pour la joie de vivre !

Mais l’imago à l’œuvre dans cette jouissance narcissique intense et permanente (si douloureusement cassée quand nous avons perdu un membre, par exemple, que nous le reconstituons comme fantôme) nous contraint néanmoins à la stupidité, laquelle, dans nombre de circonstances, ne nous aide pas du tout au savoir-vivre. Elle nous replie sur nous, telle la bête à deux dos du Banquet (selon l'Aristophane platonicien), replie nos idées, nos désirs, nos phantasmes, nos raisonnements, nos actions, en des sortes de sphères étanches, ou qu’il faut constamment calfater.

En ce sens, l’Imago transposée dans le Sociétal par le militant de l’Esprit semble être une ombre portée pathologique, une volonté acharnée de prolonger partout l’existence de l’imago dont on voit avec terreur qu’elle s’arrête bien au Familier, et que, pour cela, on va la perdre en s’aventurant au delà.

Le militant de la société ressemble ainsi à un petit enfant qui ne veut pas perdre son objet transitionnel en prenant le train pour aller à la ville (et au sexe). Les gens de la ville-ville-ville me prendront mon panier, Maman, mais ils ne pourront pas me prendre… l’idée maternelle que je me construis bientôt de la ville, pour y survivre *comme* à la maison[[468]](#footnote-468).

Le Familier, c’est donc essentiellement le sexe, mais encore bien « pire » : c’est tout ce que l’homme encore primate contient d’habitudes corporelles, de bribes d’instincts, d’attractions et de répulsions incertaines, vagues, de fascinations troubles que ne résout aucun décryptage de ses rêves.

C’est par exemple une attirance entre frères ou sœurs qui ne se contente pas de fixer l’homosexualité, mais qui l’explique en partie, notamment dans sa dimension de doublage narcissique.

C’est encore un trait phobique de récusation de l’étranger, de l’inhabituel, de l’inconnu, de l’inintelligible, qui ne se ramène pas à une figure du père ou de la mère. Et c’est aussi cet étrange et ineffable narcissisme, véritable énigme du freudisme, dont l’importance comme imago ou matrice des imagos semble avoir été sous-estimée par la tradition analytique[[469]](#footnote-469).

Cependant, au delà du « bonus » accordé par la bienveillance freudienne à l’aspect sexuel du Familier (Freud demeurant plutôt circonspect sur son côté « imago », souvent assimilé à tort à l’instinct de mort) une question demeure en suspens : comment faire de la passion autre chose qu’un obstacle à contourner ou une énergie à utiliser ? A-t-elle une valeur de légitimation directe ?

Notre réponse est : oui, assurément. La passion, bonne ou mauvaise, bien ou mal dirigée, unitaire ou divisée, liée ou non à des fonctions déboîtées de l’imago unifiante, exprime *un principe d’appétence à la vie sociale* qui, pour être distinct des impulsions de survie ou de reproduction, n’en est pas moins essentiel.

Il existe pour nous un « droit à la passion », c’est-à-dire en fin de compte à la joie de vivre, et de vivre avec les autres. Ce droit a trop souvent été réduit, ces dernières décades, au « droit à l’orientation sexuelle »[[470]](#footnote-470), mais on peut aussi envisager celui-ci comme recherche maladroite d’un droit à vivre et à défendre la passion d’un mode de vie, ce qui implique que celui-ci puisse prendre toute sa place dans l’espace-temps disponible, et qu’il ne soit pas toujours situé en appendice d’un mode dominant.

Par exemple, aujourd’hui, un mode de vie fondé sur la familiarité est pour le moment réduit à ce que Marx assignait à la « reproduction de la force de travail ». Il est entièrement rendu esclave de l’organisation technochrématistique de la vie[[471]](#footnote-471). Cette présence du Sociétal sous sa forme la plus systématique est tellement permanente, invasive, quadrillante, analysante, rétroactive, pourchassante, que ce qui reste du Familier comme potentiel de spontanéité vivace, d’autonormativité et de «self-sustainance »[[472]](#footnote-472) est devenu presque impalpable, imperceptible. Il faut être attentifs aux détails les plus infimes pour tenter d’entendre, sous les scansions continues de l’occupation quasi-militaire du Familier par le Sociétal, quelques faibles échos d’une voix propre au Familier. C’est encore sur le mode du symptôme, de l’évocation indirecte, que s’exprime par exemple la vitalité du primate parlant.

### Animalité du passionnel et animal domestique : le Familier parle-t-il ?

Le rapport que la Familier entretient avec l’animalité *en* l’homme est évoqué, bien sûr, dans la relation que ce dernier entretient avec les animaux : tel le rôle étrange que les êtres humains font jouer à ces êtres qui, comme les enfants, ne parlent pas, mais cela pour tenter de mieux dire *ce qui ne peut plus se dire dans les mots du Sociétal*. Ces amis, bien moins bêtes qu’on ne le croit[[473]](#footnote-473), sont en effet là pour nous rappeler sans paroles ce que nous ne disons jamais, tout en bavardant constamment. A savoir, justement, qu’il n’est pas nécessaire de parler pour avoir droit à sa place dans la conversation, que ce soit devant l’âtre ou sur le dossier du fauteuil (en revenant, comme par hasard, des chemins mouillés du bois sauvage). Le chien et le chat, par exemple, jouent aujourd’hui au sein des ménages civilisés deux rôles opposés dans la même pièce : l’un manifeste le compagnonnage affectueux et fidèle, l’autre l’indépendance de celui qui « s’en va tout seul par les chemins mouillés du bois sauvage » comme l’écrit Kipling. La logistique de cette dramaturgie en chambre est énorme : les rayons du supermarché consacrés à nourrir nos amis sont plus importants que le seul rayon « bio » pour les Humains.

Quand les Amérindiens du XVIIe siècle étudiés par Denys Delâge[[474]](#footnote-474) affirment que leurs chiens ont moins d’esprit que ceux des Jésuites, c’est parce qu’ils ont remarqué que ces derniers faisaient déjà coucher leurs animaux chez eux, et les traitaient en compagnons. C’est donc *bien en tant qu’humains* que ne parlent *pas* nos animaux (à la différence de ceux des Hurons, qui étaient, d’après leurs propres maîtres, simplement stupides), et ces silences sont si éloquents que nous sommes contraints de les interpréter en permanence.

Le Chat et le Chien occidentaux concilient au domicile de leur maître des propensions opposées à la servilité et à la liberté[[475]](#footnote-475). Servilité et liberté semblent l’une comme l’autre « innées » et se manifestent par des langages muets spécifiques, des séries d’attitudes, des regards (implorant pour le chien, biaisé pour le chat, etc.). L’état domestique ressemble aussi –entre sauvagerie et apprentissage- à l’état d’enfance : nos *pets* sont jaloux, quérulents, capricieux, mais leur demande d’amour sans trêve rencontre la jouissance d’être pour eux des parents éternels.

Cependant, les maîtres, en nourrissant sans contrepartie les animaux familiers, peuvent se changer eux-mêmes en serviteurs… et aspirer à la liberté. Le paradis domestique a ainsi certaines limites : la servilité excessive peut mener à la révolte brutale (le chien qui mord ses maîtres ou leurs enfants) et la liberté peut conduire au départ de l’animal ou à son abandon pur et simple.

On pourrait en rajouter beaucoup sur le roman de l’animal domestique, sujet qui fait sans doute *parler* le plus (après la météo) lors de rencontres entre humains qui se connaissent peu, et même entre personnes partageant la même intimité. On se contentera de souligner que ce recours à l’animal pour témoigner de notre vécu des problèmes du Familier est significatif d’une société où celui-ci est réduit à n’être qu’un huis-clos soumis à l’usure rapide du temps, en proie à des pathologies du caractère, de l’humeur et du psychisme de ses protagonistes. L’animal n’est plus seulement un compagnon partageant nos aventures : il est fixé avec nous sur le divan devant le poste de télé, et court les mêmes risques que cela comporte pour nous.

A travers cet endossement des misères de notre condition présente, l’animal ainsi perçu correspond bien à une *fonction plus générale de défense du Familier*. Or cette fonction symbolique n’est certainement pas isolée dans l’Histoire humaine : bien que le molosse de chasse romain ou médiéval n’ait que peu à voir avec le chien d’appartement, ce dernier a eu des cousins proches en des temps et des lieux divers. Le chat égyptien, déjà dûment réduit à des proportions inoffensives, ressemblait déjà au félin décoratif de la banlieue actuelle. Mais, même en considérant la catégorie générale « compagnon analogue à l’homme », ou encore « animal humanisé » (et en excluant l’animal-arme), la fonction de l’animal pouvait –et peut encore- varier grandement. Mythique ou réelle, la bête « proche » peut occuper des positions très différentes[[476]](#footnote-476).

Ainsi, à l’opposé de l’identité corporelle et morale qu’implique notre représentation ordinaire actuelle[[477]](#footnote-477), observe-t-on toute une lignée de discours *portant sur une animalité dont il faudrait se détacher[[478]](#footnote-478)*, *tout comme on devrait se détacher du Familier. Par* exemple, un moment caractéristique de la conception hégélienne de l’esprit comme *progrès dans la culture humaine* concerne la représentation de l’animal dans le passage d’un art méditerranéen influencé par l’Egypte, à l’âge classique de la Grèce. Notre dialecticien décrit comment, selon lui, tout le « nouveau » panthéon exprime (en remplaçant l’ancien tel que le raconte par exemple encore la théogonie d’Hésiode) une manière de renaître dans *un état supérieur*, de surmonter pour cela la nature, sauf quand, esquissant sans doute par pure provocation de mutines régressions, les dieux se changent en fauves pour tromper les hommes (et engrosser les femmes). Mais, en dehors de ces frasques, le dieu grec civilisé est à l’état normal, à la fois général et personnalisé. Il renvoie à l’ordre social lui-même et aux personnalités diversifiées qui le fondent. Plutôt « juste », voire débonnaire, il s’oppose aux esprits de la vengeance familiale (Euménides, Erinyes, furies), plus près de la colère bestiale que de la mesure, proprement humaine.

Hegel rappelle aussi que la société grecque « enchâsse » ses vieilles valeurs plus familiales et plus naturelles dans les mystères d’Eleusis, connus en fait de tout citoyen et de tout invité. Le philosophe-historien reprend ainsi à sa valeur faciale l’idée –au fond grecque- d’une élévation *au dessus* de la barbarie plus ancienne *via* la règle civile. Mais on peut se demander s’il s’agit bien d’une élévation, ou si ce n’est pas plutôt un *éloignement* des préoccupations nomades et villageoises, lesquelles conduisent nécessairement à envisager l’animal comme un médiateur entre une nature fragile et un homme rapace[[479]](#footnote-479).

Car tout doit, pour Hegel comme pour Kant, progresser de la familiarité à la raison, de la nature au rejet mesuré de la spontanéité, sans possibilité d’un retour ultérieur, sinon de manière intégrée, digérée, pour faire toute leur place aux principes surmontés. Il ne leur vient donc pas à l’esprit que si les Grecs pratiquaient les mystères, ce n’est pas nécessairement par rétention archaïque ou traditionnaliste, mais peut-être parce qu’ils avaient conscience que la vitalité du Familier et de ses drames propres, de son « animalité », demeure à toute époque et en tout lieu, *l’un des fondements mêmes de la légitimité politique.*

On peut s’interroger : pourquoi sont-ce des philosophes des lumières qui semblent vouloir à tout prix « recommander (au travers de l’interprétation hautaine qu’ils font de sociétés anciennes) « l’élévation » de l’homme par rapport à l’animalité, alors que leur propre société est déjà très en rupture envers la familiarité traditionnelle avec la nature ? Notons d’ailleurs que cette préoccupation n’est pas si éloignée de celle … des prêcheurs fondamentalistes américains ou africains et de leurs fidèles parlant « en langues », qui nous affirment.... *qu’il n’est absolument pas question que l’homme descende du singe ![[480]](#footnote-480)*

La clef de cette proximité de préoccupations entre intellectuels européens du XIXe siècle et militants religieux du XXIe n’est pas très difficile à découvrir : il s’agit pour les uns et les autres de se garder des résultats ravageurs de la doctrine cartésienne, (bientôt relayée par le darwinisme) : il faut échapper à l’idée d’une c*ontinuité mécanique entre homme et animal*, telle que la question du Familier ne pourrait plus être maintenue à l’écart d’un déferlement d’objectivation sociétale.

Les réactions de Kant et de Hegel ne sont pas exactement les mêmes face aux conséquences du progrès du mécanisme cartésien. Et les motivations du prêcheur africain fondamentaliste semblent encore plus éloignées. Pourtant, chacun à sa façon –plutôt obsessionnelle pour Kant, hystérique pour Hegel, phobique pour le prêcheur traditionnaliste- tente de mettre un pan du réel humain à l’abri du « tsunami » technobureaucratique, que les premiers sentent venir et que le second voit tardivement mais sûrement arriver dans sa société villageoise.

Récusation franche de l’animalité qui nous fonde, ou discours d’élévation par rapport à celle-ci : observons que, dans les deux cas, ce qui est repoussé pour laisser une place à la spécificité humaine n’est pas du tout l’animal déjà humanisé de la domesticité partagée. C’est très précisément l’animal-machine de Descartes ou de La Mettrie. Bref, ce n’est pas l’animal du Familier. *C’est l’animal du Sociétal, et du Sociétal bientôt technologisé,pucé et régenté jusque dans les détails de sa reproduction et de sa « fin de vie ».*

A ce point, nous pouvons poser la question plus clairement : existe-t-il autant d’animalités-effigies qu’il existe des grands principes de légitimité humaine ? Eh bien, aussi étrange que cela puisse paraître, la réponse est : *oui.*

Il semble même exister une correspondance remarquable entre la partition des pôles symétriques du champ culturel humain et des « fonctions animales » imaginaires. En se contentant d’une symétrie entre quatre polarités principales, on obtient par exemple :

-*une animalité du Familier* (l’animal n’est qu’un homme appartenant à notre communauté, il en partage la vie physique et tous les problèmes psychiques.)

-*une animalité du Sociétal* (l’animal, c’est la continuité physique entre le virus, la bactérie, le singe et l’humain, continuité que la science utilise en en transférant les gènes.)

-*une animalité du Culturel* (l’animal exprime l’âme de l’homme.)

-*une animalité de la Règle* (l’animal se comporte vis-à-vis des autres animaux *comme* nous nous comportons entre nous : par le biais de normes régulatrices auquel il se soumet.)

Cette représentation peut sembler arbitraire. Mais nous verrons plus loin, aussi étonnant que cela paraisse, qu’elle colle aussi bien avec des conceptions anthropologiques avancées. Ainsi notre schéma s’articule t-il aisément avec le travail de Philippe Descola, dernier héritier de Claude Lévi-Strauss, lorsqu’il découvre que l’humanité contient au moins quatre grands types de relations radicalement et structuralement opposés à la naturalité, incarnée par exemple dans les relations *des hommes aux oiseaux* : rapport de continuité physique (pour les Modernes Cartésiens) entre la machine animale et la machine humaine ; lien chamanique de continuité mentale entre la volonté humaine et la forme animale ; apparentement entre le style animal et le style humain ; enfin, parallélisme entre l’organisation animale et l’organisation humaine.

On se demandera comment ce carré positionnel (esprit, corps, parenté, organisation des natures animales attribuées à divers types d’oiseaux) recoupe notre carré logique des formes de l’action humaine. C’est pourtant simple : la toute-puissance de la pensée et de l’action imaginée est le ressort par excellence du Culturel ; la matérialité objective est, depuis bien avant le cartésianisme, la marque de fonctionnement du Sociétal instrumentalisant choses et gens ; la commune appartenance par l’apparentement signale le Familier ; la comparaison entre organisations, base de la quête de démocratie, fonde le Civil (que nous subsumons sous le domaine de la Règle).

Et l’on peut aussi dire que ces positions jalonnent le cercle qui va du plus Sociétal (perroquet cartésien) au plus Singulier (faucon mexicain), en passant par le Civil (corneilles et vautours australiens), et le Familier (toucan amazonien).

### Le Familier comme conversation et comme règle

On voit donc combien, foyer permanent de la passion animale et de ses puissantes contraintes instinctuelles, le Familier n’en est pas réduit pour autant au mutisme : *l’animalité du Familier est en elle-même un appel continu au débat avec les autres conceptions de l’animalité*, qui sont aussi d’autres conceptions de l’humain. Et ce débat a lieu à l’intérieur même du Familier, par exemple, par le biais de la confrontation sur la parenté.

Le parent est en effet toujours un être ambigü, situé entre quelque chose d’indubitable et d’indicible du côté du génital ou des quasi-organes que sont les schémas instinctuels qui l’enveloppent, et quelque chose de politique et de réglé symboliquement à distance. Depuis l’avènement de la parole étroitement associée au Sociétal et aux concoctions intermédiaires de Règle et de Culture, le Familier s’est lui-même structuré comme champ de tension sur la parenté, c’est-à-dire à la fois comme lieu de rencontre physique, comme support d’un système logique de catégories, et comme métaphore, c’est-à-dire comme placage d’un jeu de personnages identitaires sur le monde. Tout cela, avant de rencontrer la censure et la sélection sociétales, par exemple quand l’Eglise a décidé -à la place et pour le compte- du Familier, du degré de cousinage donnant droit au mariage.

N’oublions pas au passage que l’organisation sociétale de la parenté et de la relation intime peut, par le seul effet d’une logique de système, subvertir profondément le registre animal du Familier : à supposer par exemple que sévérité et douceur soient des traits qu’on rencontre dans le groupe de primates, on se souvient, en relisant Claude Lévi-Strauss, que c’est la logique de la structure globale du Familier chez l’Homme qui oblige par exemple l’oncle maternel a être sévère quand le père biologique est doux (ce qui est toujours le cas dans nombre de sociétés asiatiques), et inversement. *Ce qui n’élimine pas le Naturel,* mais le plie aux exigences culturelles, dans ses limites d’adaptabilité.

Ces exigences ne sont pas exprimées de la même façon dans une société du Familier que dans les autres, parce que la Raison qui y émerge et s’y emploie pendant des dizaines de milliers d’années n’a pas pour but le progrès linéaire indéfini, mais plutôt la restauration permanente de structures éprouvées comme « bonnes »[[481]](#footnote-481). C’est ainsi que la Règle du Familier, et surtout sa Logique consiste à imaginer le pire comme une charge d’impuretés ou de déviations, puis de faire intervenir le Bien comme éliminant ces défauts pour revenir au présent stable.

On peut considérer que le paradigme de cette logique « par cercles » est l’Odyssée, dont on rappellera que le narrateur saisit le héros, Ulysse (*o Dysseos*: «  l’irrité ») au moment où il rentre chez lui pour restaurer l’ordre familial, le récit de ses aventures venant décrire un cercle qui rejoint le présent en train de se faire : ce n’est donc pas une succession linéaire d’épisodes (comme dans le roman moderne et le feuilleton médiatique), mais un ensemble d’épreuves cathartiques s’inscrivant dans un retour sur soi. Ces épreuves sont divisées en une partie descendante (qui finit aux enfers, où l’accueille Tirésias pour le réconcilier avec les esprits des morts, et notamment ceux des femmes et des mères des héros tués à la guerre), et une remontée vers la civilisation[[482]](#footnote-482). Cette structure est aussi celle de beaucoup de mythes de purification du « guerrier fou » (ou du « chasseur noir »), dont l’œuvre d’Homère est l’un des exemples les plus sophistiqués et les plus accomplis, sans doute dans une problématique historique de sortie de la société du Familier, et d’entrée dans celle de la Règle. Observons qu’il est difficile de formaliser une telle logique (bien qu’une anthropologie trop formaliste puisse toujours le tenter), car ce qui importe ici est le renforcement imaginaire des rôles parentaux investis par les personnes.

Il est clair, en effet, que les sujets qui veulent se convaincre de la légitimité de leurs rôles de père, de fils, de fille, de propriétaire légitime, etc., doivent beaucoup mettre en scène ces rôles pour y croire. Néanmoins, la contre-tendance existe, et se manifeste dès le théâtre grec de l’âge classique qui montre, au contraire d’Homère, que la logique familiale et celle de l’Etat s’opposent, et que la restauration d’un ordre dans le registre familier peut correspondre à une augmentation du désordre dans le registre politique. Est donc déjà ancienne la volonté de subordonner dans des détails de plus en plus précis ce qui reste des fonctionnements autonormé, naturel et spontané du Familier aux injonctions d’un Sociétal égalitaire (hors esclaves) et pour cela toujours plus mécanisé.

Cette volonté ne fera que s’amplifier, sans percevoir qu’elle facilite alors des pathologies autrement plus graves. Dans les familiarités officiellement réduites au contrat universel, le versant invisible est que la pérennité des personnages n’étant plus assurée, c’est le Sociétal qui « rachète » finalement les droits et devoirs de transmission. Dans la ligne de cette évolution, nous ne serons plus les enfants de nos parents (biologiques et symboliques), mais les effets d’un droit général interétatique de l’adoption. Nous « louerons » ou « emprunterons » certaines charges déléguées par l’Etat (tel le droit d’élever des enfants). Nous toucherons de plus en plus souvent pour cela un  « salaire d’élevage », et que les enfants ainsi élevés soient nos propres descendants biologiques ne sera bientôt plus qu’une circonstance, un simple marqueur d’état-civil, sauf en termes purement « psychologiques », c’est-à-dire pour des motifs d’évaluation du bien de l’enfant par un tandem d’agents de l’Etat : juges et experts en psychologie. Il faudra peut-être bientôt exciper, pour avoir le droit de dire « mon enfant », d’un diplôme de parentalité délivré par les universités certifiées…

Admettons que cette anticipation soit un peu exagérée, et qu’elle suscite des résistances encore majoritaires, la tendance est, je crois, réelle, parce que *logique* : il est en effet impossible de faire coexister à terme dans le même cadre sociétal imposable à tout individu, à la fois l’idée que les parents sont souverains arbitres de leur descendance, et celle selon laquelle les enfants sont des individus potentiellement autonomes… comme membres de la société. Il s’agit bien d’un *vel* : ou bien les enfants relèvent de la « société du Familier », ou bien ils relèvent du Sociétal. Or les deux sont de purs contraires, et il n’est pas facile d’admettre que nous puissions servir deux maîtres avec une égale et totale loyauté.

C’est ici, probablement, que l’on percevra avec le plus d’acuité, et donc la plus forte montée d’objections, combien *l’affirmation ouverte d’une souveraineté du Familier par rapport au Sociétal est un enjeu fondamental de l’avenir.* C’est évidemment sur ce point que la majorité des incompréhensions et des malentendus se concentreront, poussées par des passions diversement constituées. Notamment sur ceci : il ne s’agit sans doute pas de revenir  à une emprise de l’institution « famille » sur l’enfant, dont on voit bien ce qu’elle a pu entraîner non seulement de violences envers lui et la mère, mais aussi de développements agressifs du type vendetta. Il s’agit seulement de se demander – ce qui est une question entièrement nouvelle car jamais l’humanité n’a été vraiment en position de se la poser - *de quel type de société dépend l’éducation des enfants.*

Peut-on accepter l’idée que ce soit l’espèce humaine intronisée société, dès lors que l’on sait que cette espèce, comme la plupart des autres phénomènes vitaux, a plutôt misé sur l’extrême compétition entre les gènes, et donc entre les parents, et les groupes de parents, sans préconiser des formes de société particulières ? Peut-on admettre que ce soit l’humanité comme corps politique universel et autonome qui soit responsable de sa descendance, c’est-à-dire que « nos » enfants (comme disent les associations de parents ou les affiches apposées aux entrées de villages, comme si chaque automobiliste –présumé ennemi de ce vaste collectif parental - ne rêvait que de les écraser) soient placés en garde à notre domicile au nom d’une politique universelle de l’éducation ?

Mais si nous refusons ces orientations totalisantes, ce qui relève d’une sorte d’évidence passionnelle immédiate, le problème logique se déplace et se reformule : existe-t-il donc une autre légitimité possible de notre position parentale ?

On voit bien que se creuse ici un gouffre d’angoisse, auquel pour le moment nous préférons ne pas penser, en laissant du même coup se produire une évolution empirique, qui n’en suit pas moins une pente tracée d’avance, précisément celle de la logique dont nous ne voulons rien entendre. Pourtant, c’est seulement par intériorisation des injonctions sociétales, par timidité ou peur, que nous hésitons à faire valoir un sentiment irrépressible, qui peut parfaitement s’établir comme base d’une autre légitimité absolue : celle du Familier à s’instituer comme ordre vivable, version de l’Homme et façon de vivre *relativement distincte* de ceux qu’imposent le Sociétal.

Un autre aspect non négligeable de l’institutionnalisation du Familier comme instance souveraine pourrait être aussi d’empêcher… le Familier de se fondre avec le Sociétal dans des formes de tyrannie privée, ou de dominer le Sociétal à son profit, comme cela arrive quand une famille puissante domine un secteur économique, ou quand une communauté de familles se partage un monopole, ou profite d’escroqueries légales pour s’octroyer d’importantes sommes d’argent prélevées sur le fonctionnement de fonds gérant l’épargne de millions de personnes. Dans ce cas – ressort même de la spéculation aux Etats-Unis - on voit précisément comment du Familier peut se porter aux commandes d’organisations sociétales géantes, pour vivre sur elles en parasite. Sans parler des mafias, ou des familles qui se partagent les postes d’un pouvoir autoritaire. La gestion «en bon père de famille » d’un patrimoine acquis largement au-delà des besoins d’une familiarité autonome peut cacher à la fois une insupportable dictature de quelques uns sur une société entière, et la destruction de l’idée même de monde familier dans une surpuissance grotesque et pathologique.

Le Familier ne doit en effet pas être considéré nécessairement comme une victime, mais parfois comme le pire des maîtres. La passion l’animant directement, c’est parfois le lieu de la cruauté la plus détestable, dont les fantasmes infantiles (de décapitation, d’éviscération, etc.) donnent une idée précise autant qu’effrayante. Mais le Familier « coupable » est alors d’autant plus à l’abri de toute juste rétorsion qu’il n’est pas reconnu comme instance légitime[[483]](#footnote-483), et que le Sociétal qu’il a instrumentalisé de façon nécessairement occulte ou forcée fonctionne comme une machine, indifférente à ceux qu’elle broie, comme d’ailleurs à ceux qui sont aux commandes. Là encore, le caractère conversationnel du champ culturel –en reconnaissant le Familier comme principe majeur distinct, pour la rencontre politique la plus haute- le protège des tentations d’un « inceste avec les forces de l’ordre »[[484]](#footnote-484), d’une fusion monstrueuse et totalisante dont le tortionnaire en blouse blanche ou l’égorgeur masqué détruisant un homme en criant « Dieu est le plus grand » sont les figures exemplaires et abominables.

Ce point –le fait qu’il faille honorer le Familier malgré sa capacité de criminalité « spontanée »- n’est pas facile à admettre pour qui considère que le « progrès » de l’humanité a consisté essentiellement à s’éloigner des réactions affectives, passionnelles et aveuglantes. Mais si l’on considère que la froideur mécanique est aussi une passion, et que l’objectivation de l’homme (cobaye) par l’homme (savant ou gestionnaire rationnel) est une passion plus terrible et souvent plus cruelle encore, il faut bien accepter de penser que la limitation des horreurs les plus révoltantes dont nous sommes capables à tout moment ne peut découler que d’une rencontre réflexive des genres de passions. Le Familier peut être, indubitablement, d’une cruauté insupportable, mais c’est aussi un trésor extraordinaire de sentiments magnifiques. Nous ne devons pas le considérer sous l’angle réducteur et répulsif du « cerveau limbique », mais nous souvenir que la gamme de nos sentiments a été produite tout en finesse sur des millions d’années, temporalité longue dont il serait vain et dangereux de croire qu’elle peut être dépassée par la science. En revanche que l’animal scientifique et l’animal intimiste apprennent à se rencontrer en se respectant mutuellement, voila sans doute un but désormais incontournable.

## 4. La civilisation de la Règle

Après avoir traversé les premières épaisseurs de nos deux premiers principes –Sociétal et Familier-, nous voila à pied d’œuvre des deux autres, les grandes dimensions médiatrices qui les relient : la *codification symbolique* qui permet de parler une même langue, voire un même langage entre individus et groupes humains très nombreux, variés et éloignés, et *l’expressivité culturelle* qui permet de relier de vastes nombres de personnes dans la saisie directe de ce qui n’est pas formellement codifié, par le biais d’une capacité de tous les êtres humains à « sentir », à deviner ce que l’autre évoque.

Nous n’aborderons pas « tout » de ces domaines gigantesques qui constituent la trame de notre histoire, mais seulement leur « positionalité » réciproque, la façon dont ils sont partie prenante d’une conversation à la fois comme structure et comme contenu : façon de parler et objet du discours.

Commençons ici par le domaine du Symbolique (dénommé ici celui de la « Règle »), parce qu’après avoir décrit les deux grandes forces antagoniques de toute culture humaine (le Sociétal et le Familier), nous sommes pressés d’arriver au cœur du problème contemporain : l’emportement de toute notre espèce dans une fascination pour le symbolisme et sa *puissance comptable*, dans ce qu’un sociologue, en observant l’amplification du phénomène dans l’immédiat après-guerre aux Etats-Unis avait pu appeler une maladie de la quantification (quantophrénie) et un pathologie de la mesure (une métromanie)[[485]](#footnote-485).

Pourquoi associer Règle, mesure et Symbolique ? Parce que, depuis toujours, quand on utilise des systèmes capables de produire de la signification, on remarque que ceux-ci sont formées de relations logiques (oppositions, partages, unions, etc.) et que celles-ci tendent à leur tour à la mathématisation. C’est cette « pente » qui nous intéresse ici, et cela d’autant plus que notre histoire résume la forte poussée de nos catégories, et donc de nos systèmes de règles, vers le quantifiable.

Notons que vouloir tout mesurer revient en fait à vouloir *tout jouer*. Pour une raison évidente : lorsque les valeurs d’usage et d’échange se résorbent toutes dans la valeur quantifiée (la monnaie, par exemple), la seule motivation de la possession devient *l’augmentation de la* *somme*.

Or, dans un monde réel et vivant qui résiste de plus en plus à l’augmentation des quantités, en termes d’énergies, de produits, de structures, la somme ne peut être augmentée que virtuellement, par un effet de crédit, dont la variante la plus commune est la création de monnaie fiduciaire, et, désormais, surtout de monnaie scripturale (sans plus aucun rapport avec une base établissant un lien strict avec « l’économie actuelle»).

Nous sommes avertis par les crises récentes que la tendance irrépressible de tous les acteurs économiques consiste désormais à anticiper une formation de richesse *qui n’aura pas lieu* (à cause de l’inéluctable pénurie de pétrole, de la pollution excessive, du coût de reconversion vers une économie propre, ou encore de la limite humaine à supporter le travail et le mode de vie associé, du ralentissement et de la raréfaction des innovations technoscientifiques rentables, etc.). C’est pourquoi –quels que soient par ailleurs les aléas dus à la structure du secteur financier- la société entière –immergée dans une sorte de duplicité collective- s’engage dans l’accroissement continu de la dette.

Notre raisonnement n’est pas ici très éloigné de la classique analyse marxiste de la baisse tendancielle du taux de profit[[486]](#footnote-486). Mais nous en tirons une conclusion pratique plus alarmante : le capitalisme ne se contentera pas de léguer à ses successeurs *une économie qu’il suffirait de socialiser.* Il leur destine plutôt une immense machine à contraindre chacun et sa descendance, et qu’il faudra sans doute démanteler (comme Solon abolit dettes publiques et privées des Athéniens au 6e siècle avant JC) afin de retrouver des capacités d’action qui soient satisfaisantes pour les êtres humains.

Or, au cœur même de la forte déformation que subit toute l’organisation sociale sous drogue capitaliste, la passion du profit comptable est elle-même due à *une illusion concernant la nature de la Règl*e. En croyant pouvoir réduire celle-ci à une simple opération de quantification de la valeur des biens échangés, cette folie se révèle désormais un obstacle à la compréhension des phénomènes sociaux et économiques : elle devient notamment incapable de penser que lorsque les objets et les êtres réels sont « élidés » dans l’opération quantificatrice, il ne reste plus comme sens que la « croissance », tandis que tout ce qui fait l’utilité réelle de la Règle disparaît.

Qu’est-ce, en effet, que la Règle ? C’est simplement le fait que nous ne pouvons vivre ensemble en conversant sans nous référer à des systèmes organisationnels, caractérisés par des logiques propres. Par exemple, en parlant au lecteur en français dans ce livre, l’auteur est obligé d’en passer par les oppositions signifiantes que permet la phonématique de cette langue, mais aussi celles du vocabulaire, de la grammaire et des usages rhétoriques et sémantiques propres à celle-ci. Autrement dit, il aura beau faire, il ne pourra pas tout dire, ni parfaitement s’exprimer ni même penser, car tout ce qu’il tentera sera pris dans « les défilés du symbolique ».

Si notre ouvrage était rédigé en symboles mathématiques, il en viendrait de même : certaines choses pourraient être dites, et d’autres non, pour autant que chaque langage et chaque langue structurent et informent le contenu des énoncés en limitant et en organisant l’énonciation.

Ces évidences doivent être rappelées pour indiquer que la Règle ne réside pas tant dans le fonctionnement de tel système que dans le choix d’un ensemble de systèmes en fonction d’un but qui demeure la coexistence des êtres humains, et ceci dans l’échange langagier. La conséquence de ceci est très importante pour notre propos : le domaine de la Règle n’est jamais le symbolique en lui-même, mais *l’usage politique du symbolique.*

C’est en comparant la Règle comme usage politique du symbolique, et l’enfermement dans un symbolisme (tel celui du profit comptable) que nous pouvons mieux percevoir ce qui distingue la Règle comme « pathologie », et la Règle comme dimension nécessaire dans une pluralité.

Le domaine de la Règle comme dimension de la pluralité comprend les obligations, interdits et autorisations créés par la Loi (le Juridique) et par les règlements, *mais aussi* les normes relativement peu codifiées ou implicites. Chacun de ces espaces est à son tour partagé en règles concernant *les gens et les choses* (les choses étant elles-mêmes situées par rapport aux gens) et en règles concernant… *la Règle* (son énonciation).

En régime de technobureaucratie, le Juridique demeure d’une grande importance, mais les règles concernant les gens et les choses s’articulent sur un très net renforcement des *règles organisant la Règle* : notamment sur des contraintes techniques, des codes, des grammaires, des lexiques, des protocoles, des formats, des méthodologies, des procédures, des logiques, *des mesures, et finalement des calculs.*

Mais nous ne devons pas oublier que cette face du « techno-droit » (qui met le sujet du droit contemporain au service (et sous le contrôle) d’un fonctionnement mécanique, tel celui du système automobile-réseau routier) n’est pas la seule dans le domaine général de la Règle comme médiation humaine. Il en existe une seconde : celle qui résiste sur le plan même de la pensée et des conventions aux appesantissements excessifs du Sociétal. Faute d’un meilleur vocable, nous pouvons recourir à la notion de « Civilité », pour exprimer ce domaine où la confiance, la connivence, la reconnaissance et l’estime mutuelles font pendant aux règles formelles et aux procédures calculées[[487]](#footnote-487).

La Règle, considérée comme aspect d’un acte humain indivisible, où elle s’interpénètre avec la Passion (du Familier), l’Image (comme fait proprement culturel) et la Conversation (effet du Sociétal), n’est donc pas automatiquement destinée à se dégrader en mécanique.

Si elle exprime une tendance à s’interroger et à décider à chaque pas du progrès « technique » de la métaphore commune sur les conditions de son partage actuel, la justesse et la justice de ses applications entre les interlocuteurs, la Règle ne se limite pas à la réparation et à l’ingénierie du symbolique, comme outillage de la communication. Elle peut fort bien ne pas tomber dans l’obnubilation du « comment », ni du « combien », car elle inclut (notamment du côté du coutumier et de la civilité) le fait que ceux qui sont en train de discuter sont probablement plus importants pour eux et leurs partenaires que leurs propres projections dans la métaphore qu’ils essaient collectivement de parachever, du même coup, et qu’ils risquent de détruire[[488]](#footnote-488).

Pour le dire autrement : la Règle «sait » qu’elle n’est elle-même qu’un moyen, et qu’elle n’est *plus rien* sans ses libres auteurs. Les musiciens se jugent toujours sur le « plus » ineffable qu’apporte leur capacité à jouer de techniques parfaitement mécanisables ; les gens décidant de leur destin collectif savent qu’ils sont plus importants que leurs propres idées, que leurs propres fantasmes, et même que les procédures rationnelles qui seront établies pour valider et effectuer leurs décisions collectives.

La résistance civile à la variante techno-juridique de la Règle agit précisément sur ce point : elle refuse de ramener les personnes et les choses à des entités comptables et les actes à des opérations. Beaucoup y fonctionne par à-peu-près, gages personnels de bienveillance réciproque, générosité, pactes non dits et non écrits, gestes évocateurs, propos évanescents, regards suggestifs.

Le côté vivant de la métaphore conserve sa place au sein de l’ordre formel. Et cela fonctionne fort bien, pour autant que derrière les gestes ou les propos flous, réside une « confiance » (le fait de se fier à autrui et réciproquement) dans l’implication amicale des participants. L’argument essentiel est celui-ci : aucun contrat formel, aucune garantie automatique ne peut tenir s’il n’existe pas au fond une bienveillance réciproque entre les acteurs. Cette dernière seule offre une garantie « absolue », que même un système technique enlevant toute possibilité d’escroquerie ou de dol ne peut accorder.

C’est au fond ce qu’assume la théorie du don (selon Marcel Mauss, mais surtout Alain Caillé), que je reprends ici sous l’angle d’une théorie de la politique de la Règle : en obligeant l’acte d’ échange à en passer par l’engagement libre des personnes (à travers le découplage du « donner », du « prendre », et du « rendre »), le don contraint au respect des échangistes, tout en interdisant la réduction de leurs actes à des opérations. En ce sens, le don est effectivement une protection de la nature anthropologique de la Règle. Il maintient la représentation du champ culturel comme lieu de rencontre entre êtres humains, et non comme variables d’une équation.

Le remplacement de l’accord tacite sans garantie par un système d’assurance ou un circuit technique élidant les personnes comme sujets d’un acte libre (et donc d’une trahison toujours possible), a, au contraire, pour incidence de supprimer les partenaires et de mépriser leurs engagements, pour en faire de simples rouages d’un fonctionnement économique matériel, des variables dans une opération mathématique. De proche en proche, le Sociétal devenant mécanique, il se sidère et se supprime lui-même comme enveloppe humaine du Familier.

L’exemple de la crise de la dette mondialisée actuellement en cours est absolument frappant de ce point de vue : elle ne dure et ne s’aggrave que parce que nous ne sommes plus capables de *renégocier les critères mêmes produisant les statuts de créancier et de débiteur,* et que nous laissons s’emballer quelque chose qui est devenu une pure machine. Alors qu’il suffirait d’affirmer avec autorité sur le plan international qu’une partie substantielle de cette dette n’est en réalité qu’un préjudice causé par le capital financier (sous forme de contrat léonin ou de mensonge pur et simple sur la valeur future des biens gagés pour le crédit) aux personnes désirant légitimement conserver leurs emplois et leur niveau de vie acquis péniblement sur plusieurs générations. Redéfinir comme « dol » une partie de la créance mal acquise pourrait alors constituer l’assiette d’un impôt de « réparation » qui diminuerait en quelques mois les charges publiques, et réduiraient aussi considérablement, par rebond, les dettes privées dans les pays ayant subi de plein fouet la délocalisation.

Certes, l’aveu qu’une partie de la créance est l’effet d’une tricherie du joueur en position de domination ne sera pas toujours aisé à obtenir[[489]](#footnote-489), mais l’alternative est au fond assez simple : soit nous maintenons rigidement la fiction d’un  « devoir de remboursement » et le système s’effondre sous l’effet mécanique du cumul des insolvabilités, soit nous retrouvons la voie de la discussion, et, sans obligatoirement inventer une justice rétroactive criminalisant les banques *a posteriori,* nous parvenons à faire admettre qu’un rééquilibrage doit être opéré, même sur des bases non orthodoxes. Tout se passe alors comme si la Règle ne pouvait plus être réduite à son moment comptable, et retrouvait son sens profond, situé de l’autre côté, celui des êtres humains : *règle de bonne conduite.*

C’est donc l’ensemble composite du champ techno-droit/civilité, compris comme tension, lutte permanente, qui peut être ici référé à l’essence de l’idée de « Règle ». Celle-ci résume d’abord le fait que l’opposition Familier /Société y est centrée par la mise en cause de la personne comme membre (*civis*, citoyen), sous sa double acception de sujet de la loi sociétale et d’auteur de la vie politique. Ce sujet est pour le moment la dupe et la victime de puissances mécaniques qui ne sauraient être citoyennes ; il doit donc revenir en position de dignité, ou bien c’est la légalité *réelle* du système sociétal qui est menacée.

### La cité comme « topos » propre du champ composite de la Règle

Comme pour les trois autres domaines, il nous faut également chercher *ce en quoi la Règle permet une certaine auto-sustentation comme mode de vie.* Question qui peut sembler curieuse, puisque les personnages qu’on associe généralement à la Règle occupent des fonctions sociétales (comme la capacité de faire la loi ou de l’appliquer partout). Ce ne sont pas des gens pratiquant spontanément la règle commune comme des joueurs de pétanque, mais des agents, des professionnels de l’application ou de la vérification, qui vivent de revenus prélevés sur les clients, les justiciables, les contribuables, etc. Comme si ce domaine de médiation était devenu par excellence celui de la *dépendance des autres*.

Encore faudrait-il distinguer les agents extérieurs d’un ordre autonormé (comme les policiers scythes qui arrêtaient les citoyens athéniens en application des lois librement décidées… par ces derniers) et le déplacement de la production de cet ordre sur un plan d’hétéronomie absolue.

Là encore, nous subissons l’effet optique de l’énorme développement des systèmes sur la pratique humaine. Mais si nous tentons de percevoir néanmoins en quoi la Règle peut être (ou redevenir) une activité autonome et auto-sustentatrice, nous devons alors considérer *la norme* en tant que centre de gravité de toute vie sociale, et spécialement de la vie civile ou urbaine.

Sans entrer dans des définitions savantes ou spécialisées du champ créé entre *loi, norme et coutume* (tout cela étant recouvert par notre notion de Règle), nous pouvons dire que leurs différences tiennent essentiellement à ce que la première fixe (par un système de signifiants comme l’écriture officielle, par exemple) ce qui est obligatoire ou interdit, la seconde désigne ce qui est recommandé, et la troisième renvoie surtout à ce qui est ordinairement pratiqué, par accord tacite.

Il est clair que c’est la *norme* ainsi définie qui laisse le plus d’autonomie aux sujets, et qu’une société qui lui laisse une certaine prépondérance sur la loi et sur la coutume est composée de sujets politiques plus responsables d’eux-mêmes et de la destinée du collectif : tout ne se résume pas à l’obligation ou à l’habitude.

En revanche, la tendance techno-juridique actuellement constatée se désintéresse de plus en plus de la coutume, et tend à transformer la norme en loi : c’est tout le propos des procédures de normalisation des pratiques que de faire équivaloir la norme et la contrainte, voire la loi écrite (*via* la certification), et enfin la loi comptable, changée en objectif quantifié. Mais dès lors, dans une société hypercomplexe, « systémisée », l’expression « Nul ne saurait ignorer la loi » n’a plus vraiment de sens car *pratiquement tout le monde ignore le détail de la loi*, ou de la norme elle-même technicisée. C’est pourquoi norme et loi sont progressivement remplacées par la sanction automatique sans jugement, nouvelle mouture métonymique amalgamante de la Règle, et sorte de monstruosité pour laquelle il n’existe d’ailleurs pas de nom[[490]](#footnote-490).

Au contraire, *si nous replaçons la norme au centre du champ de la Règle, nous obtenons un effet différent :* elle doit constamment *se* justifier, se discuter, et sa variabilité est considérée… « normale ».

Une société idéale où la Règle est ainsi centrée par la norme (comprise en ce sens), comporte une vérité concrète qui s’énonce : « Nul n’ignore la loi, *de fait* »[[491]](#footnote-491), car chacun porte en lui la norme, aussi bien comme coutume, comme repère à discuter, que comme table d’énoncés prescriptifs.

Tant que je peux –sans trop de difficultés- substituer à la phrase : « je me donne une norme », la phrase : « nous nous donnons une loi », nous sommes dans le cas de figure qui nous intéresse[[492]](#footnote-492). Et si nous partons de cette interpénétration entre normes personnelle et sociétale dans la « polis » comme centre de gravité du domaine des Règles, la perspective change radicalement par rapport à la conception implicitement hétéronome et dominatrice des lois dans la technobureaucratie. Nous décrivons un monde où chaque participant à la norme est à la fois autonome dans son intériorisation de celle-ci  et assez autonome vis-à-vis des autres sujets (citoyens ou cités), pour ne pas tomber dans leur dépendance pour vivre.

Loi et auto-normativité sont pour lui quasi-synonymes : c’est seulement comme entité libre qu’il porte la loi permettant le jeu fluide des échanges et des solidarités, et cela malgré une proportion importante d’applications imparfaites de la loi, ou encore malgré le fait que la loi ne couvre pas beaucoup d’aspects, laissant la place à l’improvisation individuelle et collective (sans que l’on crie pour autant à « l’anarchie »).

C’est le modèle qui prévaut dans telle pratique sportive[[493]](#footnote-493), parce que le jeu crée des limites, mais aussi parce qu’il dégage un espace de libertés spécifiques et de possibilité d’événements inattendus, et d’arbitrages en cours de route, sans lesquels le jeu n’aurait aucun intérêt.

C’est la même chose dans la conversation la plus banale : le fait de parler suppose que chaque interlocuteur soit libre et en même temps *suffisamment* compétent. S’il n’appliquait pas volontairement et instantanément une grande quantité de normes conventionnelles, pour parvenir néanmoins à créer un sens *non* totalement attendu (auquel cas parler serait inutile), l’échange verbal n’aurait pas lieu, ou serait freiné. Si des grammairiens devaient arrêter le débat à chaque erreur de prononciation ou chaque impropriété, la société s’arrêterait elle-même très vite[[494]](#footnote-494).

Dans une société –moins de droit que de norme[[495]](#footnote-495)-, il existe aussi une nécessaire correspondance entre l’état politique supposant l’intériorisation des normes et une certaine autonomie économique : les lois et les coutumes sont là pour consolider un fonctionnement de travail et d’échange qui leur est pour ainsi dire consubstantiel.

Ainsi des lois protégeant la propriété et limitant l’endettement dans la cité antique. Dans celle-ci, il existait déjà certainement des spécialistes, des avocats rémunérés, des agents répresseurs, etc., mais, même en évitant toute idéalisation de la démocratie, la logique du fonctionnement de l’association civile et celle de la Règle demeuraient interpénétrées.

Si nous imaginons possible une certaine autonomisation du champ de la Règle par rapport aux deux forces qu’elle relie, aussi bien le Sociétal que le Familier (comme la Loi et la Coutume qui les représente dans son propre champ), nous pouvons dégager pour elle une position concrète : un espace-temps de rencontre et de médiation, relativement spécifique, parce que plus composite. Ce serait celui, par exemple, de la Ville, et de son « Urbanité » propre. Mais il faudrait alors repérer celle-ci entre différentes formes de villes réelles, chacune influencée lourdement par un principe.

Cette influence est-elle repérable ? Peut-on désigner des Villes –ou des civilisations urbaines- qui soient davantage déterminées et construites par la Loi, la Norme ou la Coutume ? Il est difficile de trancher les choses au couteau, mais on peut néanmoins repérer des styles collectifs très différents, qui recoupent nos catégories.

Ainsi, une ville *purement sociétale*, dont l’Histoire s’est formée dans l’exercice du pouvoir –parfois diminué depuis longtemps - impressionne toujours par sa vocation impériale : Londres, Madrid, Washington, Pékin, Tokyo, Rome, Paris, sont ou ont été construites comme des centres « au dessus » d’un monde et conservent cette morgue administrative, chacune dans leur genre de beauté.

Lorsque la ville se situe à la jonction du Sociétal et de la Règle, les administrations publiques et privées y prolifèrent débordant du « périmètre interdit » : c’est la ville même qui devient machine, sur le modèle de New York[[496]](#footnote-496), puis des villes d’affaires asiatiques. Toujours associé étroitement aux plus grands pouvoirs, son territoire est rationalisé et « technicisé ».

Devenue mégalopole, elle poussera la civilité originellement vicinale ou familiale vers le techno-juridique, incarnée dans les tours de grande hauteur, ces « fourmilières à cols blancs », jusqu’à ce que les prérogatives disparaissent dans un encodage standard de la forme urbaine généralisée, ce qui n’empêche pas les « technocentres », ces casernes spécialisées, d’être construits à l’écart. La ville devient rouages, ganglions ou noyaux d’un ensemble mondialisé. Ainsi des villes-ateliers en Chine contemporaine. Elles y perdent tout caractère civil, sans pour autant être des postes militaires.

Toujours dans l’orbe sociétale, une civilité religieuse peut aussi s’imposer : la Genève de Calvin, le Vatican catholique, la Mecque musulmane, La Jérusalem multi-confessionnelle, la Lhassa bouddhiste ou la Singapour confucéenne actuelle. Mais on voit bien que les fonctions en sont trop spéciales pour être compatibles avec le branchement général et l’utilisation optimale des espaces. Ce qu’indique en revanche la « ville culturelle », c’est sa tendance à isoler un « haut lieu » de son environnement immédiat pour mieux en faire un phare visible du monde entier. Cette tendance est renforcée avec le haut-lieu proprement dit, plus proche du recueillement, et qui évoque le monastère, la résidence ou la communauté d’artistes.

Quant à la cité attachée à son « pagus», elle demeure ce qu’elle a été faite il y a quelques milliers d’années : une « localité ». Que cette dernière, par peur du dépérissement, cherche aujourd’hui à jouer la carte du « haut lieu festivalier » pour vacanciers éclairés, est significatif, mais n’enlève rien au fait que le territoire local reste indéfiniment disponible à la constitution d’une civilité de proximité. Et, d’une certaine manière, le dépérissement attend bien plus sûrement les anciennes métropoles (comme Venise) que les actuelles villes « localistes » (comme Naples ou Palerme).

Ce tour d’horizon –certes bien cavalier- de la forme Ville semble marquer de faiblesse celle qui serait proprement adaptée à un équilibre civil, intermédiaire entre Sociétal et Communautaire. Etrange, dira-t-on : si l’urbanité semble être précisément l’incarnation de la civilité réglée, elle-même sorte de « topos » de la règle humaine, comment se fait-il que nous n’en puissions trouver aucun exemple réalisé parmi les cités ou les « villes moyennes » ?

En fait, ce n’est pas un hasard si la ville de la civilité (l’urbanité ?) semble se disséminer sous les forces d’attraction de polarités plus puissantes : c’est que la règle civile, qui devrait former la base d’un langage *commun* aux villes a été « trahie » de l’intérieur par la mécanisation de la règle. Celle-ci a entraîné le gros des cités dans la métaphore machinique (comme l’avait vu le grand Lewis Mumford[[497]](#footnote-497)), tandis que les communautés résistantes se sont rabattues sur la ligne de front du Familier, au prix d’un isolement et d’un sentiment de régression.

Nous pouvons au contraire penser que si la médiation de la Règle se restaurait dans sa place propre de carrefour mental  et social, de lieu du débat sur ce qu’il convient de faire entre gens partageant de manière assez dense le même espace de vie et d’activité (la normativité), elle tendrait à se choisir un type de cité qui ne ressemble en rien à la mégalopole-machine actuelle. En alliance et en affinité avec ce principe restauré de la Règle, la localité pourrait échapper à sa fermeture autarcique, ou donner un sens universel à ses pratiques d’indépendance énergétique ou nutritionnelle. Une entité politique plus consistante réunissant les cités comme telles (et non comme ganglions de la grande machine neuronale) rendrait alors toute leur place à ces lieux, conversationnels par essence.

Mais pour commencer à construire ce genre d’avenir plus équilibré, il faut encore préparer les bons matériaux de construction. Et pour cela, il faut analyser ce qui rend le matériau impropre : en l’occurrence, ce qui détruit la capacité conversationnelle de la Règle, cet emportement dans une passion concernant la *régulation de la règle*, c’est-à-dire ce qu’on nomme communément la « logique ». S’il n’existe plus (si elle a jamais existé durablement) de cité comme rencontre entre les hommes (et non machine de mobilisation et de concentration), c’est aussi parce que l’effort de ceux qui pensent logiquement et précisément a été entièrement capturé pendant le dernier siècle par une visée d’enchaînement et de contrôle d’enchaînements par une gouvernance du rendement, et très peu intéressé à améliorer les conditions physiques du dialogue pluraliste.

### La règle logique comme conversation

« Celui qui nie le principe de contradiction ne dit ni *oui* ni *non*, mais à la fois, *oui* et *non* ; puis se reprenant, il dit *ni oui, ni non*. Dans ces conditions, aucune conversation (*koinologia,* Alex, 296,24), aucune recherche sur aucun sujet n’est possible. » (Note I de J. Tricot, in *La Métaphysique*, Aristote, I, 4, p 214, Vrin 1962)

Comment la logique comme cœur du Symbolique, peut-elle se dégrader si aisément et si puissamment en amour pour la mécanisation de l’humain ? Y répondre, c’est commencer par se demander comment de la logique est encore à l’œuvre dans cette déformation générale.

Il s’agit en fait d’une acception hypothético-déductive de la logique, étroitement liée au monde productiviste technochrématistique centré par le désir « d’augmentation dans l’avenir », et non de stabilisation dans le présent (comme la logique du monde familier).

Dans cette orientation, il n’existe pas seulement une « quantophrénie » et une « métromanie » qui permettent l’accumulation abstraite et sans fin, mais celles-ci sont elles-mêmes fondées sur un désir plus intense : celui de d’accéder enfin à une parfaite maîtrise de la pensée sur elle-même. En effet, si le sujet de ce désir parvient à éliminer toutes les digressions de sa pensée, toutes les hésitations liées à l’imperfection du processus « cognitif », alors il pense pouvoir se consacrer à plein temps à « l’augmentation » pure.

Or, la maîtrise de la pensée par la pensée est un idéal qui est contraire à ceux qu’implique le respect de la pensée par une autre pensée, début de la pluralité et base du « vivre ensemble » dont la cité est une forme concrète.

Une première mouture de cette orientation disciplinaire a été présentée par les systèmes totalitaires paramilitaires : elle portait sur l’injonction autoritaire faite aux hommes. Mais la mouture actuelle, d’ailleurs générée dans la guerre contre les totalitarismes classiques, est plus subtile et peut-être plus dangereuse : elle ne vise jamais l’homme directement, ni la chose, mais la manière dont nous pouvons produire des énoncés de plus en plus vrais et de plus en plus précis, et en faire garantir ces qualités par *la machine*, seule divinité capable d’une pure objectivité, et par conséquent de réaliser la réduction parfaite de la société aux « rapports » strictement mesurables existant entre les hommes[[498]](#footnote-498).

Il importe d’observer que lorsqu’il s’agit de contraindre (et non de séduire), il faut d’une part constituer une pensée du mécanisme de contrainte, pensée par définition hypothético-déductive, qui sert de plan pour la réalisation du mécanisme effectif. D’autre part, il doit y avoir adéquation entre le sujet impliqué comme agent du mécanisme et la personne réelle : en ce sens, tout système juridique qui « définit » les sujets tente d’être rationnel (même si la jurisprudence montre après coup qu’il ne l’est pas), parce qu’il permet obligatoirement de situer ces sujets dans des processus d’actes effectifs et peu contestables. Par exemple, il faut être « propriétaire » de son argent pour réaliser un acte d’achat. Le propriétaire est un concept arbitraire, mais une fois précisément déterminé, il devient le terme d’une opération mathématisable. Pour le locataire, il en vient de même : défaut de paiement du loyer : expulsion.

Toutefois, le progrès technique (pratique) et technologique (stratégique) a permis, au cours des deux derniers siècles, de faire disparaître une contradiction entre pouvoir et régulation : la décision de justice ou l’ordre hiérarchique étaient *d’autant plus ralentis* qu’ils donnaient lieu à des discussions sur le plan logique, mais ils risquaient d’autant plus l’arbitraire et l’erreur stratégique s’ils étaient rapides. Il existait, qu’on le voulût ou non, soit une insistance sur la vérification et le contrôle, soit une insistance sur la rapidité de la référence. Les logiciens ont toujours aidé le pouvoir, mais celui-ci leur faisait fréquemment couper le cou, pour leur avoir (comme les médecins de cour) soumis des remèdes inefficaces ou pires que le mal : en l’occurrence, leurs arguties ne permettaient plus une justice expéditive !

Désormais, avec la philosophie analytique réformant grammaire et logique, et avec l’informatique permettant d’imposer un ordre robotique à chacun, il devient envisageable de combiner *vitesse et justesse.* La prétention de la technobureaucratie incarnant aujourd’hui le Sociétal est précisément de réunir vérification et vitesse dans l’informatisation des rapports humains. Certes, de nouveaux problèmes se posent, car l’informatisation montre que la vérification tend à proliférer sur elle-même et à ralentir au fond le passage à l’acte. On n’a jamais fini d’épurer le monde des logiciels de ses virus réels et potentiels, et on n’a jamais fini de proposer des « sécurisations », des blocages, des pare-feu, des renvois, des verrous, des encryptages, des « mises à jour », etc. On sait par ailleurs – dans le domaine des risques technologiques majeurs - que l’excès de sécurité multiplie les risques et les aggrave : plus on se repose sur elle pour pallier le danger et plus on est pris au dépourvu quand celui-ci court-circuite les dispositifs d’alerte ou de prévention[[499]](#footnote-499). La même chose arrive dans pratiquement tous les domaines de l’électronique : plus on grossit les logiciels pour couvrir toutes les situations prévisibles, et plus, en proportion de la rapidité des opérations à récupérer, l’ordinateur…. se met à chauffer !

L’espoir suscité par les rapides progrès de l’ordinateur en connivence avec la physique quantique ne s’est pas tari : nous sommes mêmes, au plan des grandes masses humaines, au beau milieu de la phase d’expansion de la croyance dans la capacité de la technoscience à combiner de plus en plus efficacement vitesse et justesse. Cette rêverie de toute puissance est l’une des raisons expliquant l’actuelle dérive multiforme et multisectorielle de la Règle vers la techno-régulation.

Mais, tandis que l’ordinateur –tel le balai de l’apprenti-sorcier dans Fantasia- prend les commandes du fonctionnement de la Bourse, réagissant à des fractions de secondes où les opérateurs humains ne peuvent plus les suivre, les concepts mêmes sur lesquels il peut agir s’effritent. Le cas du « créancier » est caractéristique : fort de son droit bien mécanisé de prendre le bien de celui qui s’est appauvri, il ne se rend même plus compte que son propre sort sera réglé presqu’en même temps que celui de son débiteur failli. Et il s’en rend d’autant moins compte qu’il n’est pas un individu (peut-être encore sensible à la loi judaïque interdisant d’exiger remboursement d’une personne insolvable), mais un amalgame de banquiers, ou encore un pays « exportateur net ». Ici, c’est bien une faille logique qui est en cause : tant que l’on ne dispose que de l’opposition créancier-débiteur, on ne peut pas inventer la catégorie adéquate qu’exige la situation réelle.

Par exemple celle de « couple de partenaires », ou encore celle de « rééquilibrage de long terme des échanges ».

Ainsi, pour le répéter, la Règle, dans son essence, n’est pas la Technorègle. Le modèle de la conversation et des libres participants à celle-ci  s’impose au cœur même de la définition de la Règle, et cette dernière ne cesse jamais d’en dépendre étroitement, sous peine de remplacement de la norme par un processus matériel *où l’acte humain disparaît.*

Dans ce contexte centré par l’imaginaire d’une civilité substantielle, la Règle reste assimilable à celle qui prévaut *dans l’activité de se parler.* Et celle-ci est d’abord un engagement réciproque de soi et d’autrui dans un « jeu » qui n’est pas seulement de langage (comme le croyait le second Wittgenstein), mais qui est de politique[[500]](#footnote-500), et dans lequel nous jouons aussi bien de la vérité que du mensonge, du flou que du précis, de la passion que de la raison.

Les premiers théoriciens des langues à avoir admis (après des centaines de milliers d’années de parlage humain) que le parler était un acte *(speech act)* sont récents. Leur pionnier, J. L. Austin a d’ailleurs laborieusement commencé par isoler des « performatifs » (des « dire » qui sont des « faire ») du reste des « constatifs » avant de se rendre compte tardivement que *toutes* les énonciations sont des engagements de soi et d’autrui, même les plus balbutiantes. Ce qui permit à Searle[[501]](#footnote-501), son continuateur, d’affirmer la fonction propositionnelle générale de la pratique langagière, avant que des opposants (de W. G Lycan à l’ineffable D. Sperber[[502]](#footnote-502)) ne renfoncent à nouveau la doxa spécialisée sur le parler dans l’obscurantisme tortueux, classificateur et casuistique. Alors que la pratique quotidienne du « parler ensemble » démontre, à chaque seconde, que l’acte ne se situe pas à l’intérieur de l’énonciation (qu’il ne sert à rien de vouloir étiqueter en sous-genres), *mais dans la politique de la conversation.*

L’activité de *se parler* est traditionnellement découpée en principaux sous-domaines plus ou moins normatifs ou descriptifs, selon qu’il s’agit de dire la Règle ou d’enregistrer l’usage, notamment dans son invention, libre par définition. Comme les motifs d’intervention normative ou savante sur le parler sont très divers et situés à des niveaux hiérarchiques très différents, on observe non seulement une floraison de « disciplines », mais aussi de nombreux recoupements et chevauchements des matières, ainsi qu’une compétition acharnée pour l’organisation générale du champ. Par exemple, entre une grammaire qui affirme *comment* l’on doit dire dans une langue, et une linguistique qui prétend décrire *ce qui est dit* effectivement, on passe d’un autoritarisme à une objectivité, mais aussi d’une normativité restreinte à un « totalisme ». Et si la linguistique est à la société technochrématistique ce que la grammaire était aux régimes nationalistes, on peut se demander si l’on y gagne vraiment en liberté, puisque tout ce qui est inventé dans une langue est désormais consigné comme *étant* cette langue : cette fois, plus moyen d’échapper !

A l’opposé, quand l’on « descend » d’une grammaire normative classique de langue vers une grammaire formelle, on concède peu à peu le rôle hégémonique à la logique, comme « idéographisation » de toute pensée consistante. Ce qui n’empêche pas que linguistique générale et logique formelle puissent enfin converger « au dessus » des langues et des parlers réels, pour imposer une « science du langage », qui fonctionne surtout, remarquons-le, pour les programmes d’ordinateurs.

Restons donc fermement centrés (c’est la règle que nous nous donnons librement ici) sur la Règle comme instrument constituant de la conversation, ce qui éloigne de notre propos tout projet de « scientifisation » du symbolique. Notons seulement que ce projet de *sur-formalisation* du domaine formel est, de toute façon, voué à l’échec, non sans prendre des risques importants en cours de route quant aux tentatives de l’utiliser pour accroître le pouvoir et la manipulation.

Le centrage « de gravité » du parler, c’est-à-dire là où se pondèrent ses différentes fonctions, a pour effet de redéfinir tout le champ déontologique et objectif comme rayonnant autour d’un point que nous appellerons la « civilité », (ou norme de civilité) et situé à égale distance d’une norme concernant un collectif plus petit (la communauté), et de la norme sociétale. La civilité est justement le lieu où se valide la transformation de la phrase : « je me donne une règle », en « nous nous donnons des lois », tandis que la communauté ne transforme pas la règle en loi, et que le sociétal ne transforme pas la loi en règle de vie, car elle possède son efficacité en elle-même.

Quel que soit le pôle du champ considéré, nous avons vu qu’il s’y transporte une articulation de variables concernant deux dimensions  internes : la Règle concerne les gens (et les choses), et la Règle concerne la Règle elle-même. La variation qui s’effectue dans chacune de ces dimensions rejoint le mouvement général entre Sociétal et Familier, et, secondairement, entre Culture et... Règle.

On peut dire, par exemple, que plus on se situe dans la zone d’influence du Sociétal, et plus la Règle se présente comme somme d’obligations, d’interdictions et d’autorisations, dans la dimension de ce qui concerne les gens, et que, dans ce qui concerne la Règle elle-même, elle tend à être déterminée en termes calculables. Au contraire, plus on « descend » vers la Civilité et encore davantage vers le Communautaire, et plus la Règle concerne le Facultatif et le non déterminé (dans l’ordre du rapport aux gens) et vers le peu calculable en ce qui concerne la Règle elle-même. Il est donc possible de rendre compte des grandes variations de la Règle autour de son lieu de pondération civile dans les deux dimensions que nous appellerons celle du droit, et celle de la logique, qui restent fondamentalement séparés, même s’il existe des tentatives de les unifier (comme dans la logique déontique).

Nous insisterons ici sur la logique, parce qu’elle correspond à l’effort contemporain principal pour le Sociétal, qui a « fait le plein » depuis longtemps d’encadrement par le Droit, alors qu’il lui semblait pouvoir, au cours du dernier siècle, acquérir plus de maîtrise sur le Familier par le biais d’une meilleure performance de la règle elle-même, au-delà des avancées antiques et classiques de l’argumentation.

La logique examine la façon dont le parler est adéquat ou non à son propos, dans une sorte de retour sur lui-même. « Quand je dis « ceci », dis-je bien « ceci » ? Sais-je ce que je dis quand je dis que « ceci » ? Et quand je dis : « ceci *est* comme cela », qu’est-ce que ce verbe être ? On pourrait ainsi, croit-on, faire de la logique dans une sorte d’autisme tautologique. C’est d’ailleurs le privilège de la folie du logicisme que d’entraîner l’éventuel interlocuteur dans un jeu de réduction et de formalisation que peu peuvent finalement partager.

Pourtant le cœur de la logique *est* conversationnel, et la conversation ne peut être formalisée de façon poussée sous peine d’être détruite. La formalisation est en elle-même une poussée qui vise à terme l’élimination du sujet de l’interprétation et l’automatisation de la normativité. C’est une visée elle-même largement dépendante de la passion de l’imago transférée dans le domaine du symbole, et en tant qu’addiction à la réduction, à l’épurement, à l’esthétique de la simplification sans cesse dépassée, elle ne peut obtenir que l’échec de son propre but, ou s’approcher du suicide du collectif qui s’y adonne ou s’y laisse absorber. Ce qui ne veut pas dire que la formalisation en soi est à récuser, ni qu’elle ne participe pas à ce qu’on peut appeler un progrès dans l’expérience humaine. Mais s’il y a progrès, il y a aussi dérive pathologique ou mortelle *sans qu’on puisse bien démêler l’un de l’autre,* et rien ne prouve, de toute façon, que l’adaptation de l’expérience du parler à des conditions historiques réellement changeantes passe seulement par la formalisation accrue et la réduction. *Toute la question est de savoir quand nous devons refuser d’aller plus loin dans la formalisation.*

Si nous ne parlons pas encore directement entre nous en symboles mathématiques, ce n’est pas seulement parce que nous sommes en général « nuls en maths », et que notre société n’est pas rationnellement très avancée. C’est aussi parce que la *langue naturelle nous permet bien des choses que ne permettent pas* une très grande précision, une exactitude parfaite détectant immédiatement l’erreur, une totale pertinence (le bon énoncé dans le bon contexte), une cohérence vérifiable (on ne vaticine pas), une absolue consistance (chassant le la contradiction) ou une complète-non-récursivité (échappant au paradoxe).

Ce qui ne signifie pas qu’une expression en langue naturelle soit complètement floue, fausse, toujours hors-sujet, qu’elle se contredise sans cesse ou tombe toujours dans n’importe quel cercle-vicieux. Non : l’orientation conversationnelle des règles du parler vise une position intermédiaire, dont les motivations ne sont pas du tout obscures pour autant.

Ainsi, lorsque nous nous parlons, notre but principal -le plus « sérieux » ou le plus « grave » (au sens de chargé d’enjeu)- peut être de préserver le mieux possible les chances… de continuer à nous parler. Auquel cas, il se peut que tantôt ce soit le poète ou le plaisantin qui soient en charge de cette importante perspective du parler, et que tantôt ce soit le mathématicien nous proposant un aiguisement du couteau logique[[503]](#footnote-503). Il se peut aussi que le rémouleur de lames logiques devienne dangereux, parce qu’une trop grande précision va déclencher une inimitié mortelle, parce que la vérité scientifique va aboutir à dissocier une famille fondée sur la croyance en une paternité putative, ou parce que le « réel » du fonctionnement de nos cellules et de nos bactéries ne peut nous rester àl’esprit si nous voulons faire l’amour (pour autant que ce ne sont pas des agglomérats cellulaires qui font l’amour, mais des « personnes », même parfaitement illusoires).

Il ne sert à rien, en conséquence de déterminer un ordre hiérarchique en soi de la portée des actes de paroles (comme le propose –assez agressivement- Searle), ou de supposer au contraire qu’il n’existe qu’une mer de discours à déconstruire (à la Derrida), car la vérité, comme toujours, se situe dans un juste milieu, qu’on entendra ici au sens humain : un milieu apte à discerner la justesse (et non pas à la déterminer). Et ce milieu, c’est la civilité de la conversation en tant qu’elle ne peut, pour exister, se laisser engloutir dans le progrès permanent et irréversible de la précision et du choix univoque du vrai et du bien.

Il y a deux façons de comprendre le mot « logique » *à propos d’une conversation* : soit, comme les psychologues expérimentaux (dont A. Trognon ou C. Brassac), on cherche à saisir comment on résout un problème seul, ou en en distribuant les étapes entre plusieurs agents d’un même système de cognition[[504]](#footnote-504) (ce qui est une façon de nier le caractère pluraliste de la conversation) [[505]](#footnote-505). Soit, comme ici, on tente de se représenter comment une certaine structure de positions adverses organise les interlocuteurs de telle façon *qu’aucune solution ne peut éliminer l’une de ces positions.*

Il faut souligner que, légitimes toutes les deux, ces approches n’ont strictement rien à voir l’une avec l’autre. Par exemple, la question de savoir si les interlocuteurs commettent – seuls ou à plusieurs - des erreurs de raisonnement en vue d’une solution, est ici complètement ignorée. Un aspect, toutefois, peut faire interface entre les deux : la question du « malentendu » que lesdits psychologues explorent comme plus ou moins « productif » (en termes de résolution de problèmes), alors qu’elle survient seulement ici comme moteur de la continuation « sans fin » du dialogue, cette continuation étant souvent considérée préférable au passage à l’action : la palabre est une fin en soi, puisqu’elle est maintien de la division, et donc évitement du conflit ou de l’emportement collectif.

On peut chercher à distinguer ce qui a du sens et ce qui n’en a pas, à pourchasser le non-sens et la confusion, *mais on peut aussi considérer* que, dotés d’un sens ou pas, des propos (éventuellement parfaitement insignifiants) peuvent être échangés seulement pour se démontrer qu’on est bien en train d’échanger, et que c’est ce qui compte, car la fin de l’échange de bruitages aimables pourrait, par exemple… signifier l’état de guerre.

On peut donc, comme toute la philosophie analytique, tenter de démontrer que la conversation peut entièrement être réduite à la logique comme ce qui lui permet d’être sensée, mais on peut aussi, à l’envers du projet analytique, cons*idérer que la seule chose vraiment sensée dans la logique, c’est qu’elle ne peut jamais supprimer les positions adverses qui en font une conversation !*

On pourrait d’ailleurs faire remarquer avec un brin d’ironie, que ce qui semble le plus « faire parler » les logiciens depuis cent cinquante ans, ce n’est pas la résolution de problèmes, mais la butée contre le paradoxe, figure qui, précisément, fait « cercle » et engendre une interminable répétition. Le problème… est d’en sortir, mais curieusement, chaque auteur propose sa voie de sortie (vers le prix Nobel ?), et l’ayant plus ou moins admis, chaque auteur suivant s’empresse d’y replonger pour en ressortir à nouveau par une voie légèrement différente.

Bien sûr, également, la grandeur des logiciens réside dans le fait qu’ils apportent à l’humanité (mais surtout aux puissants et aux militaires, requins plus attentifs que nous-autres -les moules de bord de plage -, à ce que les Fous logiciens peuvent inventer) les moyens d’un langage plus pointu, et donc moins porteurs de quiproquo fatals. Mais, ayant renoncé, au bout de quelques décennies à rendre le parler naturel plus exact, ils concentrent leurs efforts sur la logique mathématique, là où personne ne vient les déranger, surtout quand ils prétendent régulièrement avoir imaginé un nouveau langage, une nouvelle logique, et remplacé les représentations symboliques par d’autres, toujours moins ambiguës.

Mais il existe aussi dans la prétention de certains de « faire la leçon » à l’homme de la rue, et de réformer radicalement nos « jeux de langage », quelque chose de profondément autoritaire et irritant, d’autant que la conclusion la plus généralisée de ces travaux depuis près d’un siècle est qu’on ne peut parvenir à auto-fonder un système de symboles, et que celui-ci sera d’autant plus basé sur une affirmation « indécidable » qu’il sera lui-même plus formel. Lorsque, afin de dépasser cette aporie, les donneurs de leçons sur la vérité et la précision s’appuient sur les caractéristiques de l’électron pour « incarner » l’algèbre de Boole dans la cybernétique et l’informatique, nous obtenons alors une réelle et puissante influence du projet logicien le plus perfectionniste sur les conditions du parler quotidien. Celui-ci continue de s’exercer, mais il se trouve désormais mis en « surveillance » par des machines algorithmiques qui, placées en travers de l’emploi spontané, contrôlent de plus en plus leur correction et leur vérité, via le processus de la rétroaction[[506]](#footnote-506).

Il ne s’agit donc pas ici d’abonder dans le sens finalement autoritaire d’un cognitivisme cherchant à ranger en séquences vérifiables les actes de langage, mais bien au contraire d’observer comment tout interlocuteur rencontre dans sa propre position et dans celle d’autrui la limite radicale qui lui interdit de parvenir à une cognition unique.

Pour ce faire, revenons aux prémices de la logique formelle qui a fait couler tant d’encre au XXe siècle, avant d’accoucher de l’informatique, en se réduisant à l’opposition booléenne 0 et 1. Si nous prenons la forme classique du carré logique d’Aristote, nous constatons qu’il n’a pas encore éliminé les propositions « subalternes » (généralement nommées O et I) qui atténuent A et E sans pour autant les supprimer.

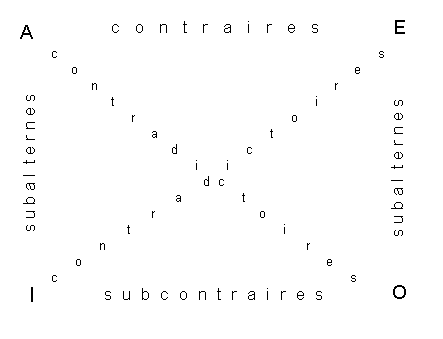


Figure 5. Le carré logique aristotélicien

Rappelons comment fonctionne ce carré classique des inférences immédiates. A et E sont des prémisses ou propositions contraires, qui posent chacune une vérité strictement opposée à celle de son antagonique : A affirme que tous les x sont p (universelle affirmative) s'oppose bien à E qui "affirme aussi" qu'aucun x n'est p (universelle négative). Observons que même à ce stade d’une opposition tranchée (ou bien, ou bien, ou ceci ou cela, reprise dans la logique booléenne), *il s’agit d’une conversation entre personnages* qui « ne sont pas d’accord », au travers de propositions qu’ils se soumettent réciproquement ou présentent ensemble à un « arbitre » en espérant que soit l’un soit l’autre l’emporte définitivement. En attendant ce jugement tranchant, ils se disputent sans fin. Ce caractère de conversation peut être oublié dans une mise en scène mécanique qui fait disparaître l’un des interlocuteurs à chaque tour, selon *l’a priori* qui fait de l’une des alternatives une vérité absolue et l’autre une erreur absolue. On peut donc utiliser la logique dans le sens d’une disparition d’autrui, ce qui ne veut pas dire que la destinée de la logique soit cette suppression, car nous pouvons aussi la ramener « naïvement » à la conversation dont elle est issue.

Mais si le juge est pondéré, le caractère conversationnel s’accentue avec la prise en compte des propositions subalternes, contra*dictoires* (et non plus seulement contraires) entre elles. O "contrarie" A, en affirmant même *a minima* que seulement quelques x sont p, ce qui rend A "faux" (et donc fou furieux, tant qu’il ne peut arguer, comme le loup de la fable, qu’il lui reste à bouffer une majorité de frères de l’objecteur agneau). En somme, A trouve en E et en O des ennemis, mais E est un ennemi qui ne peut pas réellement se justifier (car « tout » ou « aucun » sont difficiles à prouver), tandis que O "contrarie" (contredit) très efficacement, puisqu’il bloque A en dépensant très peu d’énergie (il est plus facile de trouver un seul contre-exemple de x qui n’est pas p que beaucoup). Mais inversement la tâche de A se trouve facilitée car, s’il est mauvais logicien et mauvais coucheur, il peut tenter de détruire l’exemplarité d’un seul ou de quelques x. En somme, le combat se resserre sur la nature de quelques unités qu’on se met à analyser : le processus conversationnel est en marche ici, par le chemin de ce qu’on pourrait nommer un cycle de controverse. Par exemple, si 1 seul x n’étant pas p suffit à invalider A, il suffit à A de parvenir à démontrer que x est « un peu p », ou est p « dans un autre domaine », etc. pour relancer le débat.

Symétriquement, bien sûr, pour E, l'opposé radical est A, mais le contradicteur, l’ennemi de premier rang à abattre est I, qui prétend que quelques-uns seulement des x sont tout de même p (ou un seul).

A et E sont donc liés dans le caractère absolu de leurs « déclarations de guerre » qui emportent tout un monde sans exception, et I et O sont liés dans leur manie, très économique, de gratter la petite exception. On les dit "subcontraires", au dessous de l’opposition absolue, parce qu'ils sont tournés vers la critique rongeuse de l'affirmation adverse, mais entre eux (quelques x sont p, quelques x ne sont pas p), ils peuvent très bien s'entendre, car aucunement sectaires ni exclusifs. De plus, ces « subalternes » sont anodins pour leurs "maîtres" respectifs, puisqu'il s'entend que si quelques x sont P, tous peuvent l'être, et que si quelques x ne sont pas p, tous peuvent manquer de cette propriété d'être p. Dès lors, *il est clair que I et O deviennent les vrais maîtres du jeu* car d’une part ils ne sont pas attaquables par leurs propres maîtres, d’autre part, ils s’entendent entre eux, et enfin ils tiennent aisément en échec le maître ennemi.

Mais en devenant les maîtresses effectives du jeu, les propositions « subalternes » *le transforment :* ce n’est plus une guerre à mort, c’est au contraire une coexistence pacifique (quelques x étant p et quelques étant non p ne dérangeant ni I ni O), qui repousse à la périphérie la guerre à mort et mettent à la retraite leurs généraux belliqueux à outrance.

Dès lors, nous pouvons poser la question la plus bête qui soit : pourquoi continuer de représenter le carré logique selon les termes de l’esclavagiste Aristote, impliquant que les premières propositions (écrites en haut par convention) soient les contraires absolus ? Et si nous laissions d’abord la parole aux « Subalternes » ? Cela ne changerait strictement rien dirait un mathématicien. Mais il n’en viendrait pas de même pour un politologue : s’il suffit que quelques uns existent dans deux camps opposés pour empêcher ceux-ci de se pulvériser, il est clair qu’il faut leur donner la plus grande importance ! Autrement dit : l’enjeu conversationnel de la logique est très différent selon qu’on présente conventionnellement les contraires et les subcontraires : si nous appelions les premiers « suppresseurs » (parce qu’ils visent à annihiler l’autre), et les seconds « localisateurs» (parce qu’ils désignent seulement des îlots de différence affichée), l’effet du changement de signifiant serait patent : le rapport entre les localisateurs ne serait plus dit « subcontraire », mais « mondain» (parce que la pluralité crée un monde).

L’objet de cette démonstration (peu sérieuse ?), rappelons-le, est simple : il s’agit seulement de montrer *qu’il n’existe de logique bien fondée que dans une représentation stratégique ou politique de la logique.*

Nous en prendrons maintenant pour preuve complémentaire le processus inverse, qui consiste à tenter de réduire la logique aux seuls contraires. Elle ne représente la guerre à mort que s’il n’existe aucune position qui puisse articuler ces contraires *dans une suite.* Celui qui devient maître de la suite devient alors le maître tout court. On peut par exemple s’interroger sur la volonté de parvenir à une « nouvelle logique » d’une part en réduisant les propositions à leurs fragments les plus petits (programme de Russell), et d’autre part d’isoler les expressions à deux valeurs seulement dans la logique des propositions. La réponse est évidente : parce qu’il y a affinité entre la réduction de la conversation à un schéma d’oppositions par « oui » et par « non », « blanc » et « noir » , etc., et la technique, d’abord algébrique, ensuite machinale (lorsque Shannon l’applique au fait de décrocher *ou non* le téléphone).

On fait mine de respecter le sens en le ramenant à « l’essentiel », alors qu’en réalité, on le prépare pour devenir compatible avec une ligne d’instructions non équivoques. La notion vague de « vérité » sert enfin son maître : celui qui appuie sur un bouton, les mots « vrai » et « faux » se transformant seulement en organes matériels des conséquences mécaniques de ce premier acte. Les « tables de vérité » de l’algèbre de Boole ne sont dès lors que des façons de permettre de transformer une suite de mots en « touches » d’un clavier.

Dans cette canalisation de la logique vers la calculabilité par suites d’instructions algébriques, il y a évidemment un tour de passe-passe. Celui-ci devient encore plus patent lorsque l’on joue sur la rapidité et la puissance des ordinateurs pour donner l’impression d’une correspondance immédiate entre n’importe quelles propositions ou supports de proposition (tel l’impressionnant logiciel de transformation d’un énoncé oral en texte).

Le caractère illusionniste du passage devient manifeste avec le programme ELIZA créé en 1966 par Joe Weizenbaum pour tromper l’utilisateur d’un ordinateur en lui faisant croire qu’il « discute » avec un Humain[[507]](#footnote-507). Il est amusant de constater que si la plupart des vendeurs de machines et de logiciels ont renoncé à jouer sur cette illusion très passagère (qui était encore tentée sur les messageries roses du Minitel, où l’ordinateur essayait laborieusement de passer pour une jolie aguicheuse), c’est pour se consacrer à des illusions plus « convaincantes » (comme le perfectionnement du réalisme des images animées, ou plus récemment le recours aux électrodes posés sur le cerveau pour provoquer directement des ordres efficaces matériellement), et certainement pas pour dévoiler et souligner la nature permanente de ce « mensonge ». Or on sait que, si Türing prévoyait qu’en l’an 2000, un ordinateur de 128 Mo serait capable de tromper un homme pendant 5 minutes, ce n’est toujours pas le cas pour des ordinateurs cent ou mille fois plus puissants en 2009 ! Il est étrange que ce fait soit toujours considéré comme un « challenge », alors qu’il est plausible qu’il s’agisse simplement d’une impossibilité logique.

Pour résumer : *l’ensemble des agents qui soutiennent la transformation des symbolismes en instructions mécaniques ne cherchent pas à respecter leur interlocuteur mais à l’illusionner afin d’obtenir de lui un comportement prévisible et profitable.* Variantes actuelles des Sophistes antiques, ils cherchent seulement à tirer avantage d’une croyance qui place le locuteur en position d’acceptation passive de leurs « propositions » logiques.

Sans prétendre nous aventurer nous-mêmes sur le terrain de la logique pure, nous pouvons au moins demander aux logiciens ce qui se perd de la dialogique classique quand on réduit, pour la calculabilité, les confrontations de propositions au binaire. Il semble que ce n’est pas tant l’indécidable (que l’on retrouve en mettant l’ordinateur dans des situations comme celle du « ko » au jeu de go, matérialisation du paradoxe pur), ni même la quasi-indécidabilité (que l’on approche par exemple en jouant des coups qui nécessitent un temps très long de réponse de la part d’une machine puissante). Ce qui se perd radicalement, c’est tout simplement que la *possibilité du contradictoire est pratiquement éliminée de la routine quotidienne.* Bien entendu, le chercheur opiniâtre et hargneux, va toujours trouver la parade, comme cela se voit à la lutte de plus en plus sophistiquée autour des systèmes de cryptage ou des « captcha ».

Mais, dans une vie quotidienne régie par les systèmes informatisés, la controverse est écartée ou marginalisée plus que jamais. Eliminée dans le processus désormais automatique de la rétroaction, la contradiction, devenue simple erreur, n’appartient plus au paysage quotidien, et l’on s’en félicite car l’opérativité n’est plus ainsi bloquée. Tout ce qui pose problème est renvoyé aux « FAQ », c’est-à-dire, assez souvent à l’indifférence paresseuse des « webmasters », et à la culpabilisation des usagers, qui se sentent stupides ou se découragent d’intervenir, sauf s’ils croient encore à la valeur cathartique de l’exutoire émotionnel qu’est le « blog ».

On dira qu’une contradiction n’est valable que si elle est consistante avec le cadre propositionnel. Mais la richesse des interactions humaines est précisément due au fait que ce cadre n’est jamais parfaitement déterminé, et qu’il existe toujours des « lignes de fuite » par lesquelles il peut être mis en cause. Une objection « latérale » (ou diagonale), qui fuit le problème de la vérité pour insister sur l’inopportunité d’une proposition peut « attirer » le débat, précisément parce qu’elle interroge un moment les participants sur la question de la vérité… Toute la discussion analytique a été polarisée pendant des décennies par de telles ambigüités : c’est justement tout ce temps où les interlocuteurs vivants dépensent une énergie folle à se tirer de ce « mauvais pas » qui constitue la conversation.

Pour considérer toute la gravité de ces jeux de langues, nous devons aussi envisager la duplicité qui consiste à reconnaître une apparente pluralité pour chercher ensuite à « coincer » les sujets. C’est le cas des « faux carrés logiques », qui se ramènent à des dissymétries. Prenons le cas, en vogue, du remaniement de la logique déontique entre devoir et liberté. On y distingue quatre principes du devoir : ce qui est obligatoire, interdit, autorisé et facultatif (correspondant aux principes de réalité : nécessité, impossibilité, possibilité, contingence). En fait, il n’y a aucune symétrie, car les trois premiers correspondent à une contrainte, qui disparaît seulement dans le dernier cas. Il n’existe aucune différence substantielle entre interdit et obligation, car c’est seulement l’un des aspects du même contexte : il vous est interdit de passer à travers le mur et il vous est obligatoire de passer par la porte. L’interdit peut toujours être considéré comme un commandement prononcé sous forme négative, et l’acte empêché peut être reconnu comme forme d’acte obligé. Ensuite, la permission désigne un acte simplement possible parce que les autres actes sont impossibles ou obligatoires. Elle contribue aussi à délimiter la fermeture du territoire parcourable. Le labyrinthe du rat de laboratoire illustre bien la « fausse liberté » qu’est la permission, de même que celle octroyée au militaire, dont le dépassement équivaut désertion et conseil de guerre.

Là encore, personne ne doit « interdire » cette façon de jouer le jeu de la logique, mais personne non plus ne peut nous empêcher de montrer comment elle se situe dans l’enjeu politique de la conversation : si l’on prend seulement le critère d’un équilibre des positions dans un champ donné, il est clair qu’elle privilégie une conception verticale du devoir, selon laquelle, avant d’arriver à une possibilité réelle de choix, nous devons d’abord avoir été bien dressés à nous soumettre à l’autorité, même « permissive ». Un véritable « carré conversationnel » reflétant le champ du droit en termes déontiques devrait, il me semble, contenir au moins les alternatives suivantes :

* polarité de la contrainte absolue (interdit, obligation)
* polarité de la contrainte relative (permission, incitation)
* polarité de la liberté relative (choix, décision)
* polarité de la liberté absolue (contingence, faculté)

Intéressons-nous maintenant à l’attitude inverse de la démarche réductionniste ou faussement pluraliste : que se passe-t-il lorsque le logicien ne cherche pas à réduire l’échange logique à une suite d’ordres simples, accélérable selon la puissance de la machine dont dispose le proposant-maître, mais au contraire, lorsqu’il « déplie » encore davantage les possibilités d’échange ?

Le carré sémiotique d’A. J. Greimas[[508]](#footnote-508) se trouve, nous semble-t-il, dans ce cas. Notons qu’il s'inspire du précédent carré logique d'Aristote. L'opposition A-E (chez Greimas S1, S2) y reflète des contraires sémantiques tenus pour absolus comme beau et laid, féminin et masculin.

S1

S2

-S2

-S1

Figure 6. Le carré sémiotique de Greimas

Tout comme dans le carré logique, la ligne inférieure correspond à un "amenuisement" et non à une disparition du principe (qui reste nommé comme référence de sa propre négation) : ainsi, si S1 et S2 (représentant A et E, et par exemple « beau », et « laid »), O et I sont traduits –S1 et –S2, (par exemple non-laid et non-beau, ou non-masculin et non-féminin), qui ne sont pas des contraires absolus mais des "diminutions" de la valeur de leur référent principal. Le progrès par rapport au carré logique classique est de ne pas *quantifier* le subalterne par rapport au principal : ainsi le problème n'est pas de savoir si parmi tous les "beaux" certains le sont, mais plutôt de saisir que, à l'intérieur même de l'évocation du "beau", il y a du non-laid qui n'est pas pour autant parfaitement beau. De même, si le laid est nécessairement non-beau, le non-beau n'est pas le comble de la laideur.

Cela permet de faire passer les catégories efficaces d'Aristote de trois (rien, tout, quelques) à quatre, en dépliant "quelque" qualitativement : ainsi on a désormais *tout, rien, non-tout et non-rien*. A partir de ces quatre concepts rendus consistants "en soi", on peut décliner aussi les "milieux" des côtés : par exemple, on peut avoir entre beau et laid un "beau et laid à la fois"(baroque ?), et un "ni beau ni laid" (neutre). On peut obtenir aussi masculin et féminin (bisexué) et ni masculin ni féminin (asexué), ce qui correspond à autant de positions sémantiques possibles.

Il y a cependant un problème : dans le cas cité (des sexes), nous opérons de façon différente pour les côtés et pour les diagonales : nous additionnons les sexes pour créer la catégorie transversale d’« hermaphrodisme », et nous additionnons les non-sexes pour créer la catégorie transversale d'asexualité (d’ailleurs récemment revendiquée par une association ..., ce qui montre bien que tout ce qui est logique peut entraîner prise de position).

En revanche, nous semblons considérer que les liens de ce que Greimas appelle la complémentarité (et Aristote la subordination) ne sont pas appelés à former des médiations unificatrices. *En apparence,* c'est impossible : en effet, on ne voit pas ce que signifierait un état qui serait entre le masculin et le non-féminin, et un autre, entre le féminin et le non-masculin. Les complémentaires seraient-ils voués à n'être que des éléments tautologiques de l'affirmation qui les généralise ?

Le fait que la structure logique laisse ouverte cette possibilité d'une pure contradiction au plan d'un même degré de généralité devrait nous rendre attentifs. Il y a tout à parier que la culture réelle – qui bien plus encore que la nature a horreur du vide - a exploité ces cases. Par exemple, est-ce que le masculin/non-féminin n'est pas ce qu'on appelle le machisme ?, tandis que le féminin non-masculin renverrait à une sorte de "femme-enfant" ? On peut en conjecturer à l'infini. Ce qui importe ici, c'est que, dans certaines circonstances, pour certains carrés sémiotiques, c'est bien l'ensemble des possibilités qui sont exploitées, même celles de ce qui apparaîtraient purement paradoxales ou interprétées telles : par exemple, nous pouvons traduire « ni masculin-ni féminin » comme « asexué », mais nous pouvons aussi lire « non-masculin-non-féminin », ce qui restreint la possibilité de fuite dans l’entre-deux qu’induit « ni-ni » : eh bien, nous pouvons encore trouver une solution en créant un contexte où le sexe serait littéralement « hors propos », « forclos » (qui veut dire « failli » en Anglais), ce qui n’est pas encore le cas de l’asexué, à qui visiblement, il manque quelque chose à l’entre-deux.

Bref, on voit qu’une représentation de symétries plutôt plus riches que moins, tout en étant encore assez simple, suscite la production de significations subtiles et relativement précises. Elle freine l’arborescence infinie des signifiants, sans pour autant prétendre à une discrimination qui décharnerait le propos.

Un modèle d’échange logique plus « complexe » comme celui de Greimas (et non réduit, comme ceux de la tendance analytique, qui serait aussi bien nommée « école réductionniste ») conduit à faire exister la possibilité de positions rares, à attendre et à produire du sens nouveau, à susciter l’imaginaire, et non à l’éteindre. Cela montre à tout le moins que l’orientation politique est radicalement différente de la précédente : il ne s’agit pas de créer et de maintenir de l’ordre, mais de créer de la possibilité d’accroître la richesse des interactions humaines en ouvrant leur univers sémantique, en posant la question cruciale, d’emblée récusée par les « logiciens de fermeture » : *et si le non sens avait du sens ?*

Cette question correspond d’ailleurs pour nous à l’intention explicite du « logicien d’ouverture » que fut pour nous Greimas : « L'homme vit dans un monde signifiant. Pour lui, le problème du sens ne se pose pas, le sens est posé, il s'impose comme une évidence, comme un "sentiment de comprendre" tout naturel. »[[509]](#footnote-509) Il s’agit là, nous le voyons clairement, d’un propos *radicalement opposé* à celui des « automaticiens » des écoles analytiques dominant encore aujourd’hui. Et, pourtant cette évidente conversation entre deux positions totalement antagoniques n’a jamais été tenue pour telle par la faction dominatrice. En un sens, celle-ci ne sait pas et ne veut pas savoir qu’elle est partie-prenante d’une discussion rigoureuse avec des gens qu’elle ignore parfaitement, croyant sans doute pouvoir faire l’économie de la reconnaissance d’une véritable altérité.

### Pourquoi mécaniser la règle ?

Si donc nous admettons que la structure logique correspond d’abord à ce que nous avons appelé le domaine de la « Règle », ne serait-ce que parce qu’elle ne fonctionne que si nous avons choisi des modes de figuration, des repères et des signes conventionnels de « rapports », alors il nous faut aussi admettre que la Règle demeure conversationnelle, qu’elle *n’est pas, dans son essence, réductible à une mécanique*. Ce qui implique qu’à l’intérieur même de ce domaine, on rencontre des différences entre positions absolument contraires, et positions de médiation soit culturelle, soit régulatrice. En quelque sorte, nous découvrons un *abyme* où il y a de la règle dans la règle, etc., jusqu’à rencontrer des paradoxes insurmontables, comme celui qui s’opposa à la réalisation du programme de Hilbert.

Sans parler de l’opposition entre conception sociétale de la Règle (qui fit créer la cybernétique par Norbert Wiener de telle sorte qu’elle soit d’emblée conçue comme un mode de fonctionnement de la société humaine, étonnante préfiguration de l’actuelle informatisation de la société-monde) et conception familière et passionnelle : que ce soit Einstein rêvant de photons, ou  Schrödinger, inventeur de la mécanique quantique, avouant son « dégoût » physique pour les équations de l’adversaire…

Alors, se demandera-t-on, pourquoi *les activités humaines qui se vouent au culte de la Règle se caractérisent-elles plutôt par un refus de la controverse vivante*, et par une tendance constante, et autoritaire, à sa mécanisation par un pouvoir supérieur ?

Deux réponses, au moins, se combinent ici : la mécanisation de la rencontre humaine par celle de la logique est factrice d’ordre et de paix ; elle permet (depuis Platon tout du moins) un pouvoir plus grand  sur les hommes et les choses et du même coup une plus grande participation imaginaire au pouvoir.

La mécanisation de la rencontre humaine évite, au premier abord, d’en venir à la violence. Elle *écarte les sujets de leur propre fonctionnement,* et lisse la communication entre passions adverses. C’est un type de conciliation qui passe pour objective, froide, vérifiable et sûre ; donc moins angoissante que la médiation culturelle toujours en proie à la vacillation du sentiment.

En même temps, le rapport réglé fascine comme une image parfaite, comme la possibilité même d’atteindre l’*ens.* De sorte qu’au désir de chacun d’être enfin quelque chose en devenant seulement un terme de comptabilité, correspond la possibilité pour tout autre de se saisir des individus ainsi métamorphosés en objets disponibles. Pour le « maître », (celui qui jouit de chosifier l’autre plutôt que soi) l’esclave n’est pas seulement rendu docile par renoncement au combat, mais parce qu’il jouit de la fascination d’être un terme dans le langage, d’être un numéro, un statut, un état civil, voire un nom sur une urne funéraire. C’est-à-dire d’être un organe du maître, dont il jouit de la puissance de commandement par identification, son masochisme n’étant que ce qui lui permet de jouir- comme maître imaginaire- de lui-même.

Nous voyons donc pourquoi la « culture technoscientifique » (formule qui est peut-être un oxymore, ou une antinomie dans les termes), faite de précision et de logique instrumentale, tient le haut du pavé. Nous savons le bond en avant que l‘informatique - capable de binariser très rapidement toutes les propositions qui lui sont présentées en segments minimaux - a fait faire à la technogestion (même au prix d’une importante « destruction d’emplois »). Du même coup, presque toute l’activité métaphorique a été absorbée par son moment gestionnaire, qui consiste – comme l’avait déjà pressenti Weber - à évacuer la discussion des contenus et à se contenter de régler les flux formés par des signifiants, rendus toujours plus précis par la rétroaction correctrice.

Le problème posé par cette formalisation de l’activité métaphorique humaine c’est qu’elle finit par nier l’intérêt de ce que l’on se dit, et plus encore, l’intérêt de se parler.

### Lorsque la conversation n’est pas reconnue en logique, elle ressurgit comme symptôme

Il n’est pas facile pour les tenants du réductionnisme en logique de s’en tirer si facilement. Ce qu’ils ne reconnaissent pas, sous prétexte que les interlocuteurs ne jouent pas dans le même pré carré académique qu’eux, ils vont le ressentir de l’intérieur comme quelque chose qui « leur arrive ». Il est à ce propos assez surprenant de constater que la plupart des grands philosophes « analytiques » présentent dans leur vie intellectuelle un moment de volte-face ou d’interruption à l’occasion duquel leur projet logicien se renverse complètement ou s’avoue inconsistant ou impossible.

Ainsi, Gottlob Frege voulut à toute force formaliser le langage et « idéographier » les mathématiques, jusqu’au jour où, ayant rencontré le paradoxe de Cantor-Russel et l’impossibilité d’écrire le prédicat d’auto-appartenance, il tomba malade.  Bertrand Russell qui commença par vouloir entièrement refonder la logique sur la « proposition atomique », passa l’essentiel de sa vie d’intellectuel connu à parler de famille, d’amour et de morale. Kurt Gödel qui voulut démontrer la possibilité du programme de Hilbert[[510]](#footnote-510), construisit au contraire ses théorèmes d’incomplétude en en décrivant « diagonalement » l’impossibilité, et finit en démontrant à sa façon l’existence de Dieu. Alfred Tarski, maître de Popper, et élève de Gödel commença par affirmer la décidabilité de la théorie de premier ordre des nombres réels (sous l’addition et la multiplication), puis, plus tard démontra en écho à Gödel que l’on ne pouvait pas définir dans le langage de l'arithmétique la vérité des énoncés de ce langage. Alan Türing passa une partie de sa souffrante et courte vie à définir les algorithmes et la programmation, pour ensuite mettre en péril toute cette construction par le « test de Türing » qui, en dépit de tout le sérieux qui enveloppe cette perle, n’existe que pour prouver *l’impossibilité* de confondre un locuteur humain et un ordinateur. Ludwig Wittgenstein affirma d’abord (dans son *tractatus* logico-philosophique) une correspondance de structure entre proposition vraie et fait réel, pour affirmer plus tard, avec autant d’aplomb que la diversité des règles de jeux langagiers sociaux crée autant de logiques pratiques spécifiques, qui ne sont d’ailleurs jamais parfaites et supportent très bien la contradiction interne. Etc.

Ce phénomène de bascule est si fréquent et si bien distribué qu’il est encore plus surprenant qu’il ne soit pas décrit systématiquement *comme un inéluctable effet du projet analytique lui-même*, et soit même ignoré totalement pour permettre à la société de valorisation mutuelle que fut cette mouvance de continuer à se faire hautement respecter (malgré l’échange de parfaites platitudes auquel se réduit souvent leur pensée, cette « catastrophe de la philosophie », comme le disait Gilles Deleuze, consterné).

Nous pouvons prendre cet aveuglement envers la structure récursive… du discours analytique lui-même comme un symptôme de ce qu’il est : l’acharnement autour de son propre non-sens, acharnement précisément induit par la volonté de défendre la logique comme esthétique de l’immutabilité, de l’exactitude ou de la précision, en dépit de toutes les preuves que la logique « pure » demeure ultimement non-consistante.

Et, cerise sur le gâteau, notons parmi les éléments cette fois psychanalytiques du symptôme … analytique, que les membres de cette puissante mouvance se sont presque tous intéressés au fait de *devenir des « pères »* de la nouvelle logique, ou d’un nouvel art mathématique, etc. Le vocabulaire de la parenté est en effet extrêmement présent chez ces obsédés du symbole formel, qui cherchent presque tous à devenir papas d’un «  paradoxe » portant leur patronyme ! (et qui n’est en général qu’une variante de l’historiette antique du Crétois menteur).

Nous ne dénonçons pas seulement ces amusantes pathologies du logicien (et de la logique) par défoulement : il est important d’être avertis que la tentation de résoudre tous les problèmes sociaux par la médiation de la mesure abstraite comporte des risques massifs pour autrui et pour soi. Le plus matériel est qu’à force de ne jurer que par la quantité, on se projette dans une dette de plus en plus ingérable. Le plus important est que, ce faisant, nous détruisons nos qualités de sujets en nous changeant en joueurs robotisés.

## 5. La Culture, entre singularité et religiosité

« Une tradition spéciale en dehors des écritures

Aucune soumission à des lettres et à des paroles,

Viser directement l’âme de l’homme,

Pénétrer à fond sa propre nature et parvenir à l’état de Bouddha.»

(Vers chinois composés sous la dynastie Tang, et attribués à Bodhidharma, traduits par Thomas Merton, *Mystique et zen*, Albin Michel, Paris, 1995)

En miroir du domaine de la Règle, la Culture est le monde de l’activité évocatrice et métaphorique par excellence. Nous en destinons ici le terme à couvrir *toutes* les activités cherchant à utiliser les méthodes propres de la Familiarité (et essentiellement la *métaphore identitaire*) en direction du Sociétal, mais aussi, en retour, les modes de séduction du Familier par *le* Sociétal.

Est-ce adéquat et juste ? Pouvons-nous tenir aussi cette barre-là, sans avoir trop l’impression de nous détourner du sens commun ?

En un sens trop étroit, la Culture entendue comme art est sensée naître des individus singuliers, doués de talents extraordinaires. Ce n’est sans doute pas faux, mais il faut admettre que ce que l’individu-artiste fait passer à travers lui en le transfigurant afin de le rendre attractif pour autrui provient d’un monde social : celui du Familier, puisque c’est là que nous apprenons à vibrer d’amour, de haine, d’inventivité, et d’une gamme de sentiments qui sont le terreau permanent de l’art.

D’autre part, l’art n’est que rarement adressé au milieu familier étroit qui lui a donné naissance, car il se constitue comme transport et témoignage d’un message ou d’une sensibilité bien au-delà, en direction de milieux qu’il s’agit par exemple de pacifier par la musique ou de charmer par l’art plastique. C’est pourquoi il semble juste de définir le « lieu » de la Culture comme le passage entre le Familier et le Sociétal, *via* la singularité du créateur ou de l’interprète. S’arrêter à la Singularité pour elle-même, c’est risquer de confondre la figure de l’artiste avec celles du mystique (qui travaille les forces sociales pour les faire converger dans la Singularité[[511]](#footnote-511)) et du Fou (qui constitue la Singularité par récusation de toutes les forces sociales). Nous pouvons d’ailleurs analyser l’actuelle diffraction opérée dans la Culture par l’influence massive de la technochrématistique selon deux lignes de fuite :

Certains artistes, avilis et détruisant en eux toute singularité deviennent des producteurs ou des copieurs de machines exposables. D’autres, s’enfuyant du monde par le vortex de leur singularité, sont encore épinglés par le système comme « artistes-fous ».

A l’opposé, un sens « sociétal » bien trop large du mot « Culture », cherche à inclure à peu près tout ce que fait une société, voire « La » société ou la Civilisation[[512]](#footnote-512). Mais, de fait, et précisément pour le sens commun, elle n’y parvient pas, parce que la Culture en son sens fort se concentre surtout sur les fictions identitaires, plus largement sur les incitations à ouvrir et déplacer les identités, et beaucoup moins sur les pratiques de gestion ou de gouvernance.

Chacun sait que l’abus de langage à ce propos porte plutôt sur les efforts désespérés des gestionnaires de nommer « culture d’entreprise », ou « culture professionnelle », ce qui n’est bien souvent qu’un système d’ordres intériorisés, et en partie automatisables à terme.

Les gens savent très bien que quand on parle adéquatement de culture, c’est plutôt métaphoriquement, à propos de l’entretien des styles, des façons d’être, de rêver, d’imaginer, de s’exprimer, de s’imiter. La Culture, c’est d’abord la transmission de manières d’être ensemble, comme groupe d’apparentés voire par son extension par le medium des langues.

On pourrait dire aussi que, quand bien même la création est portée à imaginer le futur, le nouveau, le non-dit, c’est presque toujours en le rapportant à un passé de maturation, de références, de réinterprétation. Théâtre, romans, musique : il n’est pas d’œuvre qui ne soit reprise d’un genre, d’un thème, d’un texte, d’un mythe, déjà inventé par d’autres êtres humains dans d’autres circonstances. Les arts plastiques eux-mêmes s’affinent en faisant retour sur des techniques, des discours esthétiques, etc.

Si le temps privilégié du technochrématistique est l’avenir (du programme d'accumulation ou de la dette) et celui du Familier, le présent de la reconnaissance réciproque au travers des statuts parentaux, *le temps de la Culture est donc plutôt le passé,* tel qu’il se ressource dans l’apprentissage, la « traditio », c’est-à-dire exactement la *transmission*, passé presque intranscriptible et que la muséification tente de capter, en vain, en la « singeant » .

Car il s’agit d’un passé spécial, non pas celui qui meurt en s’archivant, en se desséchant d’être changé en savoir académique, mais celui qui se reprend d’une personne à l’autre, d’une génération à l’autre. Un passé qui n’existe pas en dehors de sa redécouverte intime, de corps à âme, seul lieu où il se reconnaît comme sien dans la rencontre.[[513]](#footnote-513)

Mais peut-être tendrons-nous ici à abuser à notre tour de la Culture en y incluant la tradition religieuse, et cela comme une catégorie également universelle[[514]](#footnote-514). Quitte à choquer les croyants les plus intransigeants, nous voyons en effet dans les religions des formes organisées et hiérarchisées de tentatives de gouverner les personnes au travers de fictions identitaires mises en collectif, fictions auxquelles une modalité proprement artistique parvient souvent moins bien à donner un impact à la fois massif, prescriptif et répressif.

Ce qui importe ici dans cette définition de la religiosité – qui inclut aujourd’hui l’ensemble des techniques de la société du spectacle selon Guy Debord - « descend » toujours du Sociétal (qui, dans sa version technogestionnaire, est désormais le seul et vrai ciel), c'est le mouvement qu'elle incarne : elle s’empare des métaphores du Familier pour s’ancrer toujours plus intimement dans les sujets et entre eux, et pour les porter à remonter à la rencontre du Sociétal à partir de catégories identitaires déjà « sociétalisées »[[515]](#footnote-515). De ce fait, elle peut aussi être le vecteur involontaire et inconscient d’une hallucination du Familier dans le Sociétal, d’une obnubilation de ce dernier par le premier, même à son corps défendant. Ainsi le clergé catholique, pourtant fondé sur un épurement de *l'encratisme* (refus d'avoir des enfants, prototype stoïcien du célibat des prêtres) propage-t-il interminablement dans l'Histoire les thèmes du Père, de la Mère et du Fils.

Il existe enfin des contradictions entre religiosités relevant de sociétalités différentes, lesquelles contradictions peuvent entrer dans la composition du conflit art-religion, et l’orienter de manière différente.

Au contraire de la religion, l’art s’opposerait au mouvement *descendant* des injonctions sociétales, et *monterait* vers le Sociétal pour tenter de prévenir et de limiter les incursions de celui-ci, recourant à sa propre manière non prescriptive et singulière d’en référer au Familier. Dans le tourbillon qui résulte de ces deux mouvements croisés, il se peut que l’artiste soit emporté dans une logique hiérarchique, comme employé de la Religion, mais inversement, il arrive que la Religion (à certaines époques), se prenne au jeu de l’Art et s’en trouve métamorphosée, c'est-à-dire qu'elle soit elle-même séduite par un message implicite qu’elle transporte sans en être la cause.

La différence interne à la Culture - entre religion (descendant du Sociétal) et art (montant du Familier) - nous rappelle que la Culture est en elle-même non un pur principe, mais un champ de tension et de médiation. Ce champ peut être globalement défini comme celui des méthodes d’effusion, de séduction et de croyance, et non comme celui des contraintes brutales ou mécaniques, bien que ces deux champs se mélangent souvent. Mais Dionysos n’est pas seulement un poivrot divin, délirant au gré des effusions collectives. Il sait aussi parler et répondre poliment, ceci dans des cadres logiques de convention.

### Du cœur artistique de la métaphore

Nos catégories supposent une certaine régularité dans la durée, sans quoi elles ne pourraient mériter la qualification « anthropologique ». C'est très ennuyeux pour le relativisme académique dont nous participons malgré tout, mais il nous faut justifier en quoi l’Art, ainsi défini comme résistance du Familier (et non pas spécifiquement de la Singularité) face aux menées du Sociétal, le serait de *tout temps,* de même qu’en vis-à-vis, la Religion serait *en toute circonstance* propagation de la Foi en la force sociétale, en direction du Familier et cela depuis toujours (dans la relativité historique, s’entend).

Repartons-donc de la chose et non du mot : si le Familier se trouve placé en état de veille dès l’origine de la parole (qui l’utilise comme terme de référence d’une métaphore visant le Sociétal, par exemple l’alliance entre tribus « apparentées »contre l’ennemi), il faut bien trouver un mot pour désigner la manifestation de cette résistance dans le registre de l’expressivité, de la conviction, de la séduction (registre que nous avons nommé « Culture »).

Que nous décidions d’utiliser le mot « Art » pour ce faire, et *non pour désigner tout ce qui relève aujourd’hui du professionnalisme muséifiable,* est bien une proposition restrictive. Mais c’est peut-être un honnête prix à payer pour savoir ce dont nous parlons, contrairement au complet relativisme, tel que l’autorité culturelle nous le sert actuellement, dont l’argument cynique et terminal serait que « l’Art, c’est tout ce qui peut aboutir dans les musées »[[516]](#footnote-516). Il sera toujours loisible ensuite de pointer ce qui n’est pas compatible avec notre choix théorique et en démontrerait la fausseté, obligeant alors à le modifier ou à l’abandonner.

Il est certainement plausible que, dans les commencements hominiens – aussi laborieux qu’ils aient pu être au fil de nombreuses centaines de milliers d’années - on ne pouvait guère distinguer précisément la manifestation défensive du Familier au sein de l’effusivité festive et expressive qui représentait le champ culturel en lui-même dans presque toute son extension. Dessin, danse, écriture, cri, chant se mêlaient, et se démêlaient. Et en eux, dans leur partage de dispositions magiques ou extatiques, s’enchevêtraient probablement aussi à la fois la fascination d’un principe supérieur englobant et la résistance à celui-ci.

On peut cependant émettre l’hypothèse de travail selon laquelle la résistance du Familier au Sociétal a commencé *immédiatement,* exactement en même temps que les pactes obligeant à respecter des imaginaires du Familier toujours situés à l’extérieur de lui, au dessus de lui.

Par exemple, on peut imaginer que la réduction du Familier communautaire à l’Oïkos dominé par un « despotas » n’a pas été sans difficultés, ni sans émissions de productions résistantes, ne serait-ce que le transfert de la familiarité fraternelle au mode homosexuel entre citoyens libres.

Autre exemple, on peut supposer que les mères réelles ont résisté à la transposition de la maternité comme divinité rassemblant les guerriers-frères, thème qui leur « volait » le privilège d’être la seule entité parentale concrètement reconnaissable pour leur filiation réelle.

Pour autant, existait-il une résistance « artistique » proprement féminine ? On ne peut ici que conjecturer, mais l’art a vraisemblablement pris sa part dans cette défensive, par exemple en invoquant l’insatisfaction d’esprits maternels ou féminins[[517]](#footnote-517).

Il est par ailleurs avéré que le rôle de chamane (cet artisan de la magie, intermédiaire entre le pur individu, la parenté et la prêtrise hiérarchique) ait été fréquemment tenu par des femmes, par des « invertis », ou par des personnalités proches de la féminité. Quoi qu’il en soit, homme ou femme, on ne peut pas nier les talents tout spéciaux d’imagination, de conteur, de danseur, de jongleur, de chanteur, d’illusionniste, voire de sculpteur, de peintre, de tatoueur, d’herboriste, de psychologue, d’hypnotiseur, de chirurgien, etc. que le chamanisme doit articuler. Pourquoi, dès lors, placer automatiquement le centre de gravité de cette activité du côté de la religion ? Ou pourquoi le ressaisir dans la seule orbite de la pratique médicinale ?

Il est difficile de dégager des certitudes sur les formes disparues, mais, sur leurs confins les plus récents ou encore vivants, on peut, par exemple, admettre que les corps sociaux spécialement chargés de la Culture ont connu de façon presque constante une division des rôles en fonction des grandes forces sociales en présence. Ainsi de l’accès au surnaturel et au magique, qui peut, dans les sociétés les plus « primitives » :

-se donner directement à tout individu (possession, transe spontanée),

-ou bien à certaines personnes dans la famille (rites domestiques),

-ou à des individus spéciaux mais hors hiérarchie (chamanes),

-ou encore à des prêtres et sacrificateurs organisés.

-Enfin, les chefferies et royautés peuvent disposer de pouvoirs expressifs spécifiques.

Il n’est pas illégitime, alors, de supposer que ces cinq possibilités reflètent un champ de tension directement interprétable en nos termes : l’individu seul y devient enjeu plutôt passif et vulnérable – au mieux réactif - d’une tension entre quatre éléments bien distincts : le Familier directement incarné par la parentalité (1), le Sociétal présentifié par la chefferie sacrée (2), et indirectement soutenu par la classe des prêtres (3), et enfin les « artisans » ou professions indépendantes spéciales (4), dont le chamane ou le forgeron sont emblématiques.

La cinquième possibilité reflète alors une *sortie* du champ culturel vers la Singularité, du fait d’un individu porté au bord (et au risque) de ce que toute société finit par nommer folie, sacralisée ou non.

Nous avons ainsi, autour de l’enjeu du sujet singulier (hélas de tout temps confronté à cette destinée de folie, c’est-à-dire au jugement porté par autrui sur la possibilité d’un acte non social), deux sacralités jouant la culture en opposition frontale : la Parenté et la Cité ; et deux médiations : l’une montant du Familier vers le Sociétal, via la profession spontanée (le Chamane) et l’autre descendante *via* la corporation (le Prêtre).

La sacralisation parentale (dieux lares, mânes, pénates romains, etc.) peut sembler être une concession au fait religieux, sociétal par définition. Mais admettons au moins que l’Art (au sens étroit que nous osons lui réserver) y trouve déjà une place spécifique, par exemple, dans la Rome ancienne, dans la nécessaire personnalisation des statuaires incarnant la lignée des ancêtres –non réincarnables-. On pourrait ainsi, dans ce cas précis, nommer « résistance artistique du Familier», l’insistance sur cette personnalisation, d’ailleurs durable, puisqu’elle subsistera dans les magnifiques portraits réalistes des sarcophages de l’Egypte hellénistique, avant de se corrompre en mécanisation des icônes byzantins (Signe de prise de pouvoir absolu du Sociétal sur le Familier).

En adaptant cette possibilité historiquement ponctuelle, nous pourrions aussi rechercher un peu partout dans les cultes domestiques, certains signes de démarcation, de décalage, de signature (de groupe, d’atelier, de famille, d’île, de langue, etc.) qui indiquent la présence du Familier dans une démarche manifestant l’art. Ce n’est pas une recherche aisée, pour autant que nous ne disposons que de traces fossiles ou de transmissions traditionnelles ayant sans doute évacué le contexte des conflits réels entre nos deux grandes instances (Familier, Sociétal).

Notons d’autre part qu’un strict parti-pris de lien entre résistance du Familier et Art nous obligerait, symétriquement, *à ne plus considérer comme Art* l’esthétique sociétale parfaitement léchée de millénaires d’expression égyptienne, ou ceux des antiquités chinoises ! Cela semblera fort de café à nos contemporains, baignés de culture muséale et touristique universelle : ne serions-nous pas en train de dénigrer l’ensemble de l’expression artistique de l’humanité  au nom d’une conception étroite de l’individu créateur ?

Bien entendu, il serait grotesque de nier l’émotion esthétique que nous procure la contemplation des œuvres de civilisations entières, mais ce que nous mettons en cause ici est la catégorisation exclusive proposée par notre présente Société-monde pour en rendre compte. En quoi l’émotion esthétique est-elle davantage respectée en réunissant sous le vocable « Art » des entassements d’objets raffinés arrachés à d’autres civilisations dans nos musées embaumés pour badauds touristifiés ? Nous pourrions nous demander au contraire si ce rassemblement sous l’égide d’une institution thanatologique tentaculaire (le monde des musées et collections) n’est pas surtout une proposition de reconnaissance d’un pouvoir totalisant *à la place* des pouvoirs plus anciens qui définissaient eux-mêmes leurs productions comme religieuses, militaires ou administratives.

Le label « Art » recouvrant toute production humaine (et non pas seulement ce qui venant du Familier se transmet au Sociétal via la Singularité) isole le paysage des réalisations humaines sous le seul registre esthétique, coupé de ses liens avec les autres. Il immobilise les objets et fascine leurs admirateurs par une éternité qui voudrait représenter la puissance de l’état actuel sur le temps.

Car c’est seulement sous cette forme morte et *surtout maintenue dans la mort de la mort* (l’arrêt du processus de dégradation naturelle, la « restauration » permanente) que d’anciens pouvoirs incarnant d’autres modes de vie sont tenus pour respectables.

En accueillant en chef d’Etat la momie de Ramsès II, l’Etat-Nation, dont les citoyens- chercheurs travaillent sur elle, a montré de quoi il s’agissait dans l’exposition des corps représentant d’anciens pouvoirs. Mais pour aller au bout de cette logique, il faudrait prolonger ce geste par un interdit complet de visite touristique de toutes les dépouilles – organiques ou minérales - de la culture associée à cet empereur. Il faudrait interdire d’intrusion touristique tout ce qui pouvait faire sens pour lui, et qui n’était certainement pas réductible à « l’Art », ni même à un « artisanat » de haute qualité, étant surtout essentiellement support matériel de l’expressivité religieuse et de la signalétique du pouvoir[[518]](#footnote-518). Mais aller trop loin en ce sens amorcerait un dangereux rapprochement entre le pouvoir muséal actuel et celui de la momie[[519]](#footnote-519). On frôlerait bientôt le dévoilement que ce qui est nommé « Art » n’est que l’étiquette apposée sur tous les domaines où est exigé du public mis en procession une attitude de soumission respectueuse et d’acceptation des interdits. Et l’on risquerait alors tôt ou tard un retournement : l’Art n’étant plus à l’évidence que l’apparat de la puissance légitime, l’une de ses enveloppes, ne faudrait-il pas le combattre si nous aspirons à la liberté, *comme il fallut jadis combattre les croyances religieuses qui étayaient les tyrannies* ?

Toutefois cette révolte salutaire rencontrerait désormais un problème de taille : avec l’englobement général de toutes les manifestations esthétiques du passé dans le pouvoir actuel, il lui faudrait en passer par l’attaque de ces manifestations, devenues désormais casernements et casemates du régime-monde. Ce dernier ne s’y est d’ailleurs pas trompé, qui isole et défend les sites et hauts lieux de l’art comme s’ils devaient un jour ou l’autre devenir les cibles d’un terrorisme « aveugle ».

Il vaut mieux, face à cette dérive possible, recourir à la seule alternative : considérer que, dans sa nature, l’Art ne peut pas se réduire à un maquillage du pouvoir, parce qu’il est essentiellement une démarche de confrontation esthétique à celui-ci. Quant aux grandes démonstrations de la puissance des civilisations, peut-être faut-il justement tenir bon en leur refusant sans discrimination l’appellation d’Arts, et en les localisant conceptuellement du côté des productions esthétiques du Sociétal, très proches des productions du Religieux et des grands travaux du Militaire.

Audacieux projet que cette redistribution de nominations légitimes ! Mais demandera-t-on : une fois exclues de l’Art (comme résistance singulière du familier au sociétal) toutes ces manifestations presque exclusivement sociétales de l’habileté humaine, comment percevoir ce qui pourrait témoigner de l’Art entendu dans notre sens, dans ces époques et sociétés révolues ? Dans le désert aménagé par une exclusion massive, comment parvenir désormais à situer la présence spécifique de l’Art ?

Cette question, avouons-le, est bien embarrassante. Notre outil théorique ne servirait-il qu’une provocation inutile, ou une critique négative ?

Manié avec précaution, il peut au contraire éclairer plus finement les mouvements esthétiques. Par exemple, comment interpréter le fameux et canonique passage du « kouros » grec encore figé dans la hiératique, la gestuelle et les proportions égyptiennes, à l’efflorescence esthétique du classicisme, tout en proportionnalités et mouvements « humanistes » ? Ne s’agit-il pas, au moins dans une courte période, de l’apparition d’un compromis entre religion et art, lui-même lié à un déport de la religion vers la résistance du Familier ?

Sans nous attarder, rappelons que le panthéon grec reconstruit par Hésiode, le « code homérique » révisé constamment par les interpolateurs, l’émergence du théâtre à partir des Dionysies, les lois « démocratiques », les jeux panhelléniques, la philosophie née de la sophistique, etc. vont tous dans le même sens : exprimer la contradiction vitale entre Familier et Sociétal, entre vies privée et publique, en une période et un lieu où les deux dimensions peuvent et doivent se soutenir mutuellement à l’échelle de la Koiné, dans un petit archipel montagneux face aux menées des Grands Rois orientaux.

Nous avons donc affaire, au travers des effets merveilleux de la révolution grecque[[520]](#footnote-520), à une expressivité spéciale : celle d’une Société elle-même maintenue en proximité momentanée du Familier, dans une sorte d’alliance contre nature, d’une « familiarisation » de la cité, face aux grands spectres étatiques moyen-oriental et égyptien. Cette conjoncture, qui va ensuite enchâsser pour longtemps dans l’Histoire occidentale la nostalgie de « la liberté », n’est donc pas, que nous le voulions ou non, celle d’une grande résistance artistique, mais plus exactement, celle d’une « artistification » de la religion, qui sera d’ailleurs assez rapidement transformée en mécanisation rituelle de l’art pour le compte d’une évolution impériale de la cité hellénistique.

Ensuite, la famille devenant une structure de l’Etat au fil de la Romanisation, ce sera seulement dans les formes individuelles de la résistance (au sens très moderne de *l’Auteur*) que l’Art se fait désormais sentir sous la convention généralisée (telle l’expressivité extraordinaire du « jockey » conduisant un cheval de bronze, et trouvé dans un bateau coulé au large du cap Artémision).

Mais, même si ce sens moderne de l’Art comme expressivité du Singulier est déjà en germe dans quelques productions spéciales du monde Antique, peut-on le considérer autrement que comme un symptôme de la mise en souffrance de la possibilité artistique du Familier  dans un univers très standardisateur ? Et bien plus tard encore, lorsqu’avec le Quattrocento réapparaissent les signes de la « personnalité » dans les productions plastiques ou picturales, signes associés de plus en plus étroitement à la notion mécénale d’Art, s’agira-t-il d’autre chose que de signaux masquant et témoignant à la fois d’un Art toujours interdit, toujours caché, et qui serait celui du Familier ?

Ces signaux nous ont été envoyés jusqu’il y a environ cent ans, date à laquelle la puissance instituée du gestionnaire du musée national, a commencé à l’emporter sur la personnalité à la fois du sujet et de l’artiste, profitant notamment de son suicide dans l’implosion impressionniste de la perception, dans la folie douce du surréalisme, et dans l’autodérision de l’art conceptuel. Moribonds et étouffés, les Fous, ces derniers auteurs, nous auraient dit – tel du moins que nous le rapporte le culte infantile d’Antonin Artaud[[521]](#footnote-521) – qu’ils ne l’étaient pas (des auteurs), mais seulement des cavernes à bruits, à vents parlant en eux : voix distordues des voisinages défunts et des familles mortes. Ou encore qu’ils sont, comme le dit crûment Baudrillard : des « Nuls », qui, se prétendant nuls, sont vraiment et définitivement nuls, annulés du seul fait de leur complète mise au service du Système, de leur radicale incapacité à comprendre qu’ils ne pourraient exister comme témoins du monde de la culture qu’en faisant exister ce dernier indépendamment.

### La culture comme *pratique* de la métaphore

Si l’humanité tient tout entière dans le jeu entre Familiarité et Société (les deux premiers principes de légitimité), c’est parce que chacun de ses membres se trouve saisi dans la tension de contraires rencontrée en lui-même et avec les autres. Il s’y trouve poussé tantôt vers le Familier, tantôt vers le Sociétal selon les circonstances,  les nécessités, les angoisses ressenties par lui et autrui dans des contextes de débat, de choix, de décisions.

Ces contextes, qui ont toujours enveloppé l’humain dès avant le langage (l'éthologue Franz de Waal montre bien que la « politique » existe déjà chez les grands singes[[522]](#footnote-522)), déterminent l’activité humaine par excellence que l’on peut appeler « la métaphore » et qui n’a rien d’une figure de style isolable, surtout dans un manuel de grammaire ou de rhétorique.

La « métaphore », au sens usité ici, ne peut pas être produite validement par un seul sujet, hors d’une conversation plus ou moins conflictuelle où son objet, sa portée, sa vérité, son adéquation, etc. sont toujours questionnés, bousculés, dépassés par d’autres propositions métaphoriques.

Il s’agit d’un geste, d’un acte gestuel, et pas seulement de parole : d’un acte politique par lequel chacun s’avance sur la scène commune pour proposer ou réfuter une proposition importante pour soi-même et pour tous. Hors de cet engagement, - la véritable performativité, l’intentionnalité de tout acte de parole - aucune métaphore ne tient. La futilité du jeu littéraire et poétique où elle semble « chez elle » cache la réalité plus profonde : la métaphore est d’abord et surtout le jeu sur l’imaginaire auquel les forces de pouvoir et de contre-pouvoir recourent pour imposer « leurs vues », c’est-à-dire leurs conceptions contrastées des rapports sociaux. On ne doit donc pas partir de la rhétorique pour observer comment les forces sociales s’en emparent, mais au contraire des enjeux de l’imaginaire pour en déduire le fonctionnement de la métaphore, même dans des contextes plus anodins, frivoles, studieux ou innocents.

Dans la mesure où la métaphore est un appel de conviction, une tentative d’influence, de séduction, elle n’est pas essentiellement un travail sur soi (comme la règle travaillant narcissiquement sur elle-même dans l’activité logicienne). Son travail participe de la conversation qui enveloppe nécessairement la métaphore, puisque celle-ci n’existe pas sans la controverse qu’elle creuse en elle-même et à partir de laquelle elle rebondit.

Et la passion régulatoire de cadrage, de précision et d’amélioration de l’efficacité de la métaphore est constamment motivée, poussée plus avant (comme une roue à cliquets ne pouvant que tourner dans un sens) par la controverse vivante, et cela sur tous les plans, aussi bien celui de la rhétorique, que celui de la logique, de la correction grammaticale que de la richesse sémantique.

En même temps, l’adresse vivante à l’Autre (au travers de l’autrui), évocatoire et invocatoire ne suit pas le même chemin : elle n’est pas contrainte à « l’antisymétrie »[[523]](#footnote-523). Elle papillonne, recule, se replie, se redéploie, saute, crie, gesticule. Elle demande à être vue et entendue, imitée de corps à corps, de regard à regard, de rire à rire, d’émotion à émotion, et non pas à être ordonnée dans un implacable système de rangement.

Elle n’a cure de la perte et du gain, car, ne relevant pas du vice chrématistique dénoncé par Aristote, elle ne retient de la mécanique vitale que le retour, le cercle, la patience : aussi ne construit-elle que des sagesses lentes, en apparence brouillonnes, agrammaticales, et terrifient l’esprit d’escalier.

Certes, les gens effrayés par la perte ont droit à leur propre névrose, mais que ne laissent-ils pas vivre ceux qu’ils font passer pour des « cigales », alors que le mouvement apparemment brownien, purement dépensier[[524]](#footnote-524) et seulement adressé aux proches, utilise probablement le chemin le plus court pour traiter des grandes complexités.

Observons que même les cognitivistes les plus résolus en viennent aujourd’hui à admettre que les langages littéraires ou sentimentaux sont probablement mieux adaptés que les « calculs rationnels » pour démêler des situations sociales et humaines particulièrement difficiles, puisque ces dernières sont toujours des scènes théâtrales.

Or, pendant les trente années ayant suivi la deuxième guerre mondiale, et correspondant à la première mise sur pied du monde informatique, la vie intellectuelle la plus « sérieuse » et bâtisseuse de modernité, a été captivée par la Règle la plus formelle, ce qui tente régulièrement de nous faire mourir d'ennui dans les colloques savants. La philosophie analytique qui en a été l’un des principaux supports n’en a pas été, loin de là, l’unique manifestation. La psychanalyse comme l’anthropologie et la linguistique structurales ont également insisté sur la « symbolisation », tout en reconnaissant la différence entre métaphore et métonymie, c’est-à-dire très simplement entre reconnaissance et appartenance, entre laisser-être et absorption.

Cette insistance encore alourdie par les dogmatismes d’école a fini par fausser l’appréciation réelle de la vie sociale actuelle, et par proposer en somme un ralliement sans condition du Familier et de la Culture à la Règle, *via* le choix privilégié de la construction des signifiants (ou, ce qui constitue l’essence de la symbolisation dans la vie sociale, à savoir : le droit[[525]](#footnote-525)).

Or le travail sur les conditions sémiotiques[[526]](#footnote-526) de la métaphore, qui sont effectivement largement du côté de la règle, de la loi, de la convention produisant les signes et leurs relations… *n’est pas l’acte métaphorique en lui-même.* Trop s’attarder sur le démontage des signifiants et de leurs systèmes équivaut donc à proposer aux analysants, ou aux sociétés qu’on étudie, de rester le plus longtemps possible *hors de l’acte humain*, comme sur le bord de la route. On pourrait parler d’une « obsessionalisation » généralisée de la vie, *via* une intellectualisation qui, à force de parler des « performatifs », ne performe jamais elle-même, ou le plus indirectement possible.

De fait, la métaphore, acte fulgurant d’appel, de foi ou de séduction, de religion ou d’art, est entièrement plongée dans le passage réversible et profus d’une image à l’autre. Et sa mécanique symbolique –pour ordonnatrice qu’elle soit- n’a que peu d’effet sur sa réalité propre. Imaginaire et Réel[[527]](#footnote-527) résistent largement au Symbolique lacanien et aux formules jakobsoniennes ou lévi-straussiennes, même s’ils sont en partie modifiés par eux, et de la sorte « ratent » toujours un peu leur objet.

Ce dont on ne s’empare pas, ce que l’on ne prononce pas, que l’on ne définit pas pour mieux définir les autres signifiants et les enchaîner dans la Culture (Lacan aurait dit : « la lamelle »[[528]](#footnote-528)) n’ouvre pas seulement la place d’un « signifiant zéro », mais aussi *d’une absence radicale de signifiant, absence libératrice du sujet humain*. Or cette absence rétroagit en aval sur tout ce qui est défini, localisé, ou enchaîné : chaque phrase, chaque mot prononcés s’entr’ouvrent non seulement à l’ambiguïté du sens, mais à une possibilité d’absurdité ou de totale déconnexion des organisations préétablies de la signifiance[[529]](#footnote-529). Cette possibilité est celle de la folie, mais aussi d’un engagement subjectif non prescrit. C’est la condition d’une dignité qui s’alimente de ce que chacun n’est pas seulement apte à démontrer sa consistance en s’engageant dans le don (de soi au système), mais encore susceptible d’une liberté de l’abandon (par soi du système). C’est d’ailleurs cette ultime liberté –celle de ne pas s’engager dans le conduit des prescriptions- qui fonde la valeur du don.

Il ne s’agit pas ici de remettre en cause les acquis structuralistes, qui sont d’autant plus considérables qu’ils montrent précisément que le symbolique humain n’est pas une machine qui fonctionne bien, mais plutôt un bricolage qui a des ratés, et se transforme en permanence. Le structuralisme reconnaît en effet qu’il se produit un dérapage permanent du sens, envoyant l’humain partout sauf là où il voulait aller -, ce qui implique en retour un continuel travail d’objection, de rectification, de contre-proposition. Il implique l’intervention d’un « sujet correcteur », d’un « homme de barre », tenant lieu d’une autorité aliénante souvent maintenue dans l’inconscient.

M*ais* ce dérapage –le structuralisme ne le dit pas ou mal- ne renvoie pas seulement aux imperfections inhérentes au signifiant : il est entraîné surtout par la liberté extrême et rapide du lien métaphorique comme lien affectif, capable de saisir –et de faire saisir à autrui- les affinités les plus ténues, les plus distantes et les rencontres les plus improbables dans le réel aussi bien que dans le trésor symbolique lui-même.

Il s’agit donc plutôt de montrer comment l’activité métaphorique utilisant les moyens symboliques n’est jamais absolument contrainte par leur fonctionnement. Elle réagit d’abord librement et directement au contexte cérébro-social[[530]](#footnote-530) où ces moyens trouvent –ou non -leur pertinence, et peut les modeler, les déformer, les briser dans cette rencontre, pour mieux constituer celle-ci.

Car la métaphore est d’abord –avant tout emploi d’un système pour la dire- *une attitude générale d’ouverture à la rencontre*, s’opposant à une attitude générale de récusation ou de « forclusion », poussant à l’englobement métonymique. Et cette attitude fondatrice de tout langage humain n’est pas en elle-même « structurée comme un langage ». Elle est même court-circuit, élision momentanée de toute structure. En un sens, elle est pure animalité –puisqu’elle possède l’immédiateté des attitudes animales devant la rencontre-, mais en un autre, elle s’affirme *contre* la structure, par rapport à elle, et la fait exister dans cette résistance.

L’acte métaphorique ne nie pas la structure des signifiants. Il s’en démarque, et, ce faisant trouve le moyen même de reconnaître l’autre dans la rencontre : il reconnaît ce dernier comme un autre soi-même capable de se démarquer !

Le premier lien social que la métaphore institue en s’exprimant dans des règles est donc un lien de connivence entre êtres supposés libres d’entrer ou non dans le monde de ces règles. Le signe de reconnaissance qui va devenir signe d’appartenance est d’abord signe de connivence dans la liberté de ne pas appartenir. Entrer dans la danse (des signes conventionnels) implique, pour fonctionner, de pouvoir ne pas danser (avec les loups ou tout autre signifiant totémique de la meute sociétale).

L’adhésion attendue de chacun à la métaphore entre le groupe intime et le Sociétal d’affiliation ou de ralliement produit du même coup l’image d’un sujet susceptible de ne pas s’affilier ou de ne pas se rallier, mais supportant un devoir de le faire.

Sans cet acte tentant finalement toujours d’établir un pont entre Familier et Sociétal (mais sans jamais réussir à transformer ce lien en moyen d’une fusion), il n’existerait pas de spécificité humaine au sein de l’animalité « primatologique ». Il n’y aurait pas de guerre entre Familier et Sociétal, mais pas non plus de possibilité de médiation respective entre les deux. Pas de haine, mais pas non plus de reconnaissance réciproque ni d’amour.

On peut donc nettement différencier deux attitudes par rapport à la métaphore : celle qui se situe « dans l’acte » et du *point* de vue de celui qui en serait le sujet, l’obligé ; et celle qui « le regarde de l’extérieur », comme elle regarde tout de l’extérieur et du plus lointain possible.

Le fait que la Culture (la *koiné*), et surtout l’Art (le *mythos*) se lancent directement –et presque « animalement » dans l’acte métaphorique adressé –en confiance amoureuse- au prochain immédiat, renvoie le sujet du calcul (le *logos*) hors de l’acte, vers l’infini des rapports abstraits entre catégories.

Poussons l’argument plus loin : toute « descente » du Sociétal vers le Familier par le biais du calcul, de l’agencement, de la « grille » (*grid* selon Mary Douglas) est –en même temps qu’une discipline de l’orientation au service d’une domination- une *sortie* de la vie sociale, même si cette sortie est effectuée depuis le surplomb de l’institution, pour obtenir un plus grand contrôle *sur* la vie, par exemple par sa « connaissance scientifique ».

Lorsque l’ensemble du champ culturel est contraint par la généralisation du calcul automatisable à l’ensemble de la vie sociale, celle-ci risque de mourir sur pied par effet de mécanisation. C’est-à-dire par disparition du sujet dans la chaîne signifiante[[531]](#footnote-531). Non seulement alors l’imaginaire, le sentiment et l’affectif sont-ils décriés ou méprisés pour être mieux rangés, mais surtout nous perdons alors le sens de la relativité des espace-temps sociaux. Un univers dont toute la trame est désormais construite sur des rapports mathématiques (par exemple incarnés dans la mappemonde de Google Earth) ne produit plus de scène de confrontations entre façons de penser et de vivre radicalement différents. Il induit une réduction progressive mais sûre des débats à des oppositions mineurs d’opinions (concernant par exemple telle ou telle erreur, telle ou telle injustice), lesquelles seront représentées par un corps unique d’intellectuels se répondant de façon prévisible en interdisant tout accès réel à la parole différente (sinon celle, par nature irrecevable, de la réaction haineuse et stupide courant sur les blogs).

Dans ce contexte, les « commentateurs » sélectionnés (au mieux par concours) comme haut-parleurs parlent dans ce monde général des problèmes de tous comme s’ils étaient ceux de chacun, et inversement, par le biais direct ou indirect des chiffrages, des comptages et des pourcentages. Devenus aussi inamovibles et éternelles que la Reine d’Angleterre, ces figures ne reflètent plus qu’un théâtre-mouroir unique et vide, où elles ne parlent qu’à elles-mêmes *via* des médias et des éditions en miroir, reproduisant leurs trombines proprement insignifiantes à l’infini.

Il s’agit donc d’un désastre, dans la mesure où, comme le disait Arendt, « c’est le désastre et non le salut qui doit toujours se produire automatiquement ». En se « zombifiant » ainsi par le *fonctionnement* considéré comme champ unique de l’existence, la vie sociale, orpheline de sa propre présence, n’est plus que la copie abstraite de sa propre réalité de champ des actions humaines.

Il n’existe plus alors de champ culturel propre, lequel ne vit que de la distance métaphorique. Le Sociétal lui-même disparaît sous la grille. La démocratie n’y est plus un compromis tendu entre Familiarité et Sociétalité, mais y devient un arrondissement subsidiaire de la grande machine à techno-directives. L’Art et la Religion (composantes principales de la Culture) se vident de leur sens pour devenir des suites de messages sans sujets ni objets. Le Familier, pulvérisé, se retrouve « foule solitaire », et ses semences, pourtant indestructibles, sont contraintes de ramper, survivant difficilement au travers des ressources vitales et émotionnelles d’individus en proie à la déréliction.

La Règle *(le Logos)* elle-même est ainsi abîmée par son suremploi et sa prétention à se substituer aux dimensions qui ne manifestent pas la même propension à la propagation mécanique générale. Elle perd sa raison d’être et même son efficacité. En creusant et en vidant le monde, elle se fragilise elle-même, devient une abstraction fuligineuse et folle, et régresse vers le suicide, cet acte réussi par lequel le penseur se supprime lui-même dans tout ce qui n’est pas la pensée.

Pour qu’elle se voie restaurer un minimum de réalité (lié aux temps de préparation, d’accompagnement symbolique et technique de la métaphore), elle ne doit donc pas chercher à occuper toute la place, ni même prétendre à une symétrie parfaite avec le *mythos.*

La symétrie équilibrante entre Familier et Sociétal implique, sur le plan de leur médiation[[532]](#footnote-532) deux opérations de retrait unilatéral : le Sociétal –source du pouvoir et de sa passion- doit renoncer à sa souveraineté pure pour réapparaître comme protagoniste égal sur une scène partagée avec le Familier ; le Calcul doit se cacher derrière la Métaphore qui l’anticipe et l’excède toujours, comme l’acte anticipe et excède *les réglages qui permettent l’acte*.

La démocratie civile, qui est un compromis entre Familier et Sociétal, et principalement par la voie descendante du calcul (quotas, parités, droits de parole, et de vote, budget public, etc.), doit donc toujours placer à son propre fronton – au dessus même de la maxime républicaine - la pensée aristotélicienne selon laquelle le sujet politique ne doit l’être *qu’à temps partiel*, sans quoi il risque de nuire à sa propre souveraineté de citoyen, et s’attaquer à celle des autres[[533]](#footnote-533). Bref, l’homme civil doit passer plus de temps « à ses champs », dans sa maison et avec sa famille et ses enfants qu’à l’Assemblée ou même qu’à l’Agora dégradée en marché[[534]](#footnote-534). Il doit aussi se consacrer davantage à l’*Otium* (au loisir cultivé qui s’appuie sur la vie) qu’au *Negotium* (qui en fait abstraction pour gagner toujours davantage).

On pourrait par exemple autodéfinir le sujet civil par la maxime suivante : « je ne *représente* pas la vie des hommes. Je suis seulement temporairement à son service ». La démocratie doit ainsi passer derrière la Culture (malgré la menace fameuse de Goebbels), laquelle est l’expression directe, en acte, de la métaphore comme acte humain, et cela dans le contexte favorable où le Familier soutenant cette Culture occupe toute sa place dans le carré des forces légitimes.

La métaphore réduite à une figure de style dans un manuel de grammaire ou de « science de la littérature » existe bien, mais elle a peu d’intérêt[[535]](#footnote-535). Il vaut mieux ne pas même la percevoir, si l’on ne garde pas conscience que ce jeu de langage est d’abord et surtout un *jeu d’appels sociaux.*  Par exemple, si je veux entraîner une population de groupes familiers apparentés dans une même guerre contre un ennemi dangereux pour toute cette population, je vais dire : « votre population doit être défendue comme vous défendriez votre foyer ». En raccourci, cela donne : « la nation est votre foyer », voire : « la nation est votre seul vrai foyer ». « La nation est votre vraie mère », etc. Je peux encore condenser toute cette laborieuse proposition dans une seule syllabe suggestive irrésistible : « Oumma » (la communauté des croyants), si proche de « Oummi » (mère). Bien entendu, je peux toujours garder mon esprit critique dans l’opération et invoquer tristement ou ironiquement  « Deutschland, Bleiche Mutter »[[536]](#footnote-536).

Car cet acte lourd de conséquence qu’est la métaphorisation et qui conduit nécessairement à l’énoncé (de droit, de force, etc.) n’existe pleinement que dans le moment de la controverse, de l’écart, moment où cet énoncé ne se suffit pas lui-même, où il ne s’impose pas « de soi », mais a besoin de conviction, de séduction, de plainte. Bref, la métaphore produit en même temps son énoncé et la justification de celui-ci.

### Le caractère politique de toute métaphore

La métaphore ne se contente pas de susciter l’apparition du contraire comme « égal » et pas seulement comme fantôme du terme affirmé en priorité. Elle effectue ce travail en utilisant des images (des formes, dirait Hegel) et de la règle symbolique. Je ne peux comparer rien à rien si je ne dispose pas d’un côté d’images superposables et de l’autre de cadres de codification et d’enregistrement.

Or, si ce côté composite de la métaphore est admis (par exemple chez Lacan qui constitue à partir d’elle la triade symbolique/réel/imaginaire), il est moins aisément reconnu que cette composition interne est exactement celle qui fonde n’importe quelle conversation « engagée » : en bref, dans l’acte même, si fulgurant, de la métaphore disant « cela », non seulement se cache un antagonique implicite, non seulement se supposent un savoir imaginaire et une codification de son usage, mais encore chacun de ces aspects cachés peut former à lui seul une « position » en tension avec les autres, exactement comme si, au lieu d’être énoncée par un sujet, elle l’était par… quatre !

Notons que cette propriété de se dissocier en propositions et objections est déjà celle du carré logique abordé précédemment. Dire que la métaphore est logique revient donc à dire que, comme la logique, l’activité métaphorique – même la plus poétique ou même muette dans l’art plastique - *est conversationnelle*. Elle n’est pas adressée à l’autre seulement comme un bloc, mais bien comme une articulation, elle-même récusable par l’interlocuteur dans chacun de ses aspects. Du même coup, elle peut être dissociée entre plusieurs interlocuteurs, chacun prenant à son compte la défense et illustration d‘un de ses aspects, à moins qu’un seul sujet n’aie envie de jouer successivement chacun des personnages.

*La métaphore est ainsi une sorte de conversation exécutée d’un seul jet, et par un seul sujet,* mais qui passe obligatoirement par le moment du projet désigné (par exemple : la construction sociétale), par celui de sa référence proposée (par exemple : l’espèce humaine comme base supposée de l’humanité universelle), par celui de sa méthode d’expression propositionnelle (par exemple :celui de l’argumentaire « constituant »), et enfin par celui de son « évocativité » (l’enthousiasme communicatif du proposant). Or chacun de ces moments, comme prise laissée disponible à tel ou tel interlocuteur*, peut devenir autonome, et le devient effectivement lorsque ladite métaphore est immergée dans le combat social.*

Du même coup, la métaphore entretient aussi un rapport immédiat avec le jeu de nos quatre pôles de légitimité humaine  –Familiarité/Passion, Sociétal/Conversation, Règle/Calcul, Culture-Métaphore - qui ne sont que des traductions dans le champ géopolitique des polarités de toute métaphore. Sans oublier que ces pôles sont aussi des façons de penser et de vivre dans une même conversation sociale.

Au fond, la conversation est-elle *différente* de la métaphore ? Il n’y a en réalité aucune différence substantielle entre les deux : *la conversation – avec soi-même ou autrui - n’est que le « dépliement » de la métaphore dans le temps et dans la pluralité des locuteurs.* Métaphoriser n’est, en effet, pas seulement proposer une image. C’est aussi la soutenir contre des comparaisons concurrentes, ou contre des *inflexions différentes* dans la même comparaison. C’est un engagement rhétorique qui doit affronter plusieurs genres d’objections avant de s’installer dans son énoncé propre, et après la suspension de la controverse, pour y persister.

Or les différents genres d’objections que rencontre un élan métaphorique se regroupent aisément en quatre « partis », puisqu’elles viennent « travailler au corps » la métaphore considérée cette fois comme succession de moments. De même que la conversation intra-logique, la conversation intra-métaphorique produit un abyme : il y a un aspect supermétaphorique à l’intérieur même de la métaphore,  probablement du côté de l’idéation ou de l’imagination se creusant en évitant les mots, ces pièges symboliques, dans un vortex de pures images auquel le « cerveau parlant » oppose peut-être (notamment selon Gérard Pommier), une succession de barrages, de filtrages, de refoulements.

C’est ainsi que l’artiste est convoqué pour explorer ce vortex, sans pour autant –comme le Fou ?- abandonner tout filet de mots : notamment ceux de la mise en scène muséale et conservatrice des œuvres.

### La métaphore comme politique de la logique

Ce n’est pas parce que la métaphore « qui compte »… ne mégote pas à la dépense d'engagement de soi, et qu’elle est reconnaissable à son implication dans les causes importantes, qu’elle n’est pas néanmoins filée quotidiennement par tout un chacun, pour autant que nous jouons presque tout le temps les jeux de sens qui, pour nous tout au moins, sont de la plus haute importance.

Parce que, enfant ou adulte, nous devons constamment soutenir notre être face aux autres, et que nous le faisons en choisissant un « discours » personnel par lequel nous tendons à répéter nos positions favorites, nous pratiquons la métaphore à chaque instant, même presque sans mots, en supposant acquise chez nos partenaires la reconnaissance de certains faits comme partie prenante de notre monde familier.

Je proposerai ici un exemple-princeps : un enfant (qui ne l’est déjà plus puisqu’il « parle » à 15 mois) énonce ceci : « palalon ». Il rajoute ensuite : « leu ».

Pour ne pas se perdre en conjectures, il faut recourir à l’expertise du parent éducateur et traducteur : « Palalon » exprime « poisson » tel qu’il est dessiné dans un livre d’images lu fréquemment avec le parent en question. « Leu » signifie « bleu », par opposition à des dessins de poissons rouges ou verts.

Mais allons plus loin : « Palalon leu » est une phrase exprimée dans un contexte de conversations successives où l’enfant en question remplace par la parole l’expression plus directe d’un besoin affectif. C’est un constat qui vient dans une série d’autres concernant l’existence à leur place (comme le poisson dans le livre au moment du déjeuner de Bébé) dans un monde familier, dont le cœur passionnel est Maman, puis secondairement Papa, puis une série d’autres personnages humains (Nounou), quasi humains (Bébert le Chien familier), humains par délégation (personnages dessinés, poupées), ou par transformation (balles, cubes, etc.). Le fait même de parler est exigé par la passion de constater que tout son « petit monde » est bien là, sans fuites majeures, et doté d’une certaine stabilité physique *que reflète la stabilité dans les mots et entre les mots.*

Pour résumer la fulgurance de « palalon leu » en l’imitant (maladroitement) dans le registre savant, disons que la formule pourrait se traduire (en version courte) par :

« Le poisson est bleu, parce qu’en reconnaissant qu’il l’est, je plais à ma mère. »

Ou encore, en version longue :

« Si le poisson est bleu, alors une partie du monde est en ordre, tel que j’y trouve ma place, et que grâce à cette place reconnue par ma mère, je reste un objet d’amour pour elle, sans lequel je meurs immédiatement. »

La métaphore fondamentale inscrite dans toute cette palabre est la suivante :

« Le fait d’être dit bleu pour un poisson de livre est égal au fait d’être reconnu moi-même dans le monde comme digne de l’amour de ma mère ».

Ce qu’enfin l’on peut exprimer plus formellement, dans un langage d’adulte lettré :

« La qualité « couleur » est à l’animal fétiche, ce que le nom est au sujet humain. »

N’excluons *a priori* aucune autre interprétation de « palalon bleu », même provenant de gens qui ne connaissent pas l’enfant en question, ou se défieraient d’explications psychologiques. Mais parions qu’au terme d’un quelconque de ces circuits herméneutiques, *on retrouvera l’analogie implicite entre le monde descriptif et le monde affectif.*

Notons que, dans ce cas comme dans la plupart des cas, le référent « réel » (l’amour maternel et par extension le Familier) demeure extérieur à la métaphore exprimée, pour ainsi dire « refoulé » : en effet, ce qui est commun à la qualité et au nom, ce serait d’exprimer l’accueil du sujet au sein de l’ordre domestique, le fait de ne pas être exclu. Or ceci n’est pas dit, comme si le fait même de l’évoquer pouvait en actualiser le péril.

Il faudrait donc, pour retrouver la métaphore primitive et non plus dérivée, opérer *encore* une nouvelle traduction, à partir du non-dit, comme dans la formule suivante :

«Ma place au sein du Familier et la nomination sont équivalentes ».

Cette formule résulte d’un travail d’auto-conviction, puisque la nomination, qui dépend d’un ordre sociétal imposant les règles de la symbolisation langagière est tout l’opposé du Familier. Nous buttons alors sur l’assertion la plus cachée :

« le Sociétal est *équivalent* au Familier ».

Or, celle-ci est probablement *la forme générale de toute métaphore* substantielle (et non futile ou formalisée). Elle est donc à la fois l’objet d’une appropriation imaginaire, et d’une défiance résiduelle qui provoque en même temps objection et refoulement de cette objection. Le refoulement est ici très nécessaire, puisque si je ne refoule pas le fait – patent - *que le Sociétal m’arrache au Familier*, que les mots de la langue commune sont là pour m’enlever à la fusion maternelle, ou au sentiment trop puissant, je ressens le danger d’être chassé de ce paradis du Familier. Le prix à payer pour y rester, c’est au moins en esprit d’en être séparé « symboliquement » par l’adhésion « enthousiaste » au système de nomination.

### La métaphore contient ses propres objections

Bien entendu, aussi enthousiaste soit-elle, l’adhésion du Parlant à la métaphore (sensible à la force de l’assertion « Palalon bleu » chez l’enfant cité précédemment) ressemble un peu à l’applaudissement du badaud au passage du tyran, sachant que des gardes armés le surveillent : elle n’attend que le relâchement de la surveillance pour exprimer un doute, au moins de manière symptomatique.

Le doute sur la valeur absolue de la métaphore, sur sa solidité, est repéré depuis Freud par ce que les psychanalystes nomment les névroses. Celles-ci sont en réalité des choix dans le mode d’objection porté à la métaphore « obligatoire ». Or il n’existe que quatre façons *logiques* (eh oui !) de mettre en cause la vérité de la métaphore, dans un refoulement « incomplet », quatre façons, de fait, de faire de sa propre pathologie *une position dans une conversation psychique.*

1-Soit, je prononce la métaphore puis, ayant un doute rétroactif, je vérifie : c’est le modèle général de ce qu’on nomme TOC selon la toquade technobureaucratique américaine pour l'économie d'explications. A savoir les manifestations très diverses d’une obsession, qui n’est jamais qu’une vérification, un recomptage, une répétition, *après l’engagement métaphorique*. N’existerait-il pas tout de même quelque chose de faux dans la bonne métaphore ? Sommes-nous bien sûrs qu’ayant nommé correctement un personnage, ayant défini une situation, s’étant présenté soi-même en temps et heure, et « propre  sur soi », nous sommes enfin accueillis dans la reconnaissance chaleureuse du Familier ?

Plus je me lave les mains, plus je bégaie, plus je recompte, plus je vérifie que la porte est bien fermée, ou que la forme du cadre est carrée, et plus je manifeste simplement, par la répétition de la métaphore correcte, mon doute sur l’efficacité de la métaphore[[537]](#footnote-537). Mais je le manifeste par la voie logique de *l’après-coup.*

2-Soit je nie radicalement que la métaphore puisse être mise en doute, sous peine d’une punition par le Sociétal, celle-ci ne pouvant être qu’une soustraction totale à la jouissance du Familier. Auquel cas, je m’éloigne de tous les objets qui représentent pour moi la menace d’être écarté du Familier, notamment de ceux qui associent la formule sociétale (symbolique) et la plus grande chance de la transgresser : (l’objet de jouissance). Nous sommes dans le registre de la phobie, qui n’est autre que la voie logique de l’objection *« par avance ».*

3-Soit, prenant mon courage à deux mains, *j’affirme* la valeur de la métaphore, mais comme je n’y crois guère, je dois donner l’impression d’un enthousiasme accru ; je force dans l’apparence, le théâtre d’une démonstration : c’est l’hystérie, qui est seulement la voie logique d’une objection soutenue pendant l’acte de la métaphore. *Dans le présent.*

On me dira que cela ne fait que trois : légitimation de soi par le passé, le futur, ou le présent. Nous ne nous éloignons toujours pas beaucoup des trois catégories wébériennes (ou kantiennes). Cette perception privilégiée d’une métaphore temporelle n’est pas fausse puisque les propositions et les objections interviennent bien « au cours » de la conversation. Mais elle nous dissimule peut-être le côté strictement logique – et donc intemporellement quaternaire - de l’affaire, qui est incarnée dans la fin de toute controverse et de tout procès, où avant, pendant *et* après sont ramassés ensemble dans un jugement ou une conclusion.

La position dans la durée cache en effet la nature des différences logiques entre les objections (positions névrotiques) : la phobie est simple récusation de la jouissance du Familier par le sujet de la Loi (Loi +, Jouissance —). L’hystérie est croyance dans la nécessité de soutenir la loi par un héroïsme personnel, une présence du sujet (Loi +, Jouissance +) ; l’obsessionalité est retour du doute et réitération de l’effort, c’est-à-dire alternance automatique de récusation et d’affirmation, d’annulation réciproque (Loi—, Jouissance—).

Exprimé ainsi, nous voyons maintenant clairement qu’il manque une quatrième case : Loi —, Jouissance +. Il s’agit dans ce dernier cas de maintenir la jouissance contre la loi, de récuser directement la Loi, en position symétrique de la phobie qui récuse directement la jouissance. Cette position existe bien : c’est la position dite « perverse », laquelle est au fond aussi une névrose, si on entend par là une symptomatologie liée à la présence du Sociétal dans les comportements d’un Sujet passionné de Familier.

Ledit « pervers » n’échappe pas à cette situation : il est tout aussi confronté que les *autres* névrosés à la nécessité de métaphoriser, c’est-à-dire de rapporter le Familier au Sociétal, *via* la loi de symbolisation, mais il choisit de maintenir la jouissance du Familier dans l’apparition même de la loi sociétale. Il jouit donc effectivement de la transgression, ce qui est probablement la position la plus stable et la plus rassurante, puisque la loi intervenant toujours sans jamais manquer, on peut s’y appuyer solidement pour retrouver la jouissance du Familier.

Loi « sociétale »

Jouissance (du Familier)

Phobie

Hystérie

Obsessionalité

Perversion

Figure 7. Quatre façons pour le sujet de la métaphore d'accorder loi et jouissance

Si l’on tient absolument à réintégrer le temps dans cette logique (tout comme il existe dans n’importe quel déroulement conversationnel), il est possible d’interpréter la « position » perverse comme celle de la « persistance » de la proposition métaphorique elle-même (réunissant passé, présent et futur), car elle s’appuie directement sur le référent « Familier » qu’elle ne refoule jamais complètement derrière les obligations du référé «Sociétal ».

La sublimation freudienne, malgré les contorsions de la névrose psychanalytique, a d’ailleurs toujours consisté à guérir le névrosé en le réappuyant sur la stabilité de sa perversion, mot fatalement moraliste qui, pourtant, transporte avec lui la condamnation permanente de la tendance à se perdre dans l’objet. Ainsi de l’hystérique (souvent femme, parce que placée en position d’objet, de « chose », par l’homme qui la « maternise » -ou en fait l’idéal du Familier et cherchant donc à y échapper en s’étayant de la Loi) que Freud guérissait en la renvoyant à son homosexualité, à sa propre jouissance de la femme comme mère dominatrice. Ou encore, dans le cas d’une thérapie imaginaire de l’obsessionnel Léonard de Vinci crayonnant sans fin des petites machines, en lui préférant l’artiste homosexuel, fasciné par le sourire masculin de sa mère et de son double.

La métaphore est donc logicienne en elle-même et non pas seulement par son instrumentation symbolique, (les mots qu’elle utilise) parce qu’elle confronte directement Sociétal et Familier, ou, autrement dit, ce qui « doit être pensé pour tous », ce qui relève d’une « réalité » contraignante extérieure, d’une sorte de perception paranoïaque de ce qui « peut arriver » découlant d’une intellection des tenants et des aboutissants les plus lointains, des interdépendances non spontanément perçues, *et* ce qui est déjà complètement intégré dans « l’habitus », dans la douceur relative de vivre entre personnes reconnues mutuellement et dans un univers d’objets... familiers.

Mais la façon pour la métaphore d’être logicienne n’est pas de réduire Sociétal et Familier à deux entités abstraites du type O et 1, A et E, S1 et S2, etc.[[538]](#footnote-538), qui seraient parfaitement opposées et inconciliables. Bien au contraire, la métaphore ne travaille que dans la positivité, et elle transpose aussitôt l’un des domaines dans l’autre, assimile l’un à l’autre, tout en respectant leur égalité (à la différence de la métonymie lacanienne qui absorbe l’un dans la réalité de l’autre, les fusionnant par condensation). La métaphore nous dit simplement : « ceci est cela ». Elle peut même éluder « ceci », et dire seulement : cela », ce qui rend le travail d’objection plus ardu, le temps de retrouver l’autre terme caché dans l’implicite, mais néanmoins non absorbé.

La métaphore ne maintient pas, ne fige pas le moment de l’identité, comme le fait la Règle. Elle la réalise : puisque A égale E, alors… il n’y a plus que E *ou* A, c’est indifférent, puisque les qualités de l’un et de l’autre sont maintenues dans le terme restant, puisque A ressuscite quand on parle de E et réciproquement. Il suffit en effet, pour la métaphore, que j’évoque qu’existe une position « totalisante » pour que j’affirme par là-même que son antagonique existe aussi, puisqu’elle est tout aussi totalisante. Le « Tout » appelle « l’Aucun » et réciproquement ; le « Oui » appelle le « Non ».

*Il y a donc bien un aspect fulgurant dans la métaphore qu’on ne retrouve pas dans la règle logique, laborieuse*, où la fulgurance « artistique » est remplacée éventuellement par la rapidité du calcul électronique (toujours plus proliférant, comme pour compenser la vitesse par la complexité, pour « faire croire » à de la fulgurance, laquelle n’est pourtant pas affaire de vitesse, mais de pure instantanéité subjective. La fulgurance métaphorique est associée à la capacité fonctionnelle (la fonction même de la métaphore depuis l’origine forcée du langage symbolique) de superposer instantanément pour tous les participants les deux images du référé et du référent sans les fusionner. Elle est « id-entification » immédiate et c’est pourquoi nous la mettons aussi du côté du passionnel, et donc du Familier comme domaine originel de la passion, pour autant que le sujet lui-même de la métaphore se reconnaît dans cette identité et s’aime comme tel.

C’est cette fulgurance de l’image dans son rapport immédiat au sentiment – et au seul sentiment fondamental qu'est l’amour, les autres en étant dérivés - qui, à mon avis, tient la dragée haute au concept, et fait de « l’entêtement artistique » pour reprendre l’analyse de Hegel dans son Esthétique[[539]](#footnote-539), bien autre chose qu’un baroud d’honneur dans l’inéluctable progrès vers la rationalité.

Cet entêtement (*Eigensinn*)[[540]](#footnote-540) est aussi signe précurseur de la résistance de la structure des positions : en admettant que Hegel ait correctement décrit le mouvement de la modernité comme victoire toujours plus écrasante de l’Esprit (au sens de la Règle), il faudra aussi admettre qu’il n’a pas prévu le *retournement* de ce mouvement, dû au fait inévitable que même la science ne doit son énergie qu’à sa fascination par la forme maternante, cette immédiateté devant à son tour sa force à son ancrage dans la passion du Familier.

# V. La conversation en danger : les causes de la domination

Pasolini, le prophète, avait raison sur presque tout : nous sommes tous en danger. Le « nivellement brutalement totalitaire du monde » dont il avait parlé se réalise. Grâce à la télévision et au marché, un modèle unique et exclusif est imposé au monde entier ; « ce que le fascisme historique avait échoué à réaliser, le nouveau pouvoir conjugué du marché et des médias l'opère en douceur (dans la servitude volontaire) : un véritable « génocide culturel », où le peuple disparaît dans une masse indifférenciée de consommateurs soumis et aliénés ».

Chantal Montellier, dessinatrice, *Site personnel,* Internet, 2007

Après quelques *insights* dans chacune des grandes dimensions ou positions de la conversation humaine (Sociétal, Familier, Règle, Culture), nous devons nous poser une question inquiétante : et si, toute inscrite qu’elle soit dans la profondeur anthropologique, notre capacité à nous autolimiter en limitant réciproquement nos passions par leur débat devait être vouée à s’émousser, voire à s’effondrer dans une dérive générale vers le « Globalitaire » ?

Toute notre théorie de la société humaine comme équilibre conversationnel peut en effet sembler belle et bonne, sympathique dans sa tolérance  partagée des différentes passions. Et pourtant, elle paraît immédiatement se heurter à une évidence, fatale pour notre entreprise : *la lutte acharnée pour le pouvoir (et surtout pour l’extension indéfinie du pouvoir),* qui semble aussi ancienne… que la résistance de l’humanité à son égard.

A chaque moment, cette lutte utilise les institutions en exercice – fussent-elles les plus démocratiques - pour déformer le cadre des relations humaines dans le sens du couple autorité/soumission, seule solution pour limiter les dégâts du pur antagonisme.

De plus, la période présente semble voir se former un régime universel –le régime technochrématistique - dans lequel le pouvoir s’impose d’autant plus aux masses humaines qu’il leur est coextensif, utilisant l’égalisation que permet la généralisation des réseaux comme une arme supplémentaire pour assujettir chacun au Tout, chaque sujet à la Dette, chaque identité à l’idéal d’une citoyenneté planétaire politiquement correcte.

Notre appel à la théorie de la conversation – qui n’est pas ici une théorie de la raison coopérative mais celle d’une reconnaissance de la pluralité– souhaite *répondre* précisément à la précipitation catastrophique que nous attribuons aujourd’hui à la technochrématistique, et aussi aux formes précédentes et privilégiées de construction inexorable du pouvoir.

Nous tentons d’assumer que la conversation, à savoir le dépliement de la proposition métaphorique selon les lignes de fracture ou de tension sociale de ses principales objections internes*, est une bonne réponse* à la tentative de construire ensemble le pouvoir absolument, c’est-à-dire celui de faire taire toute objection[[541]](#footnote-541) et, finalement, de faire disparaître tout objecteur. Nous parions qu’il est possible de tenir le pouvoir en respect par la négociation et la seule parole, à la seule condition de *cosidérer souveraines* les positions en dialogue. Le renoncement à la position dominante et prédatrice (avoir ce que possède l’autre, assujettir l’autre comme objet ou moyen et finalement l’effacer pour prouver notre propre existence) y est échangé dans un dispositif d’échange de gratifications que personne ne peut accaparer à son seul profit, mais surtout par la garantie mutuelle de ne pas être attaqué dans « la position d’où l’on parle ».

Mais est-ce une réponse pertinente ? Est-elle-même consistante par rapport à son objet ? Ne se trompe-t-elle pas complètement de cible ? Est-elle suffisante face à l’incroyable virulence de la production permanente de pouvoir *sur* le prochain chez les Humains ?

En tout état de cause, la dynamique historique est là pour nous montrer que, non seulement chaque objection *tente* sans cesse de l’emporter comme énoncé propre, mais que des hégémonismes réels et durables apparaissent : ainsi de la religiosité qui a dominé la plupart des civilisations jusqu’à l’émergence de la techno-chrématistique ; ou bien du Sociétal en tant que tel, dominant le Familier à toutes les époques historiques depuis l’apparition du langage symbolique. Ou encore de la Règle civilisant déjà la cité antique par la mesure.

La conversation –au sens anthropologique ici usité- semble donc quelque chose d’éminemment instable et précaire, qui contient les germes de sa propre destruction. Tout se passe comme si quelqu’Un devait finalement emporter l’adhésion, la mise, le Tout ; comme si le propos le plus démocratique, le plus respectueux, le plus amical, devait en finde compte se retourner en chaîne d’ordres.

Malgré ce fait souvent avéré, nous ne pouvons nous résoudre à voir ici un cercle vicieux, le moteur d’un éternel recommencement. Il nous semble plus juste de postuler –puis de montrer- que l’essence de la conversation se révèle seulement *peu à peu* dans toute sa nécessité anthropologique, même si des sociétés anciennes ont en offert prématurément de beaux exemples, très vite « avalés » dans la spirale des batailles pour la dominance.

Si l’on pouvait construire un diagramme « métahistorique » (au sens où le mouvement représenté n’apparaîtrait pas dans le détail des successions et des embranchements de l’Histoire, mais dans une tendance générale de très long terme, éventuellement présente aussi dans chaque segment temporel), on verrait alors se dessiner une poussée –ou une série de poussées- allant de formes d’équilibre plus naturelles ou plus frustes, vers des formes plus complètes, plus achevées, et *surtout plus robustes.*  La conversation serait ainsi un modèle virtuel, sans cesse remis sur le métier, notamment du fait de l’élargissement des échelles de son application.

Pour le dire autrement : face aux successions de mises à l’épreuve, de débordements, de déséquilibres, d’emportements catastrophiques, de retours en arrière, le principe conversationnel « apprendrait » pour ainsi dire à découvrir très progressivement son lieu et son erre les plus stables et les plus fidèles à son principe propre.

On dira que le pouvoir apprend aussi, sans cesse, à triompher finalement de tous les états stationnaires, de tous les équilibres du respect mutuel., ne serait-ce que pour en vaincre l’ennui. Certes, mais l’hypothèse soutenue ici, c’est que dans cette guerre de longue haleine, le dernier mot ne peut que revenir à la sagesse et la vitalité conversationnelles, car si le pouvoir l’emportait définitivement au plan mondial, il s’agirait d’un suicide de l’espèce. Une fin de toutes les histoires possibles.

En effet, si la force d’écrasement l’emporte, elle finit nécessairement par s’écraser elle-même. En ce sens, la barbarie n’est pas un état durable : elle cesse par autodestruction de tout ordre résiduel relativement pluraliste[[542]](#footnote-542). Le tyran absolu détruit son propre peuple avant de détruire ses subordonnés les plus fidèles et enfin sa propre famille. Quand il est seul, c’est l’heure où il est passé par les armes par sa propre police militaire, laquelle nomme un nouveau tyran qui finit de même, jusqu’à ce que tout le système soit usé, voire épuisé. C’est exactement l’histoire de l’Empire romain, mais aussi d’une innombrable série de Pouvoirs, même ceux qui ont le plus « appris » et tenté de construire des mécanismes d’autorégulation durable.

Au contraire, plus une situation est « conversationnelle », plus elle repousse le moment de céder à la tentation de la « verticalisation ». Parfois elle met longtemps à se métamorphoser et à s’effondrer dans la spirale du pouvoir : ainsi du système des castes indiennes –qui n’était pendant des siècles que des façons de rester dans un monde de familiarité tout en permettant à ce monde d’essaimer sur tout un continent-, mais dont la logique d’exogamie a fini par constituer une pyramide sociale impitoyable.

Il existe au fond deux problèmes irrésolus : celui de la capacité de faire tenir une « conversation » dans des contextes changeants (démographie plus élevée ou plus basse, économie favorable ou plus difficile, etc.) ; celui de combattre les tendances inhérentes à la « verticalisation » des positions au dessus de la « masse ».

Nous pensons que le principe de pluralité parvient assez souvent à trouver une solution au second problème, mais qu’il est vulnérable pour le premier, car il a besoin d’une certaine stabilité contextuelle pour construire son univers institutionnel en équilibre. Or, précisément, la perspective de la société-monde, rendue actuelle par l’emballement capitaliste et technologique, rend plausible d’atteindre –non pas un état stationnaire définitif – mais une reproduction durable des mêmes questions « mondiales ». On peut donc espérer que toute l’histoire de la pluralité et de sa lutte peut y trouver au moins un point d’appui solide, et ainsi éviter d’avoir à repasser éternellement par les mêmes cases pour s’imposer. Elle peut aussi « reprendre haleine » pour mettre en valeur toute son « expérience », utiliser ses nombreuses erreurs et ses oublis récurrents.

Cette façon d’envisager la conversation humaine comme une solution vers laquelle on tend lentement par essais-erreurs –et dans chaque échelle d’histoire- nous permettrait de mieux discriminer la nature des forces qu’elle doit combattre « à chaque tour » afin de les circonvenir de mieux en mieux.

Ces forces peuvent être ainsi logiquement situées :

-En premier lieu, il existe bien un aspect passionnel de chaque dimension humaine saisie en elle-même et pour elle-même. C’est ce qui lui donne son caractère de force dynamique, conquérante et éventuellement désé-quilibrante. Nous ne nous contentons pas de nous positionner de préférence dans la sphère de la Culture, celle du Sociétal, celle de la Règle ou celle du Familier. Nous sommes bien des militants passionnés, résolus et solidaires du domaine où nous nous inscrivons par un choix subjectif. On peut donc parler indifféremment de dimensions, de traditions[[543]](#footnote-543) ou de *passions fondamentales.*

*-*En second lieu, il existe bien une bataille permanente entre les dimensions (positions, traditions ou passions) dont l’enjeu est la domination durable de l’une sur les autres.

-En troisième lieu, cette bataille et ses évolutions vers une domination peut s’expliquer le plus simplement possible par le seul jeu des forces en présence et par la nécessité. Ce serait donc dans l’aménagement des conditions du fonctionnement du champ conversationnel que résiderait l’obtention d’une relative « homéostasie » de la conversation humaine.

-Toutefois, en dernier lieu, cet aménagement adéquat favorisant la symétrie durable entre les dimensions, ne suffirait pas : il semble en effet que l’être humain cherche, avec une énergie nettement supérieure au simple vouloir d’une préservation des intérêts bien compris de sa position, à déséquilibrer à tout prix un état donné, même idéal, de la conversation. Il nous faut ici trouver une théorie qui explique cette tendance à l’outrance, à la bêtise extraordinaire ou à la folie, hors de toute proportionnalité « raisonnable » avec les situations. C’est dans ce contexte que nous aurons à déployer alors quatre types d’hypothèses combinables :

-Les tendances à la totalisation et à la maîtrise par l’Un sont en partie innées chez l’Humain (car elles se fondent sur deux imagos distinctes (ou deux pôles de la même imago) existant chez le primate humain : le narcissisme comme fonction de protection de l’intégration organique chez l’individu ; l’imago « sociale », cause du sentiment de bonheur lié à la participation au groupe convivial.

-Elles sont déformées, renforcées et pérennisées par l’acquisition du symbolisme qui aliène complètement[[544]](#footnote-544) l’homme dans la catégorisation (absolutisant aussi bien le Tout que l’Un comme idéaux).

-La destinée de l’engagement dans la parole est de tenter d’en sortir en fusionnant les termes de la métaphore (métonymisation), puis en les réduisant à de l’objet et à du nombre (opération) : ainsi pense-t-on se réunir au monde et le simplifier en le formalisant, même au prix d’en chasser finalement l’imaginaire. C’est pourquoi la techno-chrématistique (ou son équivalent de combinaison Sociétal-Règle dans des régimes précédents) est finalement l’horizon préférentiel des pouvoirs *comme accrétion d'intérêts, meilleure articulation imaginaire du Un et du Tout.*

-Cependant, ces tendances « métonymiques » simultanées à la fusion et à la formalisation peuvent être directement contrées par l’appel métaphorique à la conversation comme champ mondial. Cet appel peut convaincre à terme, parce que la destinée technochrématistique détruit assez vite à la fois le Un et le Tout en les confondant : elledétruit la singularité humaine subjective en en faisant un simple « bit » d’information dans la conjoncture financière et technique. Elle détruit le Tout en le réduisant à un système mécanique et tendanciellement concentrationnaire[[545]](#footnote-545). L’équilibre entre les passions fondamentales passent par le respect de passions médiatrices qui sont les seuls moyens d’éviter leur précipitation mortelle.

-Cependant, aucune passion ne se contentant d’une *place*, ce qui implique une faiblesse insupportable dans la reconnaissance attendue, l’effet d’un champ pluraliste ne sera jamais garanti ; il peut en revanche prolonger sa survie en permettant à chaque membre de toujours retrouver la voie de son corps en nature et de son esprit en singularité, ceci en contradiction directe aux idéaux sociétaux tendant à la totalité.

Chaque passion peut enfin, ne l’oublions pas, trouver sa propre voie vers l’universalité en maintenant sa position contre les autres. C’est désormais dans cette agonicité « éternisée » (par le principe de respect mutuel ultime) qu’elle continue son progrès irrésisitible, non pas en visant à dominer et englober l’autre, mais au contraire en allant « au bout » de sa propre vocation.

Nous allons successivement aborder ces différentes étapes, en prenant le temps nécessaire.

## 1. Chaque position est bien une passion

Pour éclairer le débat, nous devons sans doute tout d’abord opérer une distinction pratique *entre la volonté d’exister,* quitte à s’emparer de territoires et de certains leviers de pouvoir ou d’organisation pour garantir cette existence, *et la volonté de dominer à tout prix* qui s’empare des mêmes leviers pour étendre constamment son emprise.

Et nous pouvons peut-être nous représenter la première comme témoignage de la nécessité dans les conflits humains, tandis que la seconde est sans doute en partie inspirée par une énergie supplémentaire, un surcroît pathologique devant être expliqué par autre chose que les seules conditions pratiques de la rencontre humaine.

Nous maintiendrons l’hypothèse que dans chaque grand contexte historique, cette passion du pouvoir pour le pouvoir tend à s’isoler dans une forme propre, position spécifique plus ou moins reconnaissable au sein d’une conversation plus ou moins consciente, où ses adversaires apparaissent de façon plus ou moins symptomatique ou au contraire « politique ». Par exemple, dans la période contemporaine, la passion technochrématistique gouverne  le monde en incarnant la passion du pouvoir[[546]](#footnote-546), contre d’autres tendances, réduites à l’état de victimes ou de subordonnées de la première.

Au-delà d’une théorie faible concernant l’opportunité ou l’inéluctabilité de tel ou tel régime dans une succession conversationnelle, concentrons-nous sur le problème logique de principe : comment est-il simplement *possible* qu’une dimension puisse l’emporter longtemps sur une autre, dès lors que, même si cette dernière ne désire pas le pouvoir, elle désire cependant si fortement continuer à exister, qu’elle peut opposer une force égale à celle qui veut l’agresser et la réduire ?

Notons que ce problème se manifeste pour toute théorie des passions : par exemple, si le dualisme machiavélien entre Grands et Peuple est substantiel, comment peut-on imaginer que les Grands l’emportent en écrasant définitivement les aspirations du Peuple ?

Pour référer à des notions contemporaines, est-ce que le régime technochrématistique peut l’emporter ne serait-ce que quelques décennies, sans entraîner un contrecoup à sa mesure ? Est-il capable d’entraîner l’espèce vers son suicide collectif (à défaut de pouvoir se saborder lui-même) ? Si cette passion-là est bien plus aveugle et incoercible, plus virulente et agressive, comment peut-elle être finalement *plus puissante que les autres*?

Outre le fait que la technochrématistique *représente* peut-être aujourd’hui *la passion du pouvoir sur la pensée par la logique incarnée dans l’algorithme,* un argument facile concerne la puissance matérielle qu’elle libère grâce à la débauche d’énergie thermique et de ses utilisations diverses[[547]](#footnote-547). Il suffit en effet de montrer que toute logique de libération de la puissance matérielle doit nécessairement l’emporter, comme elle l’emporte dans les sociétés animales ou végétales : celles-ci se reproduisent toujours de façon élargie dans la mesure de la place et de l’énergie disponibles et s’arrêtent quand celles-ci manquent. Nul besoin, donc, en apparence, de théorie des passions ou des pulsions collectives, puisque l’humanité agit ici exactement comme tout autre espèce vivante, et s’arrêtera de croître en nombre et en puissance *quand elle ne le pourra plus.*

Mais on voit bien ce qu’a de choquant le fait de comparer l’humanité à une population de bactéries ou de germes sporulants, voire de lemmings. Et ce n’est pas seulement moralement choquant : c’est aussi *faux*, pour un ensemble de raisons.

En premier lieu, nombre d’espèces colonisatrices savent se réguler pour ne pas aller à la situation catastrophique. C’est *a fortiori* le cas des primates : les populations de chimpanzés, organisées en petites bandes, se retiennent de parvenir à la situation où elles doivent entrer en guerre. Il arrive qu’elles y soient contraintes et c’est alors la bataille à mort, jusqu’à extermination d’un des « clans » en trop par rapport aux ressources locales. Mais le plus souvent, on préfère demeurer dans une situation d’abondance, et l’on y parvient par un mélange de pratiques inintentionnelles et pourtant efficaces.

Chez l’homme, ce primate parlant, la parole sert à s’organiser pour l’emporter sur l’adversaire commun, mais aussi, du même élan, elle sert à ne pas avoir à combattre entre soi, à se respecter mutuellement en tant que membres de la communauté de discussion. La capacité du langage humain à partager la « prise de conscience », ou les « représentations », est mise à contribution, dans de nombreux cas, pour permettre aux organisations la survie de long terme, en échappant à toutes sortes d’écueils, dont ceux qui sont identifiés en provenance des passions, c’est-à-dire des nécessités de la reconnaissance issues du régime langagier instituant l’être dans l’aliénation définitive du mot. De nombreuses sociétés dans l’Histoire connue de l’humanité ont su jouer habilement des systèmes symboliques, existants ou à inventer, pour former des équilibres internes adaptatifs et durables. D’autres non, sans qu’il puisse être possible de désigner une cause unique à leurs échecs.

Mais on peut se demander *pourquoi* il existe des formes passionnelles qui échappent à ces régulations.

## 2. Les explications pragmatiques de la dominance

Pour obéir au principe d’Occam, qui demeure un bon guide dans l’appréciation de problèmes aussi complexes, il faut commencer par l’angle d’explication le plus simple et le plus indispensable : la tendance à l’unité dominatrice ultime ne serait que la résultante historique de la conflictualité humaine dans les conditions culturelles autorisant le perfectionnement technique et social constant[[548]](#footnote-548). En effet, tout individu qui veut résister à la violence d’un autre individu doit se grouper avec d’autres, puis s’assembler en plus grand nombre (toutes choses égales par ailleurs, notamment sur le plan des moyens) que le groupe des ennemis. Tout groupe qui reste en arrière dans cette course se voue à être vaincu ou incorporé. Tout groupe qui veut survivre ou demeurer libre doit donc devenir dominant, ce qui passe par un élargissement de son nombre, de sa puissance technique, de sa capacité d’unité et de discipline unitaire et de son territoire.

La lutte entre groupes est générale dans la vie animale, mais comme phénomène épisodique, partiel, récurrent, avec extinctions et reprises, et sans jamais détruire des équilibres installés sur la longue durée. Elle *devient ici au contraire l’axe de l’histoire par excellence.*

Le constat de l’absorption systématique du petit groupe humain par le grand et du grand par une alliance sociétale elle-même de plus en plus vaste est difficilement contestable. Il n’en est pas pour autant aussi facilement *explicable* qu’on pourrait le croire. Il existe certainement une part purement « darwinienne » de compétition pour la survie transposée aux entités sociales et culturelles, qui comporte d’ailleurs la possibilité d’une résistance dans des circonstances écologiques favorables (telle celle des cantons suisses, ou celle, plus ancienne, des petites cités grecques). Mais le choix presque systématique de l’acceptation de la subordination dans un grand tout hiérarchique ne relève pas que du rapport de forces : il tient pour beaucoup à une fascination partagée par le futur maître et le futur subordonné. Nous voyons aujourd’hui encore cette fascination exercée sur les meilleurs esprits par l’idéal d’un « gouvernement mondial », alors qu’à l’évidence des solutions négociées entre partenaires souverains seraient beaucoup plus efficaces sur les moyen et long termes, et beaucoup plus satisfaisantes quant à la préservation des qualités humaines liées à la liberté.

Cete fascination, selon nous, s’explique essentiellement par l’attrait extraordinaire représenté par la dialectique de l’Un et du Tout, le premier –appliqué à soi- n’augmentant de valeur et donc de puissance d’exister que par son adéquation imaginaire au second. C’est bien cette passion totalisante incoercible (et pas seulement chez un Jacques Attali) qui doit être demain limitée, et cela nécessairement en dépassant les solutions proposées dans l’Histoire par les « sagesses » religieuses et politiques. Peut-être, d’ailleurs, en faisant preuve d’imagination institutionnelle, devrions-nous d’avantage viser seulement à la contrarier, la tromper et la détourner, plutôt qu’à l’interdire. Ce dont toute notre expérience montre… qu’elle s’en moque royalement, pour autant que, comme l’eau, la passion en question –et spécifiquement humaine- trouve toujours une faille dans un dispositif culturel pour faire son chemin et finir par noyer tous les édifices bâtis pour la contenir.

### La dialectique des pouvoirs

Question classique s’il en fût, puisque déjà Machiavel fonde sa pensée politique sur l’opposition des passions *(humori)* : celle du pouvoir de dominer chez les Grands, et de la liberté chez le Peuple. Cette opposition préfigure la pluralité, mais en même temps la fige dans un mécanisme action-réaction sans autre perspective que sa propre répétition. Par ailleurs, Machiavel n’explique pas la genèse de ces attitudes, que l’on peut à la limite considérer comme tautologiques : l’homme de pouvoir aime le pouvoir, l’homme du peuple aime être lui-même sans avoir à supporter l’homme de pouvoir.

Il est possible de reformuler un peu différemment ce dualisme en supposant que les hommes aimant le pouvoir deviennent des Grands, tandis que ceux qui se contentent de la liberté demeurent gens du peuple. Nous obtenons alors une nouvelle énigme : celle d’une passion spécialement dédiée au pouvoir, c’est-à-dire à l’influence dominatrice sur autrui. Dans cette perspective, la passion de la liberté n’est vouée à l’échec que parce qu’elle ne tend pas à manifester son énergie de manière symétrique : elle se réalise principalement dans l’action libre, et non pas dans la résistance au pouvoir. *De ce fait, seule la passion du pouvoir se consacre à plein temps à la pratique de l’agression pour dominer,*  tandis que les autres, aussi prégnantes soient-elle sur l’âme, se désintéressent de la question.

On pourrait se contenter d’une telle explication, qui se conforme également à la règle du rasoir d’Occam : la possibilité de la tendance à la domination sociale d’une passion sur les autres résulte *simplement du fait que la passion de la domination passe son temps à chercher à dominer.* Ce qui suffit ensuite à enclencher les phénomènes de Pareto[[549]](#footnote-549) : une fois légèrement en position de pouvoir, il suffit de persévérer à moindre effort pour que l’inégalité s’aggrave pour ainsi dire automatiquement à chaque génération.

Il ne faut pas négliger cette réponse, aussi étonnamment simple qu’elle soit. Mais nous devons reconnaître que tous les phantasmes ne sont pas de l’ordre de la domination, et qu’il existe « d’autres jouissances », telle celle de la rencontre entre nature et singularité, ou celle d’être « ensemble » sans se confondre. Certaines de ces passions résident dans une disposition passive ou réceptive[[550]](#footnote-550), mais il en est une, par exemple, qui pourrait bien passer autant de temps que celle du pouvoir… à contrer le pouvoir.

Cette tendance symétrique est la passion de l’égalité -celle-là même qui terrifiait Tocqueville. On pourrait la distinguer ainsi de la première : dans la domination, ce qui est cherché, c’est d’enlever à autrui ses objets, y compris en le mutilant, afin d’en disposer soi-même. Dans la quête égalitaire, on cherche à empêcher autrui d’avoir une *qualité d’être* supérieure à la sienne. On cherche à garantir l’être de son propre sujet en empêchant quiconque de devenir un « grand sujet ». Cette passion dispose d’un atout : elle peut rallier le plus grand nombre, quand les dominateurs, par définition, sont de moins en moins nombreux, et doivent pallier leur faible nombre par des appareils de répression et de contrôle de plus en plus difficiles à maîtriser.

Dans la tendance égalitaire, l’abnégation de chacun au nom du personnage charismatique représentant le groupe (thèse freudienne sur le lien de masse) va évoluer progressivement en éliminant ce personnage dès qu’il n’est plus utile. Mais la métaphore du père mort ne vaut que pour autant qu’il subsiste un avatar du maître ou du père. Quant à elle, la technobureaucratie démocratique (postchrétienne ?) le *liquide complètement en faisant de chaque participant à la fois un maître et un esclave.* C’est d’ailleurs sur cette ligne de partage qu’on peut nettement différencier les régimes charismatiques, les régimes de « père mort » (comme ceux où la figure du roi ou de l’empereur est littéralement « empaillée », en même temps que ses guerriers sont « curialisés ») et enfin les régimes de bureaucratie pure, qui sont des machines dont *le mouvement est celui-là même de la mort,* pour reprendre l’image de Hegel.

Dans la plupart des sociétés de longue durée, toutefois, la passion du pouvoir et celle de l’égalité se combattent sans fin, parfois à l’avantage de l’une ou de l’autre, ce qui freine assez notablement le mouvement d’emportement par l’une des deux. Une démocratie finit souvent en aristocratie, puis en régime tyrannique, mais ce dernier rencontre la colère populaire un jour ou l’autre. L’existence de ces cycles (avérée depuis longtemps par les observateurs, tel Ibn Khaldoun) alterne le plus souvent avec des dispositifs combinés ou complexes. Ce qui revient à dire que nous ne pouvons trouver directement dans l’égalité ou la domination l’explication de la tendance à soumettre une société entière et durablement à une unique passion, fût-elle vouée à produire sans cesse du pouvoir, ou au contraire, à l’anéantir sous une autorité globale démocratique.

### L’enchaînement des causes de pouvoir : nombre et classe

Si nous nous refusons au fatalisme face au pouvoir comme phénomène inéluctable, récurrent, irrépressible, il nous faut néanmoins faire la part des mécanismes de « physique sociale » repérés depuis longtemps, et notamment de Durkheim à Foucault. Nous savons que le pouvoir a besoin du grand nombre pour s’installer et pour perdurer ; nous devons aussi reconnaître qu’en organisant l’exploitation des plus humbles, il produit « de grandes choses », et tend ensuite à soutenir leur admiration : routes, palais, ports, et plus récemment tous les grands systèmes de transport et de communication. Nous sommes perpétuellement incités par lui à mépriser les plaisirs simples de la vie « naturelle » (à savoir : liée le moins possible aux dépendances systémiques) et à nous incliner devant les prouesses de l’organisation : depuis les menhirs jusqu’aux satellites artificiels. A la limite, quelques monastères peuvent perdurer dans la montagne, du moment qu’ils ne fassent pas parler d’eux (à moins qu’ils décident, comme au moyen âge, de s’emparer eux-mêmes de la direction politique).

Le fatalisme vis-à-vis de cette tendance coïncidente avec un « propre de l’Homme » de plus en plus séparé de celui des autres espèces semble relever d’une ambivalence : nous sommes incontestablement impressionnés par les résultats de l’action collective –et nous le resterons tant que le progrès technologique n’aura pas massivemet fait preuve de sa nuisance en tant que recherche acharnée de la surpuissance et non de l’équilibre avec la nature-. D’autre part, nous pensons que, le grand nombre étant ce qu’il est, nous ne pouvons rien faire sans stratèges, sans bureaucrates et au besoin sans tyrans.

Tout cela n’est pas faux, à condition d’admettre que si le grand nombre persiste (sauf périodes de colonisation de vastes aires peu peuplées), c’est précisément parce que le pouvoir l’entretient comme un trésor précieux, ou mieux, comme l’air sur lequel un avion peut surplomber le sol.

D’autre part, il reste encore à expliquer en profondeur la fascination pour les réalisations « de masse », et également celle des « gens de pouvoir » pour leur propre course à la dominance, de telle sorte que ces explications puissent nous servir à recourir à des ressorts encore sous-employés dans la Culture. Le marxisme a certainement été une tentative de découvrir une explication du Pouvoir dans autre chose que lui-même, et tout spécialement dans « l’infrastructure », c’est-à-dire dans le mouvement matériel qui produit la division en classes. Comment ne pas accepter au moins une partie de cette théorie, pour autant que les rapports subjectifs se construisent –en incluant leurs illusions sur eux-mêmes et leurs fondements- sur de vastes nombres et leurs effets de composition, aussi inévitables que les remous d’un fleuve approchant de la mer, ou les replis architectoniques de l’évolution géologique.

Ceci dit, nous persisterons –notamment à la lumière des errances des Marxistes impliqués dans le pouvoir- à soutenir que l’effet de fascination par le Tout et l’Un relève de l’infrastructure elle-même, et pas seulement d’une idéologie « rééducable » : la « rééducation », d’ailleurs, sert essentiellement de prétexte aux pouvoirs totalitaires pour disposer d’une main d’œuvre esclave en inhibant toute révolte possible.

### La propension des organisations symboliques à construire des totalités imaginaires

Une voie d’exploration du processus du pouvoir absolu concerne les outillages de base de l’humanité : n’existe-t-il pas dans l’organisation des idées, une tendance inhérente à fabriquer du pouvoir ?

On pourrait, par exemple, supposer que si la passion du pouvoir total n’est pas « représentée » dans une organisation symbolique, elle *n’existe pas* pour la conversation installée sur ce champ[[551]](#footnote-551). Elle ne peut donc se déchaîner en se propageant entre sujets pour qui elle représente quelque chose, et s’arrête, pour ainsi dire, d’elle-même, sans relais pour l’imposer au-delà d’un petit cercle.

Cette possibilité soutient en tout cas l’idée selon laquelle les passions ne doivent pas nécessairement leur caractère invasif ou pathogène à leur propre turbulence, au fond sans direction bien définie, mais à l’insuffisance de l’expérience politique humaine, et à l’incapacité, dans une situation donnée, de reformuler les passions elles-mêmes comme des positions en conversation.

En même temps, cette idée est *une épreuve pour la thèse de la conversation anthropologique*, car elle implique que la dérive vers la totalité imaginaire provient… de la chose même dont nous souhaitons faire son remède !

On peut en effet s’interroger sur la destinée historique de la métaphore (considéré comme l’acte fondamental de toute conversation) comme un problème très réel. J’ai esquissé ailleurs une théorie de « l’invention du langage », appuyé sur une expérience en pensée concernant « l’imago collective » et son expression proprement métaphorique[[552]](#footnote-552).

Pour résumer très brièvement cette proposition, si le langage humain est l’engagement de tous les membres de la communauté dans l’acte métaphorique, il est plausible que la métaphore fondatrice ou inaugurale ait concerné en premier lieu la communauté elle-même (et très secondairement les objets). Or la communauté n’existe positivement, chez des primates pré-parlants, que comme « mot de ralliement » d’une pluralité interne de mondes familiers dans une même discipline collective et défensive, *ce qui revient à s’auto-définir collectivement*, quel que soit le choix du mode matériel de la signification[[553]](#footnote-553).

Cette autodéfinition collective - ou métaphore fondamentale - implique un mécanisme de symbolisation, car elle ne peut renvoyer à aucune réalité existante concrète : l’alliance entre mondes familiers assez distants n’est pratiquement *jamais exprimable par des modes instinctuels,* comme peut l’être la désignation des ennemis et des typologies d’ennemis (qui existent chez de nombreuses espèces[[554]](#footnote-554)).

La réalité complexe des langues peut fort bien s’accommoder de cette théorie de l’origine par la métaphore de l’autodéfinition du collectif. Il est en effet assez facile, dans l’autre sens, de déduire la transformation d’une métaphore centrale unique et désignant une *unicité problématique,* en pluralité infinie de métaphores contextuelles, par le simple mécanisme du conflit d’interprétation, associé à la conservation par le langage des signifiants déjà existants. En revanche, dans la mesure même où les collectifs de référence peuvent être très variables, tant en dimension qu’en catégorie ou en fonctionnement logique, tout –dans l’Histoire ou l’ethnologie- démontre que les mécanismes symboliques « élémentaires » conduisent plutôt à une infinie richesse de possibilités qu’à un modèle unique et unificateur.

C’est, bien sûr, toujours la nécessité de situer chacun dans *le même système de rapports jusqu’aux confins*, qui explique l’opportunisme dans le choix des signifiants : animaux, plantes, astres, parents, sexes, ainsi que dans les transformations de leurs rapports (comme l’a montré Claude Lévi-Strauss). Mais chacun des agencements de systèmes possède ses inconvénients et ses avantages. Par exemple, ce que –personnellement- je pense être l’un de premiers groupes de référence représentant la totalité communautaire (le groupe des frères et sœurs utérins), comporte vite des défauts insurmontables : il ne peut clairement dire ni le sexe (sauf celui de la mère), ni les différences entre apparentés du côté paternel ni, bien entendu, les spécialisations fonctionnelles.

Quelle conversation –mais aussi quel pouvoir- peut-on produire et avec qui, lorsque l’aune qui sert à déterminer les positions est si peu adaptable ? Malgré les prouesses de ces peuples « intellectuels » qui recourent à des systèmes de ce genre, on voit bien qu’ils seront contraints à les modifier ou à les abandonner quand la densité démographique dépassera un certain nombre.

Néanmoins, sur la surface extérieure du groupe, on retrouve en permanence la tendance originelle à *construire de la totalité.* Cela s’observe au processus d’intégration de l’étranger. En effet, si nous ne parlons pas à l’ennemi (en dehors de la nécessité pragmatique d’une intelligence de ses menées secrètes, dès lors qu’il parle aussi bien que « nous »), nous devons, à un moment donné, parler à un étranger « rallié », et trouver une métaphore nous *englobant lui et « nous »* dans la communauté de l’alliance et la connivence du mot de passe. Or le processus n’en est pas du tout différent de celui par lequel chacun dans le « « nous » trouve une place distincte et respectée, sans laquelle ce « nous » n’existe pas, car non acceptable.

Pour le dire d’une autre manière : il existe un automatisme d’acquisition de « l’étrangéité », tandis que le mécanisme inverse -la résistance à l’intégration- manque toujours de mots. Le mot qui désigne l’ennemi fait en effet métaphore avec des injures ou des insultes dévalorisantes et déshumanisantes. Il active la haine et la démultiplie, mais c’est toujours en imaginant que *l’ennemi pourrait nous traiter comme nous souhaitons le traiter*. Autrement dit, le mot pour dire « l’autre » produit toujours une négativité qu’on désire fuir ou détruire. En ce sens, il n’a pas de consistance propre et accélère le phénomène d’intégration, une fois la victoire acquise. Voila en tout cas un trait qui pourrait expliquer *en partie* le caractère invariablement «invasif » de la métaphore identitaire, sa tendance à occuper progressivement tout l’univers, par ralliements successifs, d’autres voulant s’extraire de leur propre néantisation.

Une autre idée à suivre (dans une tradition de parallélismes établis entre la psycho-histoire collective et l’histoire individuelle[[555]](#footnote-555)), est celle selon laquelle l’enfant apprend d’abord non pas -comme le croient l’adulte ou le « scientifique » sans culture réflexive - des  « mots », mais des métaphores globales où il se met en scène en incluant l’ensemble des aspects de choséité, de mouvement et de contextualité. Par la suite, il ne « rajoute pas » des adjectifs ou des verbes, mais au contraire il divise la métaphore principale en l’aménageant, en la « meublant », en la rendant organique, et du même coup « syntaxique ». Encore ce processus n’est-il ni mécanique ni instrumental : lorsque l’enfant se sert subitement d’une phrase complète, c’est parce qu’elle prend pour lui la forme poétique, musicale et mystérieuse d’une position rhétorique –ou seulement chez la personne ou le personnage qu’il imite.

Ainsi, deux aspects de la métaphore fondamentale sont-ils préservés *en même temps* par cette théâtralité originelle : sa « globalité » (son caractère de moyen collectif de l’intérêt réciproque), et sa « contestabilité », qui en fait l’objet par excellence de la conversation humaine et de sa division interne. Notons que ce deuxième aspect correspond à une autre imago proto-humaine (ou une autre pôlarité de la même imago : celle qui prend comme but et comme origine un « soi » tendant à la singularité en miroir du Tout (tout comme, au niveau organique, le système immunitaire, par exemple).

De ces divers aspects du fonctionnement pratique du symbolique, nous pouvons conclure qu’il y a peu de chances que l’ontogenèse de la capacité métaphorique entraîne *en elle-même* (pas davantage que sa phylogenèse historique) l’obnubilation du pouvoir et de son imagerie totalisatrice. En revanche, certains éléments peuvent y concourir.

Pourquoi tendons-nous passionnément vers l’Un ? Si donc les causes purement pragmatiques (qu’elles soient matérielles ou symboliques) de la tendance totalisatrice sensible dans la seule espèce humaine *étaient les seules à l’œuvre,* les chances de retrouver assez facilement et en toutes circonstances l’expression de la pluralité anthropologique seraient préservées parce que ces déterminations sont soit ambivalentes, soient compensées par d’autres.

Mais ce qui n’est pas expliqué de manière suffisante par la dialectique des forces en présence, même cristallisées dans la métaphore unificatrice, *c’est l’énergie formidable qui fait prévaloir l’agression en vue de l’englobement et sa persistance continue dans l’Histoire.*

On peut comparer cette dynamique « totalitaire » ultra-violente à la forme relativement lente et discontinue qui prévaut chez les sociétés animales : d’une façon très générale, *celles-ci ne connaissent pas l’acharnement.* Dès qu’on s’éloigne des schémas d’attaque, eux-mêmes suscités par des situations précises, la peur remplace vite l’agressivité. S’il ne s’agit pas d’une proie, on poursuit rarement un adversaire défait et qui s’est éloigné suffisamment. Tout le règne animal témoigne de l’affaiblissement progressif de l’énergie mise à la domination, et à l’agression à mesure que la sécurité se trouve assurée mutuellement, même de façon approximative. Chacun connaît l’étonnante « trêve » entre espèces sauvages qui règne autour des points d’eau en Afrique. Mais les exemples sont surabondants, et aptes à fonder une véritable loi : lorsque l’agression ne s’impose pas pour des raisons vitales, elle tend à régresser en prestance ou à disparaître chez l’animal, en concurrence avec des schémas de prudence ou de fuite, voire avec ceux de la collaboration ou de l’association.

Seul l’homme poursuit impitoyablement et détruit la totalité du groupe adverse « préventivement », ou l’assimile à sa propre formation, au risque d’une extension incontrôlable. Pour notre espèce, l’Histoire ne ralentit jamais pour un équilibre, précaire ou même confortable, qui ne manque pas de se transformer très vite en pause avant l’attaque.

Sous un « vernis logique » (comme le dit Pareto) l’humain ne se contente pas de ce qu’il est ni de ce qu’il a, à tel point que les codes de lois les plus primitives visent très précisément la jalousie et la convoitise à l’égard du bien du voisin. Une scène de jeu entre enfants suffit, en quelques minutes, à démontrer que dans notre espèce, seul intéresse vraiment *ce qu’a l’autre comme signe de ce qu’il est*, ce qui déclenche presque irrésistiblement l’agression, même quand le risque est important et que l’avantage à en tirer est faible. A l’adolescence ou à l’âge adulte, la moindre querelle peut dégénérer et entraîner la mort, sans qu’on l’ait réellement voulu, *au point qu’on est obligés d’inventer la culpabilité et son sujet* pour trouver une rationalité lors des conversations déployées autour des actes fatals[[556]](#footnote-556). Quant aux guerres que seul l’homme conduit, il est inutile d’insister non seulement sur leur caractère de massacres inutiles, mais aussi sur leur nature souvent absurde, même si, dans la violence et l’horreur, il existe des logiques imparables et si le jeu stratégique est une discipline rigoureuse.

## 3. Les explications par la subjectivité

Pour rendre compte de cette irrépressible tendance à détruire nos liens sociaux par la domination (du Moi, du Sujet de la maîtrise) et la fusion (dans l’Autre, le référent de la maîtrise absolue), il faut donc faire appel à d’autres types d’explications que celles d’une rationalité opératoire dans des conditions de nécessité.

Par exemple, il est très largement *impossible* de rendre compte de la boucherie de 1914-1918 dans les seuls termes des « intérêts » divergents des empires[[557]](#footnote-557), ou dans ceux de la situation technologique de l’époque. Des explications complémentaires s’avèrent indispensables, moins pour rendre compte du fait de la tendance à l’emporter et à dominer dans une situation (ce que la théorie éliasienne suffit à expliquer), que de *l’énergie implacable* apportée à la poursuite de ce comportement, même lorsqu’il est patent qu’il n’existe plus aucun risque pour le « fort » vivant dans une préséance pacifique sur le « faible » acceptant sa domination, et que le pur et simple massacre réciproque est le seul horizon de gains possible.

Que des masses paysannes civilisées et disciplinées s’exterminent mutuellement à Verdun, et il nous faut désormais surtout rendre compte de leur docilité pathologique autant que de leur courage imbécile. Bien sûr, par respect des morts (dont la bouillie a enrichi la terre, à défaut du « sang abreuvant nos sillons »), nous n’osons toujours pas, plusieurs générations après la mort des derniers « poilus » (Lazare Ponticelli pour la France, 110 ans, Erich Kästner, pour l’Allemagne, 107 ans) reconnaître la stupidité bien partagée qui a laissé à d’arrogants Généraux le loisir d’envoyer des millions de jeunes hommes se faire déchiqueter sans broncher, tout en fusillant les quelques milliers de réfractaires (d’ailleurs toujours pas réhabilités dans leur dignité de seuls vrais hommes libres[[558]](#footnote-558)).

Mais si les théories pragmatiques ne suffisent visiblement pas à rendre compte de telles folies collectives, celles d’une simple psychologie de l’agressivité animale en l’homme ne suffit pas non plus, pour autant que l’animal préfère le plus souvent la fuite salutaire à l’hécatombe absurde. Ce n’est d’ailleurs pas un hasard si la recherche de déterminismes proprement psychologiques –et qui devait conduire à la découverte psychanalytique de l’inconscient- s’est historiquement située dans la période où l’une des plus grandes démences devait s’emparer de l’humanité : annoncée dès la tuerie que fut déjà la guerre de sécession américaine, elle provoquait une angoisse et une perplexité sur ce dont était capable l’homme en bien (la performance industrielle) comme en mal (le carnage industrialisé).

Le problème des théories psychologiques –puis psychanalytiques- sur la capacité exorbitante des hommes au mal, c’est qu’elles sont contraintes d’aller chercher leurs explications dans un fonctionnement du sujet humain qui est lui-même une « invention » sociétale. Et tant qu’elles n’ont pas aperçu cet emprisonnement de leur propre point de vue, ces explications rendent les dérives contemporaines encore plus obscures et difficiles à éclaircir. D’autant que loin de renforcer la thèse d’une tendance à se précipiter vers la totalité idéale, elles découvrent au contraire des déterminations qui se contredisent ou s’équilibrent, et soutiennent plutôt, comme en sourdine, le penchant humain pour la prudence quant aux poussées émotives et aux perceptions de nos différents sens, et quant à la raison pluraliste qui en découle.

### Passions et pulsions positionnelles

Ainsi de la théorie des pulsions, qui fut également le fait de Freud, mais dont il disait qu’elle constituait la « mythologie » de la psychanalyse.

Il me semble vain de nier qu’il existe chez l’animal humain un appareil pulsionnel infantile qui conditionne littéralement la survie du petit. Mais il faut déjà observer qu’il fonctionne déjà par poussées opposées, incitant l’enfant à différencier rapidement ses perceptions et ses besoins. Ainsi, l’ensemble des fonctions buccales sont rassemblées… dans la bouche, notamment autour du réflexe de succion, qui absorbe littéralement le monde vers l’intérieur (y compris les sons du larynx !). Tandis que, très tôt, l’ensemble des fonctions scopiques centrées par les yeux (et secondairement l’ouïe) tirent l’individu, *via* l’Imago du prochain à imiter, vers la gestuelle et la conquête extérieure du monde. Une opposition symbolique œil-oreille/bouche est donc aidée puissamment par la nature.

Il n’existe pas alors de pulsion anale, ou plutôt la fonction d’excrétion n’est pas comprise à ce moment dans « l’appareil pulsionnel ». L’anal ne devient à son tour psychiquement pulsionnel qu’en créant beaucoup plus tard le sujet de la rétention volontaire, « socialement convenable ». Il s’oppose à ce qui du buccal est devenu oral *et* sonore. Le silence[[559]](#footnote-559) appartient d’ailleurs à l’un des aspects du modèle anal de la tenue de soi, du bien parler et du bien penser, du « je dois » qui, mis à la place du « je veux », entraînera que je veuille... ce que je ne dois pas, et en fin de parcours logique, que je doive vouloir… ce que je dois faire, si je veux mériter un prestige suffisant.

Notons que dans le même temps à la fois l’oral et le visuel sont devenus ambivalents : le premier avale et parle, le second voit et regarde. L’anal deviendra donc aussi ambivalent : il excrète et retient. Mais on voit qu’en réalité, il n’existe pas deux pulsions identiques à l’intérieur *d’une essence de la pulsion*, puisque l’opposition anal/oral est déjà très différente de l’opposition buccal/scopique. Il s’y fraie déjà autre chose que le pulsionnel : le *passionnel* en tant que celui-ci est une construction symbolique, qui vient d’un autre extérieur (le commun à tous ceux qui parlent) et d’un autre intérieur (le sujet à qui l’on impute la volonté –ou le refus- de se retenir). C’est seulement dans ce registre passionnel que chaque ancienne source pulsionnelle devient *équivalente* aux autres par l’ambiguïté, celle-ci appelant un seul et même sujet du choix  métaphorique : je vocalise ou je mange ? J’excrète ou je retiens ? Voir ou regarder ?

Il s’introduit alors une dissymétrie dynamique dans la comparaison de ces trois choix. Tout d’abord, la vocalisation doit devenir parole : la maîtrise du flux vocal n’est acquise que par un sujet... du langage commun, par un volontaire à l’apprentissage des symboles collectifs et à leur appropriation personnelle sans destruction de l’emploi conventionnel[[560]](#footnote-560).

La symétrie tente de se rétablir en « étendant » à l’anal cet assujettissement : la volonté d’être maître d’un objet en tant que sujet de la loi sociale, recouvre désormais complètement ce qui reste de stimulation pulsionnelle.

Dans l’exemple (cité par le neurologue Lionel Naccache[[561]](#footnote-561)) du patient « split brain » qui éprouve le besoin de justifier un acte (se lever) commandé en réalité par l’expérimentateur sans qu’il le sache, on voit bien que *l’origine de la pulsion* n’a plus aucune importance : d’où qu’elle vienne (impulsée de l’extérieur ou non), elle est simplement l’occasion de la mise en activité de *l’appareil passionnel,* qui est lui, organisé symboliquement en créant un sujet aux actes. Il n’y a pas de sujet pulsionnel (le nourrisson téteur n’est pas un sujet), mais la logique culturelle du champ passionnel élémentaire exige de créer le sujet comme sujet d’une négation : « je suis *celui qui décide* de se lever pour faire ceci, parce que si je ne l’étais pas, je serais celui qui subirait toutes les lois, naturelle ou sociale, sans être reconnu par elles sinon comme un outil ou un déchet».

Cependant, la dissymétrie –déjà largement symbolique au travers même des poussées naturelles qu’elle instrumentalise- se reconstitue en créant une nouvelle opposition entre l’oral et l’anal : celle opposant un sujet de l’acte (de parole), à un sujet de la rétention calculée (de la production d’objet).

Comme la langue permet au sujet de s’affirmer comme tel (et même l’y oblige), on peut considérer que la maîtrise du flux vocal constitue immédiatement (dans la plupart des situations « normales ») le sujet dans sa dualité libératrice de récepteur et de donneur. En m’apprenant les règles de la langue, « on » me donne la liberté d’être un parleur et « l’on » m’accorde le pouvoir quasi-divin de nommer à mon tour les gens et les choses.

En revanche, le retour de l’obéissance à la loi de propreté (à l’interdit de souillure) n’est pas évident : que me « rapporte » l’obéissance docile aux ordres et injonctions ? Comment y suis-je reconnu ? La question de l’intérêt et du calcul semble ainsi se déduire instantanément des obligations anales, du seul fait qu’elle est… problématique. Dès que l’anal est incorporé au dispositif passionnel,  il fonctionne donc déjà comme position de rétention calculatrice dans un champ culturel, et en opposition à l’oral, pôle de projection spontanée de soi dans la parole[[562]](#footnote-562). La Règle et la Culture se constituent déjà comme domaines distincts voire conflictuels, et les enfants sont très tôt convoqués pour « choisir » leur préférence entre elles !

Mais si parler et contrôler ses sphincters coïncident aussi précisément avec nos deux grandes « médiations » (Culture et Règle), cela se recoupe aussi avec l’intervention des principes du Familier et du Sociétal.

A travers la différence entre la contrainte et la spontanéité, particulièrement stigmatisée dans le registre anal, l’enfant peut interpréter aussi ce qu’il suspecte depuis longtemps provenir d’une mise en ordre abstraite et commandée depuis le Sociétal lointain, problématique, ce dernier étant à penser, à réfléchir dans une démarche d’articulations indirectes. Au contraire, il ne sera plus long à se rendre compte que s’y oppose le domaine des échanges de paroles vivantes, jamais complètement fixées par la loi, et *offrant surtout une immédiate reconnaissance* –certes biaisée mains néanmoins ouverte- à celui qui accepte de parler et de chanter.

Bien que le Familier soit aussi un lieu de l’imposition des règles, c’est d’abord celui où la transgression est possible et désirable, quand les parents (quand ils ne s’abaissent pas à devenir de simples agents du Sociétal ou de l’Institution) acceptent de rire et d’entrer en connivence avec leurs enfants (sans plus aucun souci pédagogique), mais aussi quand ceux-ci construisent entre eux, puis seuls, des mondes immédiats où s’affirme la résistance : celle du « gros mot » par exemple.

Mais si les pulsions instinctives[[563]](#footnote-563) sont non seulement enfouies, mais profondément réorganisées, déplacées, positionnées dans une différenciation symbolique remarquablement proche de la pluralisation sociale élémentaire, au point qu’elles en deviennent méconnaissables, *comment peuvent-elles nous aider à rendre compte de la folie unitariste de l’homme ? Comment peuvent-elles nous faire comprendre comment l’une des positionalités du champ culturel va tendre à occuper tout ce dernier et à nous entraîner dans un idéal si mortifère que le suicide collectif devient son horizon ?*

C’est là le problème : force est de constater que les pulsions –pour ce qu’elle recèlent de causalité naturelle- sont relativement innocentes de la déformation monstrueuse soutenant le mouvement historique dans son ensemble. Un léger défaut dans l’articulation entre pulsion anale et symbolique de l’ordre peut sans doute produire un obsessionnel  comme Léonard de Vinci. On ne le voit pas entraîner l’humanité entière dans l’adoration mortelle des proportions chiffrées et des machines !

### De Freud à Arendt : l’identification au maître dans le lien de masse

Pour rendre compte de la propension de la « passion dominatrice» à déborder largement le mode des « maîtres-nés » , de la capacité de ce « vertige de l’Un » à gagner sporadiquement le peuple tout entier, et à dévorer toutes les autres passions, éventuellement aussi puissantes par simple résistance inerte, Freud a esquissé –seulement en quelques pages- la notion de « lien de masse »[[564]](#footnote-564). Celui-ci possède le double avantage de faire participer chacun à la puissance collective dans l’amour du Chef, et de libérer le Moi de ses responsabilités propres. L’individu redevient enfant cajolé tout en abandonnant aisément la dignité du sujet politique au profit d’une promesse de toute puissance « ensemble ». Pour cela, il est prêt à accepter de mourir comme martyr ou soldat, de devenir abeille ou fourmi, rigoureux adepte de la correction politique la plus féroce.

Rappelons que Freud écarte à l’occasion la thèse de Trotter d’une « pulsion grégaire » effaçant chez chacun le sentiment de ses limites individuelles[[565]](#footnote-565), pour privilégier la thèse de l’amour infantile et donc de la haine. Quoi qu’il laisse également place, en quelques lignes énigmatiques, à la possibilité d’une étrange fusion entre identification et amour dans la relation à l’idée totalisante.

En tout état de cause, Freud est alors en train de dépasser la théorie des pulsions, et va s’engager dans sa « deuxième topique », fondant à sa façon la pluralité du sujet comme tension (le Moi) entre nature (çà) et culture intérorisée sous l’espèce d’une grandeur terrorisante (Surmoi). Plus tard, dans *Malaise dans la civilisation* (publié en 1929[[566]](#footnote-566)), il insistera sur « la misère psychologique de la masse », qu’il associe au fait que : « le lien social est créé principalement par l’identification des membres d’une société les uns aux autres, alors que certaines personnalités à tempérament de chef, ne parviennent pas, d’autre part, à jouer ce rôle important qui doivent leur revenir dans la formation d’une masse ». Propos quelque peu étrange à la veille de la victoire de Hitler en Allemagne, et qu’il illustre d’ailleurs plutôt en critiquant l’Amérique de « porter préjudice à la civilisation ».

Mais ne nous laissons pas arrêter –comme le bouillant Onfray, trop prompt à vouloir se débarrasser des pères- par l’apparent biais nationaliste : reprocher à l’Amérique de ne pas avoir de leaders charismatiques revient en réalité à pressentir que la dictature sociale de l’avenir n’aura, précisément, plus besoin de chefs, et que ce que concocte l’Amérique, est justement le modèle de ce que nous appelons la technobureaucratie, mais que Freud envisage alors sous l’angle de « la misère psychologique »[[567]](#footnote-567) :l’élimination réelle des pères en place de leur mise à l’écart symbolique.

Ne se trompe-t-il pas ? La masse à qui est refusée l’amour du chef est-elle si « misérable » ? Ne trouve-t-elle pas une compensation plus que proportionnelle dans l’idée de sa propre mécanisation ? Ne recherche-t-elle pas avidement, et ne trouve-t-elle pas avec soulagement un moyen de payer sa dette imaginaire par la seule monnaie qui vaille pour son âme enfantine : sa propre mise à mort dans la vie ?  Voila des questions auxquelles il faut bien se résoudre à admettre qu’elles ont des réponses contradictoires ou paradoxales chez le fondateur de la psychanalyste, ni en termes de pulsions, ni dans aucune topique installée sur le fonctionnement du symbolique. Si la satisfaction de son propre suicide moral ou politique n’est au mieux qu’un soulagement par rapport à la menace du père fouettard, si seule la mort représente l’entièreté, la totalité la plus absolue, alors, de fait, nous ne comprenons pas pourquoi, en même temps, la quête totalisante semble en même temps viser une élévation constante de la civilisation et de son organisation. Comment passe-t-on de la pure négativité à la positivité grandiose, et inversement ? N’est-ce pas plutôt la fusion entre individu et sociétal qui serait le modèle pour la mort, tout comme, auparavant, la fusion avec la mère serait le modèle pour celle de l’individu et la société ? Bref, la mort ne serait-elle pas un effet lointain de l’Imago ?[[568]](#footnote-568) Voila la grande question sur laquelle la psychanalyse, mettant un pied sur le très dangereux continent de l’Inconscient, devient aporétique, ce qui n’est pas une raison pour mettre une croix dessus, bien au contraire.

Dans la foulée, évoquons à ce propos deux problèmes propres à la lecture d’Hannah Arendt, grande théoricienne de la pluralité et du totalitarisme[[569]](#footnote-569).

Le premier problème est qu’Arendt associe tellement étroitement le totalitarisme et la période historique du nazisme et du stalinisme qu’elle rend, malgré elle, impossible toute évocation d’une genèse du totalitarisme (ou de la tendance à la totalité) comme plongée dans l’Histoire de la culture humaine depuis des temps immémoriaux[[570]](#footnote-570). Cette application très « historiciste » du concept de totalitarisme –et son association spontanée à une série de monstruosités évidentes- rend aussi difficile d’assumer que le totalitarisme de l’avenir, *celui qui aura réellement affaire à la totalité de l’humanité*, sera, par définition, bien plus poussé que ceux, encore fragmentaires, du XXe siècle, mais peut-être sous des formes « positives », littéralement célestes si l’on en croit l’auteur de *La possibilité d’une île*. Et cette difficulté se transforme en impossibilité quand d’inévitables gardiens du temple de la pensée orchestrent l’indignation face à toute tentative d’imaginer pire dans l’avenir que les totalitarismes historiques, ou, de façon encore plus ulcérée, face à la supposition que ces derniers n’ont été que les annonces d’un vrai « totalisme », dont l’horreur sera toute tissée d’idéalisme humaniste et technophile.

Il est toujours délicat de constater que l’inventeur d’un concept (et l’on peut dire cela d’Arendt pour le totalitarisme[[571]](#footnote-571), comme de Freud pour le « lien de masse ») est en même temps celui (celle) qui encombre le passage pour des définitions plus complètes de ce qu’il (elle) a inventé ! Mais il ne faut voir là aucun irrespect vis-à-vis de celle qui a posé un premier jalon : force est de reconnaître que ce qu’elle avait sous les yeux -et qui avait bouleversé sa vie- était en soi-même si formidable d’apparence et de réalité concrète qu’il est normal qu’elle n’ait pu en détacher les yeux avant sa mort qui eut lieu en pleine guerre froide (en 1975).

Curieusement, l’aporie d’Arendt concernant le totalitarisme le plus paradigmatique, rejoint l’aporie freudienne –qu’elle partage- sur la cause psychologique du totalitarisme, à savoir, chez elle comme chez Freud, l’assomption d’une « perdition » de chaque individu de la foule moderne dans l’identification réciproque ou au grand chef de la horde unificatrice, via « l’idéologie ». Ce que Freud nommait « le lien de masse » via « l’idéal », et qu’on retrouve presque directement retranscrit chez Arendt, malgré ses préventions affichées envers la psychanalyse.

Pourtant, il y a chez Arendt une césure, une faille qui ouvre une piste allant plus loin que le registre freudien[[572]](#footnote-572). En effet, entre la théorie inachevée des causes du totalitarisme et la description précise du nazisme au travers du procès d’Eichmann, il existe un hiatus manifeste. Entre la thèse au fond quasi-freudienne de la fascination du bureaucrate par la figure du leader, et l’analyse du mécanisme de la « banalité du mal » s’ouvre une béance. Car la médiocrité, l’absence de monstruosité immédiate remplacé par le « creux » du fonctionnaire du meurtre ne s’explique évidemment pas par l’identification de celui-ci au Führer, mais par la jouissance extraordinaire de pouvoir se consacrer entièrement au classement et à la gestion tatillonne du nombre, ceci en supprimant au passage la chair, toujours « en trop » pour de bons comptes apurés. Qu'il applique cette passion froide à la destruction des Juifs s'explique aussi simplement par son affinité incontestable avec « le domaine juif » (comme expertise, hobby, fascination depuis l'enfance).

Pour résumer, les explications psychologiques de la propension au mal collectif finissent par nous poser plus de problèmes qu’ils n’en résolvent : non seulement devons-nous rendre compte de la fusion dans l’image unitaire que propose le chef charismatique, mais encore sommes-nous aussi obligés de nous demander ce qui peut pousser, *sans aucune identification*, à nous perdre ensemble dans un fonctionnement machinal d’une insignifiance absolue, mais aussi du plus parfait confort qui puisse être.

## 4. Le rôle des Imago dans la tendance au pouvoir

« Hen kai Pan » (« L’Un et le Tout » : devise du panthéisme antique.)

« Comme les dieux, les idées sont des êtres effrénés ; elles échappent rapidement au contrôle des esprits, prennent possession des peuples et déploient une énergie historique fabuleuse. Comment se fait-il que nous donnions vie à des êtres d’esprit, puis que nous leur offrions nos vies, et qu’ils s’en emparent finalement ? »

Edgar Morin, *La Méthode Tome IV, Les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation.* Le Seuil, Paris, 1991, p. 121.

Il est dommage qu’Edgar Morin ait lui-même répondu à cette grande question en la traduisant en une sorte de métaphore animalière (voire animiste) où les idées, à l’opposé de leur modèle platonicien, vivent et agissent comme des animaux, voire des espèces, alors qu’elles sont les productions humaines les plus caractéristiques. Si énigme il y a, elle doit être résolue en comprenant du même coup ce qu’est l’Humain. Par ailleurs, on pourrait se demander si « l’être d’esprit » qu’est l’idée de « terre-patrie », avancée par Morin depuis 1993[[573]](#footnote-573), n’est pas exactement le type d’idéal « effréné » auquel nous serons demain sommés « d‘offrir nos vies » ? La question de Morin s’appliquerait alors à lui-même : comment se fait-il qu’un grand penseur libre laisse une idée aussi fascinatrice s’emparer finalement de lui ? Ne serait-ce pas, tout simplement, parce que la passion consubstantielle de l’état d’ « Intellectuel » (de sa reconnaissance et de sa garantie institutionnelle) est la projection sans retenue dans l’universel ?[[574]](#footnote-574)

Il est aussi dommage que Michel Foucault, l’un des plus grands penseurs du Pouvoir au XXe siècle, ait cru bon écarter d’office de sa définition cruciale le phénomène de la quête d’unité et de fusion en elle qui pourtant le caractérise[[575]](#footnote-575). D’autant que, non seulement l’effet d’unité globale n’est pas contradictoire avec la prolifération concrète des relations inégales, mais bien au contraire en dépend absolument.

Il reste alors à montrer pourquoi, tel dans le magnétisme de la limaille de fer, chaque particule de pouvoir s’oriente et s’agence par rapport aux autres pour former des structures pyramidales géantes. Et il faut bien, pour cela, admettre que quelque chose de l’image globale se manifeste dans chaque lien particulier, et que celui-ci, d’une certaine manière, n’est que –soit le modèle original, soit la copie miniature du schéma d’ensemble- une sorte de guide « local » pour que chacun sache comment s’assembler dans le Tout.

Mais pourquoi ergoter, alors que chacun sait (avec ou sans le rappel Guattaro-Deleuzien de l’affaire) combien le fantasme de domination sexuelle, intime et particulier s’il en fût, ne « fonctionne » que grâce aux signifiants les plus massifs de la puissance sociale : uniformes, titres, dispositifs d’enfermement, positions de supériorité, etc., signifiant qui, inversement, servent toujours un désir individuel.  Ignorerait-on, maintenant qu’Internet en permet l’exploration immédiate et minutieuse, que la quasi-totalité des scénarios sadomasochistes s’appuient sur des signifiants du policier, du militaire et du tortionnaire nazi, quand ce n’est pas ceux du « donjon » médiéval ? Comment, dès lors, nier que le Pouvoir soit d’abord une représentation fractale, locale et particulière... de la prétention collective la plus totalisante, l’inverse étant également vrai ?

En réalité, les idées tendent toujours à se rassembler en une idée unique, l’Idée, et c’est là que réside le problème essentiel, car elle représente alors pour nous le monde même dont nous devenons en même temps les penseurs globaux (« Global Thinkers », dirait *Foreign Affairs*) et les plus infimes molécules. Longtemps, cette Idée a été Dieu ou l’Etat. Voici que désormais c’est le mécanisme de l’offre et de la demande auquel nous rendons un culte presque terrifié. Suffit-il pour reprendre le contrôle d’en pointer le caractère d’illusion ? De dénoncer l’Idole ?

Je ne crois pas. Pour rendre compte de cette tendance quelque peu « folle », nous devons nous raconter une tout autre histoire. Celle que nous proposons ici est sans doute également mythologique, mais elle aide à résoudre d’un coup les différentes apories soulevées jusqu’ici. Elle procède en trois temps :

-D’abord, nous devons supposer (ou reconnaître) que la fascination de l’homme pour l’idéal totalisant est bien en partie *innée.* Cette large voie ouverte est liée au caractère social de notre espèce, sans doute depuis bien avant le langage, ce qui ne veut pas dire qu’elle implique une dissolution de l’individu. Cette reconnaissance d’un fait humain comme « naturel » a un effet immédiat et décisif : nous ne tenterons plus de l’éradiquer comme s’il ne dépendait que de nos décrets. Nous l’envisagerons dans la tolérance, tout en cherchant à la « jardiner », à le « réflechir » pour éviter des excroissances trop sauvages du phénomène. Encore qu’un tel « instinct » (car c’est bien de cela qu’il s’agit) ne doit absolument pas être réduit d’office au « territoire » cher à Robert Ardrey[[576]](#footnote-576)) ni à aucun genre de « grégarisme ». Il s’agit plutôt d’une tendance à « inclure » dans la meute ou dans la horde quiconque se plie à un ordre hiérarchique, et cela indépendamment du nombre (que d’autres régulateurs viennent limiter). Cette totalité s’oppose à celle des ennemis, mais, du fait de son extensivité, elle peut –en principe- devenir absolue et sans extériorité.

*-*Ensuite, nous devons admettre que c’est bien la culture langagière humaine qui *oriente, déplace, polarise, aggrave et chronicise cette fascination*. De simplement « positive » (comme outil de familiarisation avec le monde), celle-ci devient souffrante et morbide. Elle provoque un désir puissant et jamais assouvi de se perdre ensemble dans la totalité réelle, mais représentée idéalement (la réalité étant inaccessible), cette perte étant paradoxalement avancée comme la réalisation la plus poussée de l’Un (et non du petit « un ») comme idéal de l’individu.

-Enfin, il nous faudra admettre que la direction la plus probable, parce que la plus facile, de ce mouvement concerne un horizon composite fait de puissance globale (le Tout, *to Holon*) *et* de « décharnement » formel (l’Un), le lien entre les deux passions permettant d’obtenir l’objet (toujours en fuite, toujours halluciné) le plus plausible pour le plus grand nombre.

Commençons par le premier terme : nous devons assumer –en réagissant fermement aux tendances antidarwiniennes implicites dans certains courants psychanalytiques ou anthropologiques- qu’il existe une *propension naturelle* dans laquelle s’ancre la spécificité humaine –celle –culturelle et langagière- consistant à tendre vers l’excès, l’extrême, à la fois du côté de l’Unique, et du côté du Tout-.

Nous pouvons justifier cette hypothèse de deux façons .

-*A priori*: dès avant l’apparition de la parole, le primate pré-humain ne doit très probablement sa survie qu’à sa capacité à se réunir en plus grands groupes tout en vivant quotidiennement en petits mondes familiers. Or cette double qualité ne peut fonctionner que si le participant au petit groupe peut être interpelé comme *Un*  membre loyal du grand, et inversement. Dès lors, le démarrage même de la symbolisation s’ancre quasi-nécessairement dans l’existence préalable d’une double propension aux loyalismes proche et lointain, celle-ci formant le  « lit » d’un assujettissement sociétal impliquant *l’individu comme traître toujours possible.*

-*A posteriori,* .parce que nous ne pouvons rien imaginer de plus fort pour justifier la dérive humaine vers le symbolique, mais surtout sa *survivabilité.*

Il faut alors savoir si cette propension naturelle découle d’un trait inexistant dans les autres espèces (ou tout du moins spécifiant seulement certaines d’entre elles[[577]](#footnote-577)), d’une constitution instinctuelle qui est rendue simplement inadéquate par la mise à disposition de moyens disproportionnés (comme le pense Konrad Lorenz[[578]](#footnote-578)) ou bien plutôt *d’une déformation, d’une modification spéciale d’un trait existant*. Nous penchons pour cette troisième hypothèse, qui respecte encore mieux le postulat d’une continuité biologique entre animalité et humanité « culturelle », sans pourtant reprendre la thèse du « grégarisme ».

Nous avons évoqué, à propos de la propriété « imaginante » de la Culture, et du caractère évocateur de l’acte métaphorique, l’hypothèse d’une Imago structurante, profondément ancrée dans la « nature humaine ». Il s’agit de ce qui, dans le démarrage et le miroitement de la métaphore évoquant le collectif (que nous associons ici à la Culture), tiendrait au rattachement à cette présence organisatrice invisible et insituable et à l’évocation constamment mobile de celle-ci. Tout tiendrait, à l’origine de la culture, *à la destinée humaine de l’Imago*.

Mais que veut dire cette expression obscure ? Et d’abord qu’est cette Imago ? En quoi nous est-elle *indispensable* à la compréhension des phénomènes étudiés ?[[579]](#footnote-579)

L’Imago est une notion utilisée par plusieurs disciplines du vivant. En biologie, elle peut désigner le « plan » que suivra le développement d’un embryon pour obtenir un organisme bien constitué. En éthologie animale, elle peut désigner la forme en mouvement qui, vue à sa naissance par un individu, lui servira de repère pour organiser certains comportements. Plus largement, c’est à la fois l’image ou l’idée, et ce qui donne un « sens » irrésistible à une image (visuelle et accessoirement olfactive et auditive) ou à une idée, et de fait permet le passage réciproque et incessant entre les deux, si l’on admet que l’idée peut être liée à un énoncé symbolique qui, en soi, n’est pas de l’ordre de l’image.

Notons qu’il peut exister plusieursImagos, autant qu’il existe de séquences d’interactions encore quelque peu prises en charge par des schèmes instinctuels.

L’Imago sociétale existerait au plan cérébral, pratiquement comme un *organe virtuel* d’articulation des perceptions et des réactions, une activité non-consciente au sens neurologique, non localisable et mettant en œuvre l’ensemble de l’activité cérébrale voire motrice. Elle résulterait physiologiquement en une imprégnation de l’individu par la perception de la forme de l’interaction, par les attributs et le mouvement d’autres individus qui peuvent être de la même espèce et du même groupe, ou appartenir au genre des « proies »[[580]](#footnote-580).

L’Imago condense ainsi une ou plusieurs facettes de l’autre individu ou même d’un groupe, en lui faisant correspondre un schéma de réaction normalement adéquat. Elle se manifeste de façon plus sophistiquée chez l’animal relativement évolué (chez les oiseaux, par exemple, et chez les mammifères), et ses fonctions se modifient selon les espèces. Chez les oiseaux, elle fonctionne souvent pour cadrer un grand nombre d’interactions quotidiennes (ou plus rares) selon le modèle clef-serrure, -pour éviter les erreurs d’interprétation- expliquant le caractère à la fois systématique et « aberrant » des systèmes de signes déclencheurs (coloris, motifs, extensions des plumages, pas de danses, chants compliqués, etc.).

Chez les alloprimates (les singes par opposition aux hommes), chez les loups ou même chez les chiens, l’Imago, lorsqu’elle ne disparaît pas sous l’acquisition d’apprentissages, est devenue encore plus complexe, plus souple, mais aussi plus intégrée. Elle suppose ainsi une « prosopognosie » (la reconnaissance de chaque visage) bien plus avancée que dans les schémas de reconnaissance très segmentaires de beaucoup d’oiseaux[[581]](#footnote-581), et probablement aussi une reconnaissance fine de la voix et des « signatures » olfactives des individus. Les récentes découvertes sur l’extrême capacité de discrimination visuelle des traits individuels chez les macaques irait dans le sens d’un appui de l’Imago à la perception visuelle dans le repérage rapide d’indices de proximité et de statut entre les membres d’un groupe.

Un certain type d’imago du « congénère » permettrait ainsi d’associer la perception d’un individu « comme tel » (et non pas comme facette isolée d’une situation sélectionnée par un schéma instinctuel) à un rôle dans le groupe, et de construire également une  perception du collectif de ceux qui appartiennent ou non à une certaine  entité  (telle la fratrie).

Il est ainsi possible qu’au delà de sa fonction première d’adhésion à la personne nourricière, l’Imago « d’attachement » s’élargisse à la création d’une solidarité de groupe (celui des frères et sœurs utérins, par exemple), sans avoir à s’appuyer sur tel complexe de phéromones capable de « sentir » l’affinité génétique. L’Imago contiendrait ainsi l*a possibilité de représenter le non-immédiatement perçu,* et notamment le collectif comme entité, en suivant les mêmes poussées neurales qui produisent la fascination envers un individu « en son entier  spatio-temporel», et facilitent son imitation ou sa prise de possession.

On ne niera pas qu'une telle extension de la théorie de l’imago (rarement utilisée par les éthologues après Lorenz) soit spéculative et intuitive. Cependant, elle peut expliquer la puissance d’attraction immédiate, mais aussi à distance, non seulement d’un individu à l’autre, mais aussi d’un ensemble d’individus[[582]](#footnote-582), cette amplification étant encore accrue par l'effet démultiplicateur du symbole associé à la représentation instantanée de cet ensemble.

Cependant, il n’existe pas seulement chez le primate une seule Imago « spécialisée » dans le statut du groupe familier ou son opposé, le groupe étranger, voire hostile. Il se manifeste aussi une fonction d’intégration individuelle de la capacité d’initiative et de réponse, qui, là encore nécessairement, tend progressivement au dépassement de chaque facette présentée dans chaque type d’interaction, pour devenir synonyme de l’histoire personnelle de l’individu : ce qu’on appellera la « personnalité » en des termes d’abord psychiatriques au XIXe siècle.

Si la constitution du Moi humain est toujours « dans l’Autre », ce n’est donc pas seulement parce que cet Autre est porté par le regard « symbolisant » de la mère dans le sch éma lacanien du « stade du miroir ». C’est aussi parce que l’humain participe sur ce plan d’un mécanisme qui le précède et l’annonce depuis des millions d’années[[583]](#footnote-583).

Mais, s’il en est bien ainsi, et si l’Imago d’intégration personnelle associée au regard de l’adulte, ou celle du sentiment de groupe relèvent de traits anciens, proto-humains, pourquoi seraient-elles causes de graves pathologies sociales ?

En quoi l’aliénation du sujet (mais aussi sa constitution) par l’autre et dans l’autre (dans le personnage auquel il doit s’identifier pour être reconnu) comporte-t-elle un caractère pathologique qui entraînerait une dérive fatale de l’espèce ? Pourquoi le fait de voir sa propre image unifiée dans le miroir des autres (ou de l’Autre collectif) obligerait-il une espèce à devenir enragée de pouvoir global ?

L’évolution aurait, dans ce cas, dû nous éliminer rapidement[[584]](#footnote-584).

### La destinée humaine de l’Imago

En supposant que l’Imago (sous ses deux faces d’intégration personnelle et d’affiliation au Tout) soit au Familier ce que la libido est à la sexualité, - un attracteur pour la mise en commun d’énergies individuelles - nous devons admettre qu’elle connaît un destin particulier dans l’espèce humaine[[585]](#footnote-585).

Nous sommes tout d’abord « castrés » par la culture des fonctions naturelles anciennes de cet organe virtuel, qui continue néanmoins à vivre en nous neurologiquement.

Par exemple, une fonction directe de l’Imago –comme attracteur sexuel- nous est en effet désormais « interdite », au sens concret du « dire » (la règle, la coutume) qui s’entremet dans son fonctionnement même, freinant ou bloquant tout inceste, c’est-à-dire toute continuité naturelle là où la loi de la langue pose une obligation de rupture. Ce qui ne signifie pas qu’il n‘existe plus d’endogamie, mais que celle-ci est désormais « définie » par le symbolisme de la parenté, ce qui est tout autre chose que l’équilibre génétique découlant d’une régulation hormonale des pulsions.

Ensuite, chez l’Homme, l’Imago « sociale » se trouve plutôt déplacée et recondensée sur de vastes entités de solidarité impersonnelle *qui ne correspondent absolument pas aux éventuels schémas innés,* lesquels sont en revanche probablement encore vivaces concernant le Familier. L’imago est alors reconduite, mais surtout comme source d’une quête d’unité à retrouver entre soi et le groupe humain à la fois le plus complet et le plus familier possible.

De même quant à la variante « personnification» de l’Imago : sa fonction « naturelle » a peut-être à voir avec la longue durée du groupe, la remémoration, le partage de l’expérience, ou peut-être même le choix de personnages tutélaires adoucissant le passage entre le générations ou les relations entre groupes proches, *mais certainement pas* avec le pointage d’un individu redevable de son loyalisme envers le Tout au titre d’un sujet singulier coïncidant avec la durée entière de sa vie, et durant parfois encore plus longtemps comme un nom gravé dans la pierre de sa tombe !

*On peut donc postuler qu’un hiatus grandissant se trouve constitué entre les fonctions originelles des Imagos chez le primate pré-parlant et le mécanisme de la reconnaissance chez l’homme historique.*

En bref : les êtres humains ne trouvent plus directement dans d’autres congénères *le point d’ancrage* de leur fascination par une Imago naturelle, car ce point est constamment dilué, repoussé, mais aussi reconstitué et transformé comme mirage en miroir du groupe et de l’individu par l’intercession du langage parlé.

Nous pourrions nous représenter alors la relation entre les Imagos et la Culture comme une propension de la seconde à amplifier certaines tendances incarnées par les premières, cette amplification procédant par vagues de progressions historiques. Par exemple, nous pourrions nous rapprocher des préhistoriens en réinterprétant les notions de révolutions paléolithique et néolithique dans les seuls termes de changements d'échelle de la puissance sociale autorisées par des dispositifs culturels, essentiellement caractérisés par leur adaptation à un certain nombre.

Passer de la horde proto-humaine à l'association primaire de mondes familiers a pu caractériser une première amplification, véritable invention de la culture langagière. La seconde aura permis l'organisation de grandes armées et de sociétés quadrillées leur correspondant. Notons qu'elle a été sans doute autorisée cette fois par une sophistication du langage permettant de passer des métaphores parentales « élémentaires » à des systèmes extensifs.

Quoiqu'il en ait été de ces cristallisations efficaces, elles n'en ont pas moins résulté d'une instabilité essentielle du fait culturel comme transposition amplifiée de l'Imago.

Si la puissance réitérée, indestructible, de l’Imago collective chez l’homme est probablement « naturelle » (en entendant par là son caractère pré-langagier), son aspect indéfiniment transférable et amplifiable découle donc plutôt du phénomène proprement culturel d’une « quête incertaine de l’être », stratégique, instable et erratique par essence. Ce trait typique –qu’il s’agit d’atténuer- se déduit directement des fonctions du symbolique : séparer et unifier, distinguer et homogénéiser, entifier et simplifier…

L’une des façons les plus répandues et les plus immédiates de croire accéder à l’être, consiste par exemple à s’emparer de l’objet qui intéresse l’adulte ou l’autre petit : êt*re, c’est avoir.* C’est la phase de jalousie, *d’invidia,* qui ne peut pas être décryptée chez l’enfant en termes purement cognitifs, car la base permanente de cette conduite n’est pas un savoir mais au contraire un *non-savoir,* une énigme torturante sur la question de l’être, celle-ci découlant à son tour de l’ordre social ne reconnaissant les individus comme « êtres » qu’à une place symbolique arbitraire et changeante selon les impératifs politiques et les rapports de force entre entités soutenant un discours de reconnaissance[[586]](#footnote-586).

Ce qui compte dans l’objet, ce n’est pas tant sa valeur d’usage intrinsèque (fut-ce la « fonction » d’un jouet), mais le seul fait qu’il appartienne à quelqu’un, qualifiant aussitôt celui-ci à l’être par condensation entre la chose et son propriétaire.

Se positionner comme être, c’est devenir l’autre en tant que possesseur d’un objet, et c’est donc… l’en exproprier. Mais une fois l’objet saisi, il perd immédiatement son sens, puisqu’il n’est plus repère du sens donné par l’autre à imiter[[587]](#footnote-587). Le trésor devient sable et le pirate poussière[[588]](#footnote-588).

Vouloir « être » renvoie ainsi toujours à une énigme qui *constitue chez l’Homme l’imaginaire comme problème et création active* puisqu’il est constamment changeant, et jamais adéquat à la définition du « pur sujet ».

Amplifiée par la compétition pour définir le sujet, une agitation brownienne caractérise dès lors en propre les sociétés humaines, même si elle est déjà émergente sous une forme plus simple chez les primates non parlants, chez lesquels le mécanisme de l’imitation pour « être » (reconnu) est en train d’apparaître, même sans mots.

Or, cette difficulté propre de la logique du Don (qui n’a jamais été entrevue par Mauss, rappelons-le contre tous ses thuriféraires), qui fait dépendre la reconnaissance du sujet d’une circulation des objets le représentant, va bientôt être relayée par le destin propre de l’Imago « groupale ». Celle-ci, déplacée et recondensée symboliquement, devient également une sorte de super-sujet, censée organiser la circulation accordant de la subjectivité –du droit d’exister comme être- à chacun. Sa puissance imaginaire en devient potentiellement incommensurable, mais au fil du temps, la quête de chacun implique qu’elle devienne toujours plus forte et incontestable, aussi bien vis-à-vis des ennemis que de ses membres. Imago du sujet et Imago du collectif tendent ainsi à converger, à se superposer, voire à se confondre, puisque la grandeur de l’Un (promise à chacun comme lieu de sa propre reconnaissance de soi) semble désormais totalement dépendre de la grandeur du Tout.

Un alignement du groupe dans la reconnaissance des objets valorisants et des sujets de valeur, se produit donc, comme solution pratique à la pathologie des turbulences ainsi déclenchées pour le statut de sujet. De simple plan de transposition imaginaire de la solidarité, le groupe représentant le Tout de l’Etre devient une *organisation* de la guerre de tous contre tous – qui *précède* le choix éventuel du bouc émissaire selon René Girard (et ne s’y résume jamais[[589]](#footnote-589)) -. Du côté des sujets, une différenciation des rôles s’en déduit rapidement : l’arbitre, le protagoniste, le témoin, le répresseur, etc. Du côté des objets, en proviennent des pratiques de partage, de dons réciproques, de succession, de production accélérée, de circulation  des objets, qui fondent *le collectif dans son refus de disparaître sous l’agression des uns contre les autres*. Il est à noter que du point de vue psychologique, tous ces positionnements sont autant de formes d’une séparation obligatoire avec l’unité originelle –ou fantasmée désormais comme telle-.

Il se désigne également une représentation globale de la valeur en jeu dans le groupe, sous forme d’une « ligne d’objets » dont l’accumulation ou la condensation dessine l’opposition entre nantis (dotés de plus d’existence valorisable) et démunis (considérés moins existants). Dans l’Histoire humaine, cette recherche sinueuse se centrera progressivement sur les qualités de l’équivalent comptable, le plus abstrait possible, et donc le plus mobile possible par rapport à des objets de valeur d’usage fixe. Il suffira dès lors d’accumuler pour être plus considéré.

Car l’argent n’est pas seulement une facilité : il représente aussi, dans son abstraction universelle, l’universel lui-même comme unité et homogénéité maximales du groupe de sujets humains domestiqués. En sens inverse, il représente aussi le pur sujet de l’augmentation (l’auteur), comme unité et homogénéité maximale de l’individu humain.

Plus en amont de l’Histoire, Marcel Mauss montre, dans un exemple connu, que l’accumulation d’objets signes de richesse doit être détruite fréquemment (le « potlatch »[[590]](#footnote-590)), pour pouvoir permettre la reconstitution de la valeur, c’est-à-dire du respect du système qui décerne les qualifications au « plus ou moins être » de chacun, et qui peut être débordé par l’excès, comme il peut être invalidé par la rareté. Sans parler du fait qu’il ne se constitue comme sujet singulier d’une générosité, vrai sujet social consistant et valeureux, que par cette même destructivité.

Ainsi un système symbolique comme le potlatch réunit-il les deux imagos originelles –collective et personnelle- dans une seule logique de miroitement ou de débat entre sujet singulier et totalité.

Or la destruction créatrice du sujet et du collectif existe aussi dans le capitalisme moderne et postmoderne (par exemple dans la résorption média-dramatisée des « bulles spéculatives »). Pour le dire autrement, même la pure quantité abstraite, informatisée, peut avoir des effets d’encombrement et d’inutilité, qui répercute dans des sortes d’orages ou de tempêtes de la valeur, *la pathologie de la variabilité essentielle de l’attribution de sens,* une fois que l’Autre imité a été dépossédé de son objet (par exemple quand tout le monde possède des pads, des portables ou des postes de télévision.)

Remarquons à cette occasion que l’Imago virtuelle du groupe comme pulsion flottante « aidant » le symbolisme de la totalité[[591]](#footnote-591), est toujours présente en arrière-plan de cette quête : c’est elle qui soutient par exemple l’unification du peuple autour de la montagne d’objets à détruire, ou qui nous fascine à travers le personnage du chef religieux ou du « grand homme ».

Toutefois, le sacrifice et le rite ne suffisent pas à éteindre définitivement le désir. Nous sommes encore et toujours incités, pour la poursuite de notre « quête d’être », à nous en prendre au champ culturel comme un tout. Pourquoi ? Parce que plus nous cherchons notre être (qui n’est au fond que de discours), et plus nous nous rendons compte qu’il ne se situe ni dans tel autre sujet, ni dans tel objet, ni dans tel lieu, mais dans la seule totalité efficace et pertinente : la culture coextensive au système symbolique central. Or celle-ci est à la fois parfatiement arbitraire et inaccessible, car elle est partout et nulle part, tout le monde et personne (pas même le « chef »). En ce sens, nous découvrons peu à peu, à force de désillusions répétées, que le paradis perdu n’est ni un endroit ni une chose,  ni un homme[[592]](#footnote-592) ni une divinité : *c’est un fonctionnement collectif.*

Or ce fonctionnement est insatisfaisant : il ne nous reconnaît que dans des systèmes qui ne répondent pas aux exigences des Vivants, voire s’y opposent pour s’affirmer. Dès lors, nous entrons dans un parcours circulaire éprouvant : parce que la culture humaine sépare chacun des hommes qui y sont assujettis dans les mots pour les rassembler dans des entités abstraites, nous tentons de la fuir, et cela dès l’enfance. Mais parce que ces entités et leurs rapports se révèlent en réalité toujours évolutifs, arbitraires, inconsistants, voire illogiques, la volonté d’échapper au caractère tranché, morcelant, mécanique, catégorique, des systèmes de signifiants ordonnateurs se renforce de la possibilité même de les mettre en discussion, indéfiniment, pour, enfin, atteindre un idéal.

Faisant cela, nous découvrons que l’Imago du Tout et celle de l’Un ne sont pas destinées à fonder un ordre politique; encore moins à se confondre toujours au terme de la dialectique infernale entre les deux pôles. Nous nous surprenons de plus en plus à espérer que la Société bonne sera aussi celle où nous connaîtrons la liberté d’être « nous-mêmes », bien que nous sachions –plus ou moins clairement- qu’il s’agit d’un rêve.

La logique de la vie de l’âme humaine ne nous laisse donc pas obéir sans broncher à la séparation entre nature et culture, à cette introduction dans les complexes continuités naturelles de séparations et de totalisations culturelles rendues hallucinantes par la contrainte de parole, de nomination, de positionnement symbolique réciproque.

La traduction française du titre original de l’ouvrage de Freud paru en 1929 *« Das Unbehagen in der Kultur*» en « malaise dans la civilisation » n’est mauvaise que parce que l’auteur met en cause, dans le malaise, *toute culture humaine,* *primitive ou civilisée[[593]](#footnote-593),* montrant que cette difficulté, cet inconfort, cette souffrance, et donc *le désir d’en sortir pour y mieux entrer* sont absolument universels chez les primates parlants et pathétiques que nous sommes.

Toute culture humaine imposant à chacun une conception chosifiante, mortifiante –mais aussi tranchante et épuratrice- des êtres et des fonctions, ce désir d’en sortir se manifeste immanquablement, à condition, toutefois, qu’il puisse s*e fonder imaginairement*, notamment dans le fantasme.

C’est ce que permet l’hypothèse de l’Imago : elle demeure *ce qui soutient et facilite* le rêve impossible de réunification naturelle qui se manifeste chez chaque humain (et que Freud critique sévèrement chez son ami Romain Rolland dans sa rêverie d’un « sentiment océanique »), même si l’objet en est nécessairement perdu, parce qu’illusoire.

En termes freudiens, l’Imago réunit l’objectalité (prendre un autre individu en objet, comme la mère nourricière ou le partenaire sexuel) et l’identification (le personnage sur qui se localise l’imitation). Mais Freud ne considère pas cette fusion imaginaire hors de la pathologie. Pourtant, sa possibilité même n’est pas une aberration de la nature : ce que Freud analyse de manière critique comme le « lien de masse » est bel et bien fondé sur cette capacité *cérébrale* de mélanger l’objet d’amour et le sujet de l’identification, à l’intérieur d’un idéal unifiant l’individu et sa société –amicale par principe- dans une relation en miroir.

Affirmons donc que ce qu’il faut bien nommer une *Imago sociétale* (à défaut de la nommer « grégaire ») possède des fondements pré-langagiers dans le type de groupement des primates qui sont nos ancêtres directs. C’est seulement à ce prix que nous pouvons en faire le facteur de « poussée »[[594]](#footnote-594) chronique et permanente dont nous avons besoin pour comprendre la puissance toujours actuelle de la passion pour le Tout, tout comme son alliance si spontanée avec la passion pour un « Soi » unique et homogène, quand bien même la reconnaissance symbolique de celui-ci est l’objet d’une lutte sociale également ininterrompue.

Cette poussée constante peut se situer de ce fait dans un arrière-plan pérenne aux actions ponctuelles. Comme tout dispositif instinctuel, son fonctionnement optimal est récompensé directement par une sensation de plaisir : que ce soit celui de « cannibaliser » dans son «Moi » une image de la totalité ; ou que ce soit à l’inverse, de satisfaire l’attrait de la dissolution du « Moi » dans l’ensemble social objet de cette poussée.

Jusque là, nous n’avons guère besoin d’une théorie d’une pathologie psychique du lien social[[595]](#footnote-595), mais cette pathologie va se manifester dans le déplacement et le remplacement culturels des l’Imago : le caractère *systématiquement* « mortifère » de la poussée totalisante/assujettissante est, en revanche, un effet classique de névrose, c’est-à-dire, *un réemploi de l’Imago* dans le sens de l’inversion qui fait de la culture la plus abstraite, la plus totale, la plus pure, une vie symbolique *remplaçant* la vie réelle et s’opposant à elle comme à un déchet répugnant.

Dès lors, le névrosé obsessionnel ordinaire n’admettra aucune divergence spontanée vis-à-vis de la norme représentant la totalité sociale, car il milite pour la mort dans la vie (au nom de la « vraie vie » que serait la norme, mais aussi parce qu’il croit que la seule totalité est la mort) et condamne résolument et farouchement toute manifestation vitale lui apparaissant, inversement, comme une mort culturelle. Une variante moins procédurale de la même inversion est sensible chez l’Hystérique, mais cette fois au nom d’une culture imitant théâtralement la vie, et lui donnant ainsi un sens artistique.

Comme l’imitation de la vie implique un respect de la vie, la position hystérique est nettement plus supportable que la première. Elle est même souvent charmante et délicieuse… jusqu’au point où le couperet du refus de la vie réelle tombe (çà n’est pas encore çà ! Tu n’es pas encore çà !). Une sorte de danse avec la mort. Telle Hystérique au bord du délire ne nous expliquet-elle pas longuement pourquoi « il faut aller vivre à Castres » (et de préférence dans un assemblage symétrique de containers), mais la castration qu’elle (ou plus rarement, « il ») impose à la spontanéité « antisociale », n’en est pas moins douloureuse, voire potentiellement mortelle.

Ainsi, la névrose commune, dans son penchant pour interdire l’écart à la loi du groupe nous rappelle l’essentiel : l’Imago n’est pas seulement une capacité facilitatrice de l’imaginaire humain. L’infinie dérive symbolique la prend en charge, la décompose, la déforme, la réinvente, et la maintient comme chimère fantomatique, comme illusion toujours décevante mais pour cela aisément transformable en idéal. Finalement, chacun tend à y nouer indissolublement vie et mort, totalité de l’organisme et totalité de la culture le réduisant à n’être qu’une molécule.

Cette dérivation chez l’adulte humain d’un processus normalement désactivé ou émoussé chez l’animal adulte non parlant donne une énergie spéciale à la recherche commune d’une entité où chacun se retrouverait enfin, mais où tous y trouveraient aussi leur compte, puisque le langage humain relie immédiatement chaque locuteur au patrimoine langagier de la collectivité.

Ce passage de l’Imago par les soustractions et les chicanes du symbolique réalise dès lors ce qui semblerait absurde pour les autres animaux (s’ils se posaient la question !) : à savoir que ce qui nous passionne le plus – plus encore que le sexe, la nourriture ou le sommeil[[596]](#footnote-596) - c’est la *recherche du mot*, de l’énoncé parfait, celui-ci évoquant enfin une figure immobile certaine, unique et unifiante, *entifiante,* nous concernant tous et chacun. Car ce mot (de la fin) nous permet de croire *être*, tout en nous fondant dans le Tout qui seul légitime cet être.

Il est donc important de considérer la question de la persistance de l'image et de son contenu affectif premier et peut-être caché, quand nous envisageons le rôle des idéalités et des idéalisations dans la culture humaine. Alors seulement, pouvons-nous poser l’affirmation suivante : *les êtres humains sont constamment en train de rechercher avec ferveur l’énoncé unificateur et égalisateur.* D’autant qu’aussitôt, il nous faut compléter cette sentence par celle-ci : *mais c’est cette quête même qui les divise, car elle n’aboutit pas au même résultat pour chacun !*

Chaque sujet aborde en effet l’énoncé commun à construire à partir de sa propre position matérielle et subjective, laquelle se trouve toujours située dans un « chenal d’approche » spécifique de l’énoncé. On pourrait le dire autrement : la passion est la même pour tous, mais l’objet de la passion (le représentant de l’Imago dans la parole) se déplace suivant l’entrée dans le problème de l’énoncé.

Toutefois, la singularité paradoxale de la question de la totalité sociétale se trouve réduite par le fait que chacun se trouve pris dans une logique d’approche qui, du fait du caractère universel du langage, oblige à emprunter quelques positions opposables, dont les nuances se trouvent du même coup gommées. Du seul fait de l’organisation conversationnelle du langage humain, il n’existe, *grosso modo* … que quatre grandes entrées dans l’énoncé, par où chacun passera tôt ou tard, ne serait-ce que pour être reconnu par ses partenaires :

-on peut l’aborder comme « révélation », ou primo-expression » : c’est l’envie de partager une découverte qui déclenche la prise de parole, provoque la gestuelle métaphorique pour convaincre autrui, l’inciter au ralliement.

-On peut aussi entrer en réaction objectant à un autre énoncé (c’est le désaccord sur la réalité qui fait se lancer le sujet dans la parole).

-On peut réagir encore non sur l’objet du débat mais sur son assise idéologique, sur les analogies employées pour l’assurer, les implications du ralliement, etc.

-On peut enfin l’aborder par l’obstacle de l’expressivité : c’est la recherche du meilleur moyen de dire… qui me fait parler.

Comme il est difficile de se situer partout à la fois dans la conversation qui va faire vivre la métaphore (l’énoncé) concernant l’entité idéale à promouvoir, chacun est donc confronté dès l’enfance à l’alternative suivante : ou bien être éjecté du débat collectif pour le choix de l’idéal ; ou bien prendre sa place sur l’une des quatre plateformes positionnelles précédentes (ou dans un plus grand nombre d’oppositions symétriques plus précises).

En revanche, il ne faut jamais oublier que tous les humains regrettent – ou gémissent – de ne pouvoir exister en société que *comme partisans d’une position contre une autre,* alors qu’ils ne rêvent que de se réunifier eux-mêmes et comme groupes, selon l’impératif de l’Imago rendu absolu par le déplacement métaphorique et la place impossible qu’il réserve au sujet[[597]](#footnote-597). C’est pourquoi, il ne faut pas seulement rendre compte de la « positionalité » des faits culturels, mais aussi de la puissante tendance historique à rechercher ensemble la voie d’une suppression de la conversation et d’un *triomphe de l’unanimité fusionnelle.*

L’Imago peut-elle encore soutenir cette transformation ? Probablement oui, mais jusqu’à un certain point tout du moins.

### L’Imago, un attracteur d’unification sociétale

Résumons : dans les sociétés humaines, l’être de chacun (symbole social se substituant à la simple acquisition d’une puissance pratique d’exister par apprentissage de comportements spécifiques) est décerné dans la lutte des forces constituant le Sociétal. Pour accéder à cette reconnaissance vitale – sans laquelle chacun meurt dans l’isolement et le non-sens – l’Imago se déplace de l’adulte à imiter, vers *la société souveraine décidant des attributs de l’être, via* l’adulte de référence, dont le regard devient demande énigmatique. Ce caractère énigmatique provient du fait que la demande sociale de subjectivité « pure » (être un « je », puis laisser être tout autre « je ») est soit anéantissante soit impossible.

L’énigme de la demande de l’adulte de référence (la mère de prime abord) produit au pire une « trahison », un refus d’entrer dans le jeu par non-positionnement du sujet (schizophrénie) ou par positionnement délirant (paranoïa). Au mieux, l’énigme produit une esquive passionnelle sans fin (le désir) soit dans la direction du « sujet impossible », soit dans la direction du référentiel global de la subjectivité, à savoir la société censée être l’auteur collectif de la langue. Ces mouvements « névrotiques » trahissant le principe absolutisé de la loyauté (surmoi) sont en général *composites* (simultanés ou alternants) mais ne trouvent pas de solution, et continuent jusqu’à la mort.

Cependant, au plan collectif, ces divers mouvements s’agencent dans deux directions : *la domination globale et l’égalité.*  En effet, la première fait participer chacun à la *totalité* efficiente déterminant chaque subjectivité. Et la seconde garantit, au prix d’abaisser chaque Moi dans la discipline sociétale, une certaine reconnaissance de la singularité.

La tendance à « solutionner » le désir issu du redoublement de l’aliénation du primate dans le langage symbolique par son placement dans des lieux de reconnaissance illusoire correspond donc à une tendance collective à la solution technobureaucratique ; laquelle est en effet la seule à garantir *à la fois* la puissance collective maximale et l’égalisation maximale des sujets idéaux qui la composent.

Cette garantie impose ce régime composite comme candidat favori à la dérive de la métaphore, par rapport à d’autres orientations plus frustes. Ainsi, la résistance « paranoïaque » du Moi à la division, ou l’absence de résistance « schizophrénique » conduisant à l’éparpillement de parcelles de ce Moi, ou encore toutes sortes de compromis névrotiques entre l’unité et la division (vécue comme castration), tous ces styles de rapport des individus au Sociétal présentent une certaine faiblesse d’agencement et d’organisation systémique sur le long terme. En tout cas, si on les compare au « pouvoir des Savants», ou plutôt à la science technologisée d’où même les savants ont disparu dans leur propre machine de signes formels automatisables et leur hiérarchie automatisée de diplômes et de citations[[598]](#footnote-598).

De plus, dans la mesure même où les formes historiques intermédiaires de lien de masse admettent un grand sujet charismatique incluant tous les petits sujets « responsables », elles impliquent un déplacement de notre frustration : elles signifient inégalité, injustice, opposition entre celui qui est tout parce qu’il inclut tout (le monopoleur), et tous ceux *qui ne sont rien* parce qu’ils n’ont rien.  C’est pourquoi ces formes vont évoluer vers l’égalité mécanique, qui implique la disparition simultanée du grand et du petit sujet dans le lien de masse égalitaire, seule réalité correspondant réellement à ce que les psychanalystes ont identifié au « père mort ».

*Cette tendance peut donc l’emporter sur les autres,* parce qu’elle implique une plus grande adhésion collective appuyée notamment sur le désir de voir mourir et disparaître le grand sujet « paternel », principe de privilège subjectif au fond intolérable, comble de la rivalité la plus dangereuse. La puissance technique plus grande découle directement de l’adhésion de masse à la discipline de la règle mathématisable, et si l’inverse est aussi vrai (l’adhésion est rendue plus efficace par la technique), je crois qu’il y a toujours préséance de la « servitude volontaire » dans l’explication de l’adhésion immédiate à la figure de l’automatisme incarnant la force.

Observons que c’est bien toujours la poussée constante du désir « d’entrer en Imago » (comme image résumant le Tout social impliquant chacun, et reconnaissant *totalement* les individus) *qui soutient cette dérive,* et lui permet de l’emporter sur les tendances contraires. L’Imago demeure ainsi une *condition quasi-neurologique du* *maintien* du principe du désir, puisque c’est l’organe virtuel de l’image de soi hors de soi, et que nous ne pouvons pas échapper à cette illusion fonctionnelle [[599]](#footnote-599).

Mais ce qui explique le *surcroît d’énergie* qui pousse les Humains à s’agresser de façon gratuite, voire dans une visée suicidaire, par la poursuite implacable de l’ennemi intérieur vers un idéal de neutralité non-humaine, ne peut être *seulement* l’Imago aliénante et le désir qui en naît (l’Autre détient le secret de ce que je suis et je tends à l’y chercher, toujours hors de moi). Il nous faut une théorie qui rende plausible *immédiatement* la transformation du désir d’appartenir en d*ésir de n’être plus rien, mais ensemble*, de s’anéantir dans un parfait et lumineux fonctionnement collectif, dans une idée réduite à sa propre formalisation aveugle.

Il faut maintenant –et ultimement- expliquer comment le désir de participer au Tout imaginaire se transforme en un contraire absolu : celui de n’être qu’un signifiant insignifiant dans la machine des signes formels de l’opération numérique, d’où toute imagination est littéralement expulsée. Ou, pour le dire autrement : comment la « métaphore paternelle », dont chacun use pour se situer comme signifiant hors d’une matérialité-maternalité étouffante, parvient-elle à se continuer sans déclin métonymique,dans une évolution qui la transforme en loi égalitaire entre des « Fils » réduits à n’être que des numéros, ou des places dans une chaîne de Markov ?

## 5. La théorie lacanienne de la tendance à l’Un : l’aliénation du sujet dans la parole ; l’aliénation de la parole dans la langue et le langage.

On sait que Lacan (travaillant sur une expérience utilisée par Henri Wallon) observa en 1949[[600]](#footnote-600) l’interférence spéciale de la parole chez l’humain avec le mécanisme de la reconnaissance jubilatoire de soi-même par l’enfant dans le regard de la mère sur son image dans le miroir. Cependant le malaise associé à cette jouissance narcissique doit aussi être expliqué[[601]](#footnote-601) : si je ne peux jouir de l’unité de mon corps *que dans la parole associée* au regard sur moi (« c’est toi ! »), cela veut dire que cette parole est aussi importante que l’image.

Or la parole n’a pas du tout le caractère matériel stable et consistant de l’image. Le problème de la sédation de l’angoisse fait donc retour : la peur du corps morcelé se transfère à celle de la parole morcelante, découpante (à l’inverse de l’image associante et englobante). Ce *qu’on dit* de moi –fût-ce ma mère- dans le fil d’un discours segmenté et articulé n’est jamais complètement ce que je veux *voir* de moi, et risque à chaque fois de m’angoisser et de me déstabiliser. Si je suis psychotique –à savoir, si le symbolique me semble n’être que ce qui me sépare insupportablement de la vie naturelle-.

Qu’est-ce qui permet, dès lors, de retrouver dans la langue la confiance donnée à l’image ? Dans les années soixante, Jacques Lacan alla chercher dans l’anthropologie structurale la notion lévi-straussienne de « signifiant zéro »[[602]](#footnote-602) pour pacifier la course à l’identification et à l’objet impossibles[[603]](#footnote-603). Il en attribua toute la puissance au « nom du père » qui vient représenter dans la sphère culturelle le terme-jeton qui arrête (en circulant d’une génération à l’autre) la fascination par le vouloir imaginaire prêté à la mère par l’enfant sur son être.

Que l’on se contente d’une théorie assez simple de l’imago comme base de comportements entre compagnons, parents, etc., ou qu’on lui trouve une acception plus complexe (comme déclencheur d’une « entente sociétale »), on doit admettre qu’elle demeure implicite dans l’aliénation du sujet à l’image et à la parole d’autrui décrite par Lacan dans le « stade du miroir ». Je ne crois pas (comme l’avancent certains) que la reformulation théorique « langagière » de l’origine du désir humain anéantisse l’hypothèse de l’Imago. Elle la complète plutôt de manière élégante, en indiquant simplement qu’image et parole, Imaginaire et Symbolique ne se conjoignent pas automatiquement, et que même leur conjonction crée un problème, étant donné leurs caractères disparates.

Il est clair que chacun tente de situer les personnages qu'il rencontre dans un monde familier, ne serait-ce qu'en les nommant, en leur donnant droit à l'identité du nom. Là encore, un peu d'éthologie, cette fois, des enfants humains, fait apparaître la coïncidence entre désir d'appartenance au monde familier et attribution sélective du droit à être nommé, entifié du même coup par l'adhésion immédiate d'une image reconnaissable par "prosopognosie"[[604]](#footnote-604) et d'un nom (donc d’une référence collective). C'est sans doute par le biais de ce processus que de nouvelles condensations deviennent possibles (le fameux air de famille), puis des constructions iconiques plus idéelles, résumant les caractères positifs ou négatifs d'une personnalité idéale dans telle culture, et enfin les "idées de Dieu" ou du "Démon", figures ultimes de la familiarité et de l'hostilité.

Il semble d'ailleurs que la fonction des controverses sur l'image – essentielle au religieux - soit liée au rapport entre tel dogme et tel processus d'idéalisation de l'image. La succession des épisodes iconoclastes et iconodules dans l’Histoire témoigne en faveur d'une grande importance de l'image dans sa valeur de rassemblement.

L’approche lacanienne de la question est importante de notre point de vue parce qu’en dépit des apparences liées au style de Lacan, elle est plutôt *plus simple* et plus complète que l’ensemble des théories recourant à la pulsion ou à l’instinct. On peut la synthétiser de la façon suivante : la loi du parler[[605]](#footnote-605) oblige ceux qui s’y soumettent (pour ne pas errer seuls) à se situer d’un point de vue ponctuel et interchangeable (le sujet de l’énoncé), en vis-à-vis d’une globalité (la culture produisant la langue commune aux locuteurs possibles). En un sens, le « parler » tend en même temps à réduire l’être supposé du sujet parlant (du « parlêtre) à une abstraction comptable, et à étendre son intervention à la totalité de l’imaginaire brassé par la culture[[606]](#footnote-606). Pour assumer ces dérives imaginaires, le sujet doit naviguer dans les « défilés du symbolique » et se contenter d’identités partielles et reconnues comme autant de fictions relatives. Cette discipline n’est acceptable que si le sujet peut être reconnu dans sa valeur ou son mérite par autrui, mais cette reconnaissance, impossible à fixer dans des signifiants stables et univoques, donne toujours lieu à désir, et à désir jamais satisfait.

On peut alors distinguer d’une part deux orientations possibles par rapport à ce problème, mais aussi deux façons d’assumer ces orientations : on peut soit être plus intéressé par la question de l’englobement, dont on attend une stabilisation définitive, (mais dont la contrepartie est d’être réduit à un instrument, une chose, un déchet, un élément ponctuel du tout, à la valeur infinitésimale), soit être captivé par la question de la séparation des « êtres », par la résistance singulière des « objets », leur délimitation entière et séparée. Mais, que l’on soit orienté vers l’un ou l’autre de ces foyers problématiques du parler (pour lesquels les grandes forces sociétales ont toujours déjà opté selon leurs intérêts), on peut soit les accepter malaisément, soit les récuser absolument. Dans le premier cas, on a affaire aux névroses, et dans le second aux « folies » (nommées « psychoses » dans le jargon psychiatrique constitué à la fin du XIXe siècle).

Les névroses, *ou compromis d’acceptation d’une orientation incertaine dans le parler,* sont essentiellement la névrose du malaise généré par l’englobement, l’hystérie, avec sa plainte jouissive caractéristique d’être métaphoriquement réduite en objet du maître et de ne jamais trouver son propre objet (danse devant la Mort), et la névrose obsessionnelle, qui est crispation sur le rangement comme contrepartie de la séparation des objets[[607]](#footnote-607) (vie analogue à une mort).

Lorsque ces orientations sont rencontrées par des sujets qui ne peuvent les accepter, même partiellement, elles donnent d’une part la paranoïa (qui renvoie la totalisation à un « Je » qui lui équivaudrait, en défense et au « Il » du persécuteur, son miroir), et d’autre part la schizophrénie, qui résiste à la segmentation arbitraire par une pulvérisation abstraite du « Je » arbitral. Notons que Freud observe déjà les liens d’orientation logique qu’entretiennent névroses et psychoses, et que Lacan en systématise le rapport intrinsèque.

Quoi qu’il en soit, nous avons besoin des deux types d’orientation (englobement et séparation) et des deux niveaux de réactions qui leur sont associées, douce et dure, (névrose et psychose), *pour rendre compte de l’énergie qui se déchaîne à partir du socle imaginaire primatologique (l’imago) en en permettant l’extension collective.*

Prenons l’exemple d’une dérive collective imprégnée de paranoïa : la réaction hitlérienne à la situation allemande entre les deux guerres. On peut faire découler logiquement l’engagement nazi dans le réarmement à la situation pratique de l’Allemagne en 1918 : inflation des années 20, appauvrissement lié aux dettes de guerre, situation prérévolutionnaire, etc. Mais le choix par Hitler de la fuite en avant dans l’économie de guerre (en acceptant notamment les avances de la part du capital américain fournisseur d’énergie et de matériel) n’est pas rationnel en soi. D’autres solutions l’auraient été davantage, notamment en érodant la capacité de rétorsion des Alliés. Le pari du succès de long terme de la guerre-éclair est hautement hasardeux. L’attaque des pays occidentaux au lieu d’une agression directe de l’URSS (qui était attendue et soutenue d’avance par les élites américaines) est contre-productive, comme le sera la déclaration de guerre de l’Allemagne aux Etats-Unis après Pearl-Harbour.

Dès-lors en décembre 1941, toutes les élites informées *savent que le sort de l’Allemagne est réglé.* La destruction des Juifs n’a aucune portée stratégique et n’est qu’une vengeance absurde. En réalité, la haine « du » Juif inspire toute la démarche nazie et cible son élan, cela depuis les années 20. L’acharnement d'Hitler aussi bien dans le combat partisan que dans la dictature militariste est littéralement soutenu par cette haine, en contrepartie d’un « amour  du corps territorial allemand » idéalisé et mis en scène dans un rêve éveillé. Il n’est donc pas possible d’expliquer la conflictualité proprement suicidaire de l’hitlérisme sans situer le psychologique en son cœur. Si celui-ci n’avait pas joué un rôle déterminant au plan de l’Imago (*lebensraum,* « espace vital aryen ») mais aussi à ceux de la névrose bureaucratique et de la haine paranoïaque, pratiquement aucune des orientations successives s’articulant dans la destinée nazie n’aurait eu beaucoup de chance d’exister ou de donner corps à la suite.

Observons que cette psychologie n’est qu’acces-soirement celle de l’individu Hitler, bien que son rôle d’impulseur et de chef d’orchestre ait été décisif à chaque étape. Ce dont il s’agit est bien de la passion identitaire collective venant soutenir la rationalité technologique, voire l’aveugler. Par exemple, reprise des théories gaullistes sur la guerre mécanique, la « guerre-éclair » imaginée par les stratèges allemands colle avec l’idée de venger la défaite de 1918 sur un plan de précision idéale. Il s’agit de prouver la compétence supérieure du militaire allemand dans sa capacité à réaliser l’idée « cristalline » de la guerre-éclair, laquelle ne pouvait en aucun cas l’emporter sur le long terme, en l’absence de ressources impériales en profondeur.

Pour expliquer cette illusion (curieusement entretenue après coup par les vainqueurs pour magnifier leur victoire en exagérant le danger représenté par l’adversaire[[608]](#footnote-608)), il faut recourir à l’effet de précipitation imaginaire où se combinent Imago (du *Volk* uni et de sa terre, comme image du Moi), amour (du leader et de la masse) et haine (du Juif). Sans la réunion de ces éléments, on ne voit pas comment un peuple « civilisé » aurait pu se lancer dans une aventure aussi pragmatiquement vouée à l’échec.

Or de quelle nature est l’élément affectif concernant aussi bien la haine que l’amour, et partagé par la plupart des Allemands à l’époque ? Du côté de l’amour, il s’agit d’une extraordinaire idéalisation infantile de la « carte » du pays imaginaire aryen, objet esthétique « merveilleux » dans lequel Hitler se perd, et perd beaucoup de son temps[[609]](#footnote-609). Du côté de la haine, de l’aspect « coagulant » de la masse identitaire, il ne s’agit pas principalement d’une affaire de névrose obsessionnelle (bien qu’elle joue son rôle dans la « banalité du mal » bureaucratique), ni d’une réaction hystérique mettant en valeur le théâtre du « héros germanique ». Il s’agit bien d’une paranoïa (car la haine « du » Juif met en cause la confrontation directe de personnages menaçant la personne de Hitler, en s’attaquant à son objet esthétique chéri, littéralement, en « brouillant ses cartes »)[[610]](#footnote-610).

Or cette combinaison métonymique fatale entre amour esthétisant du territoire (de la carte) et haine du sujet « brouilleur de cartes » (le Juif) n’est pas seulement une particularité d’Hitler. Elle résonne très utilement pour autoriser la haine efficace du peuple allemand à l’époque. Autrement dit, sans appel à la passion collective la plus « folle », il est difficile de comprendre un tel déchaînement, même si ses causes économiques et matérielles ne peuvent être sous-estimées.

On pourrait prendre de nombreux autres exemples, qui montrent que les dérives les plus évidentes, souvent concrétisées par le déchaînement fatal de la conflictualité, visant à la remplacer par une domination sans partage, s’expliquent par un assemblage de facteurs où la capacité imaginante de « faire masse » doit s’adjoindre nécessairement des causes psychiques de précipitation, ces causes liant à leur tour des aspects plus « névrosés » (de l’ordre de la plainte d’être maltraités) et des aspects plus « psychosés » (de l’ordre de l’impossibilité d’être, écrasée sous l’obligation symbolique de n’être…qu’un signifiant).

Quelques cas, dans la guerre ou la paix, peuvent suffire à établir au moins qu’on ne peut aisément éliminer la question. Il est, ainsi, très clair, que l’agression du Vietnam par les Américains n’avait qu’une très faible consistance rationnelle. A moins de passer à la nucléarisation qui aurait sans doute entraîné une réprobation générale et un risque de conflit mondial, la conquête du Vietnam était impossible.

Sans parler de la défaite inévitable, elle renforça considérablement l’opposition aux Etats-Unis, et faillit déboucher sur des changements intérieurs de grande amplitude[[611]](#footnote-611). Sans l’hypothèse d’une passion acharnée, parfaitement irrationnelle en termes d’intérêts stratégiques, économiques ou même idéologiques, la guerre de Vietnam ne s’explique pas. Une hypothèse consiste à la prendre comme une projection dérivée d’agressivité frustrée (par l’affaire de la baie des Cochons et l’assassinat de Kennedy). Dans cette projection, se jouaient la destinée de l’Imago de l’être américain lui-même, menacée d’enflure monstrueuse[[612]](#footnote-612), la reconduction hésitante de la « haine du Jaune », l’idéal affaibli du conflit titanesque de l’homme libre contre le communisme, etc. Un aspect de psychose peut se lire aussi dans la tentation –analysée dans « Apocalypse now », le film de Francis Ford Coppola- de voir fusionner dans l’excès sanglant son propre visage et l’imago totalement étrangère.

Dans le domaine de la paix, on peut retrouver un parallèle : surdimensionnant le citoyen américain dans tous les domaines de la prestance, la dérive consumériste défie depuis cinquante ans toutes les raisons (sanitaire, économique, etc.). Elle ne peut s’expliquer en termes de choix rationnels ou même de nécessité pragmatique.

Il faut bien admettre que le système joue ici sur l’angoisse des gens, leur désir d’être comblés, leur régression psychologique[[613]](#footnote-613), leur avidité excessive, leur image insoutenable de « premier peuple de la Terre », etc. Le phénomène de confusion entre Hollywood et la vie plonge ses racines dans un excès général, parfois encore identifié à une « créativité » surabondante, elle-même sur-rémunérée.

Le système en lui-même se révèle–t-il rationnel en manipulant le consommateur américain et le créancier étranger ? Rien n’est moins évident, au regard de la crise des *subprimes* en 2008. L’allure de course forcenée que prend le mode de vie de cette société rend tous les paris financiers sur sa continuation de plus en plus aléatoires, voire franchement suicidaires. Que la plupart des banques dans le monde aient suivi le mouvement de la « première économie mondiale » ne constitue en rien une preuve de santé mentale. Que des dirigeants américains ou européens en soient arrivés eux-mêmes à déclarer comme le président Bush que Wall Street «est bourré », ou, comme Sarkozy, que le « capitalisme financier marche sur la tête » est significatif. Tout comme leur incapacité à dire en quoi réside cette folie éthylique[[614]](#footnote-614) et quelles sont ses causes profondes.

De notre point de vue, nous voyons accéder au pouvoir dans cette période de tourmente financière, la passion bien reconnaissable du « jeu pathologique », dont l’enjeu pour son sujet est, aux dires des spécialistes, de parvenir à entraîner tout son entourage dans sa propre chute[[615]](#footnote-615). Or cette précipitation « eschatologique » reste de l’ordre d’une volonté de contrôle : puisqu’on ne peut plus dominer le monde dans l’enrichissement, peut-être pourra-t-on le faire encore dans la ruine collective ? Dans ce théâtre grandiose de la fin cathartique (qu’on retrouve dans plusieurs romans du génial romancier Stephen King, ou dans le mythe « prepper » de séparation de rares élus bien cachés et de hordes de zombies urbains au temps du « doomsday »), ce serait plutôt l’hystérie qui s’impose au sommet, jouant de la facette tragique de l’imago américaine.

A l’opposé du modèle du joueur, prenons maintenant celui du bureaucrate socialiste ayant dominé une grande partie du monde au moins jusqu’en 1989, année du début de l’effondrement de l’Union Soviétique. Quelle est la part de la raison pratique, de la passion du pouvoir, de la névrose et de la folie dans un régime policier, tel que, par exemple, celui structuré par la STASI en Allemagne de l’Est ? Le problème pratique d’un régime policier, *c’est que c’est la police qui doit faire fonctionner la société.* La raison pour laquelle la STASI (en plus systématique que les autres polices de ce genre de régime) possédait un fichier d’espionnage sur chaque citoyen, et une méthode de délation par chaque voisin, est donc assez simple : c’est parce que cette police était en charge de toutes les politiques, de l’emploi à la santé, en passant par l’éducation et la culture…

Le problème de la passion se déplace ici : comment nommer celle d’un tel totalisme qu’une seule institution est chargée de régler les détails de la vie de chacun ? Notons que ce problème dépasse les seuls régimes communistes : socialisme bon teint s’il en fût, le « modèle suédois » possède aujourd’hui des symptômes très proches. Quand tout un peuple s’intéresse, entre mille détails de la vie quotidienne, à la façon d’obliger les hommes à pisser assis, on peut s’interroger sur la passion de devenir un tout homogène qui l’habite (sans jeu de mot à la Sacha Baron).

Ces quelques exemples –trop rapidement évoqués- suffisent à nous rappeler que si une passion cherche à dominer et reconstruire tout le champ culturel, ce peut être une passion très différente d’un moment à l’autre, d’un contexte à l’autre. Dans la folie de domination, là encore, une certaine pluralité se manifeste dans le temps : naguère, ce fût le paranoïaque hitlérien, puis l’obsessionnel des polices politiques communistes ou des régimes « nordiques », ou encore ce serait davantage le joueur pathologique américain qui se plaît à ruiner le monde.

S’il se révélait vrai dans beaucoup de cas, ce caractère « tournant » de la passion menaçant de prendre en otage la conversation pourrait en fin de compte nous rassurer sur la longue durée. Bien que, pour ceux qui vivent une période de dominance prononcée, la souffrance n’est pas épargnée, on pourrait, en perspective, entrevoir une oscillation et un cycle restaurant une sorte d’équilibre. Il ne s’agirait dès lors pour une bonne politique, que de trouver les moyens de régulariser ces mouvements, de les atténuer, de les transposer sur des scènes moins dangereuses et moins génératrices de malheurs.

Malheureusement, il nous reste alors à comprendre un phénomène plus grave et plus énigmatique encore : pourquoi et *comment une passion peut s’allier avec une autre (ou plusieurs)* pour opposer à toutes les autres une véritable dictature collective, et pour stabiliser suffisamment celle-ci dans la durée la plus longue.

## 6. Pourquoi la fusion Sociétal-Règle exerce-t-elle une plus grande puissance de fascination ?

Résoudre cette énigme, est essentiel, à la fois pour une compréhension de long terme des pathologies de la conversation anthropologique, et pour mieux saisir les menées en cours de la passion la plus « terne » : celle d’une technochrématistique gouvernée par la bureaucratie. Pourquoi la passion technobureaucratique, cette « misère psychologique », dont les personnages principaux ont « moins de charisme qu’un portemanteau », semble-t-elle capable de « ramasser la mise » finale, et de l’emporter sur toutes les autres passions, même celles en apparence plus porteuses d’imagos flamboyantes ?

Supposons que la passion du Sociétal consiste chez chaque individu en une volonté de se fondre dans un grand Tout d’amour (contre un extériorité résiduelle à haïr). Admettons que ce projet réalise l’espoir fou d’effacer toute différence douloureuse en soi-même, et surtout entre le sujet engagé librement dans sa parole, et le sujet d’une obligation essentiellement aliénante (sauf quant au plaisir physiologique).

Nous pourrions alors imaginer que la solution la plus simple pour chacun est de rapprocher et de confondre pour lui-même l’autorité bienveillante échangeant le dictionnaire contre un droit à la parole, et l’autorité objective ordonnant sans contrepartie directe un comportement prescrit. Or les deux personnages incarnant ces deux autorités proche et lointaine – et qui ne sont pas nécessairement la mère et le père - ne peuvent concrètement se confondre. Il faut les réinventer chimériquement, mais la chimère métonymique de leur union, mi-viande/mi-poisson, mi homme /mi-femme, mi-divin/mi-humain, ne tient guère sans effort métaphorique permanent.

C’est ici que la solution de l’énigme se devine : quand l’effort pour faire tenir une telle Imago, une telle idéalité, est trop grand et trop incertain, *c’est aux articulations les plus certaines* que l’on va faire confiance pour « imaginer à notre place »[[616]](#footnote-616). *Ainsi, le domaine de la règle de mesure, d’ordonnancement, prend-il le pas sur le domaine de la forme... précisément parce qu’on lui fait confiance pour produire et reproduire la forme impossible à maintenir dans l’évocation imaginaire*.

C’est exactement à ce point qu’on peut reprendre le fil de l’enquête menée par Arendt, découvrant que les pensées d’Eichmann, le gestionnaire de la mise à mort en masse, ne sont « pas hideuses, mais creuses»[[617]](#footnote-617), tout comme le sont de plus en plus les procédures de gestion des populations aux divers étages de l’administration technique de l’humanité aujourd’hui, même si leur résultante n’est pas encore la concentration, l'épuisement ou la simple annihilation.

Encore faut-il bien distinguer ce qui, dans le registre du calcul, relève de la passion anale originelle (la recherche d’un intérêt peu évident), et la reprise de cette passion dans la volonté de fabriquer, grâce à elle, une déité réunissant les traits normalement incompatibles de l’intime et du général.

La passion technochrématistique, qui cherche à redéfinir le Sociétal comme absorption du Verbe par le Calcul, serait ainsi une passion « composite», dont la puissance fascinatrice est essentiellement due au projet qu’elle incarne de lier efficacement les deux représentations de ses objets d’amour (l’Un de l’individu en acte, le Tout solidarisé par le comptage), afin de mieux réunir en soi le sujet de la liberté et celui de la contrainte.

Cette orientation passionnelle complexe redouble d’énergie en *s’appuyant* sur la très archaïque quête de l’Imago[[618]](#footnote-618). Elle pousse tous les humains à rechercher la soumission à un maître complet – amical et administrateur, amant et organisateur - fût-ce au prix de l’abaissement de chacun au rang d’élément de ce grand Tout (n’y être *rien*, comme le disait déjà Montesquieu). Chaque-un, en effet, ne peut rêver de devenir sujet de l’ordre social tout comme il est déjà sujet de sa parole, que s’il accepte de ne compter exactement que pour un (infinitésimal) dans un système permettant enfin, en accélérant l’information, de rétribuer l’apport singulier le plus faible.

C’est pourquoi la technochrématistique ne vise pas en soi le profit, mais elle le réinvestit immédiatement (« toute perte de temps est un meurtre » disait ce pauvre Benjamin Franklin) afin de contribuer à accélérer toujours plus les flux d’échange qui justifient sa gestion.

Le but de cette course en apparence folle – et qui l’est au bout du compte - est évident, si l’on suit notre ligne d’explication : il s’agit d’obtenir que la circonspection concernant nos intérêts ne nous prive pas de l’immédiateté de la joie d’être rétribué par la reconnaissance sociale, comme dans la prise de parole. Il s’agit de rendre le calcul vérifiable aussi instantané que le « don » de la reconnaissance entre interlocuteurs ; c’est pourquoi nous recourons à l’artefact rigoureux de la machine (articulation de forme et d’ordre), et à l’accélération que permet un perfectionnement toujours amplifié de cette machine. La plus hystérique des projections de cette forme de fusion, de retrouvaille imaginaire entre le Tout et l’Un réside dans le discours « cyborgiste »[[619]](#footnote-619), encore endémique par exemple dans le monde des jeux vidéo : transformé en robot métallique entièrement contrôlable de l’extérieur, l’homme ne réside plus que dans une petite cellule de lui-même. C’est le prix à payer pour une *Pax technologica*, enfin parfaite.

Grâce à ce projet, toujours plus puissamment soutenu par tous dès lors que nous en comprenons l’enjeu, nous rêvons en permanence que l’acte de parole et le calcul vont enfin se réunir dans une parfaite liberté de n’être qu’un pur sujet. C’est dans ce but que nous acceptons d’être toujours plus aliénés dans des filières d’ordre, pourvu que nous soyons assurés – au vu du caractère « scientifique » de l’organisation - que leur arbitraire contrôlé va produire finalement une rétribution instantanée.

C’est pour cela que nous acceptons que chaque usage qui nous est propre soit absorbé et pratiquement anéanti dans la fluidité de la valeur d’échange la plus universelle possible (la soi-disant « économie mondiale »). Nous ne le tolérerions pas s’il ne s’agissait pas pour nous de transférer dans la factualité, dans la multiplication fantastique des objets les plus divers, le processus de reconnaissance immédiate de chacun par le Tous (lui-même considéré comme origine collective de la parole).

Si l’on accepte de considérer que quelque chose comme une double passion, ou encore une passion issue d’un effort conjoint de deux aspects liés d’une Imago est à l’œuvre, et si l’on admet alors que cette combinaison suffit, dans son principe, à expliquer sa tendance à emporter dans son énergie tout champ conversationnel équilibré, on conviendra que la technochrématistique est bien une forme pertinente de cette « combinaison gagnante ».

Mais il faut aussitôt constater aussi qu’elle ne l’est qu’en sacrifiant tout un aspect de l’Humain et que ce sacrifice appelle à son tour une correction. Cette correction nécessite une révision des postulats trop simplifiés sur lesquels la technochrématistique a appuyé son succès. Elle exige de nous que nous ayons une meilleure vision de ce que sont la culture et la nature humaines, de leur équilibre subtil et complexe.

Certes, jamais nous ne pourrons éteindre notre désir –ancré dans une Imago très ancienne- de nous réunir à nous-mêmes, d’être à la fois des êtres personnels et des participants à la totalité sociétale (bref, des cyborgs, selon D. Haraway).

Mais nous pouvons en revanche comprendre que si le Sociétal doit se forger contre le Familier en tentant de séduire et de mobiliser directement les individus en son sein, il ne peut trop écraser ledit Familier –son rival- sans lequel l’individu n’est tendanciellement plus rien qu’un « signifiant » de la totalité, un numéro de sécurité sociale, un matricule (ou à la rigueur un animal « pucé »). Il doit accepter de modérer sa lutte éternelle contre le Familier en laissant certaines médiations opérer avec lui. Bref, une pluralité minimale doit se révéler comme favorable à l’installation d’un équilibre plus sain, plus constant, plus souple. C’est cet équilibre qui doit, dans l’avenir, prendre la place de la métaphore de la « bête à deux dos » (le dos Tout et le dos Un) comme représentante culturelle du but de la pulsion attachée à notre Imago. Il ne s’agira plus de tenter de l’éradiquer ou de la contenir, comme dans les moutures religieuses de la métaphore, mais plutôt de la faire patienter (ou différer, pour cligner tardivement de l’œil et du concept à l’adresse de Jacques Derrida).

Nous y viendrons un peu plus loin, non sans avoir tout de même tenté de préciser quand et comment la passion technochrématistique vient s’inscrire comme telle dans le champ culturel. Car après tout, elle a dû vaincre bien des résistances de la part humaine qu’elle a fini par sacrifier effectivement.

Sans ouvrir ici le trop vaste terrain des recherches sur la généalogie des techniques et des sciences – fort bien défriché, de Simondon à Koyré, et à des dizaines d’autres grands auteurs -, disons seulement que nous sommes ici obligés de « rapatrier » la théorie de la culture et des constantes culturelles vers l’observation de l’évolution et de l’Histoire, et d’admettre que le précipité commun des passions du Sociétal et de la Règle s’est probablement manifesté sporadiquement, puis construit assez tardivement, et enfin révélé dans une accélération rapide très récente, bien que le potentiel d’alliance des deux ait existé depuis plusieurs millénaires ou davantage.

Ne s’étant ainsi dévoilée qu’il y a peu de temps historique comme source d’une énergie déstabilisatrice considérable, la passion complexe en question n’a donc pas encore été pleinement perçue comme position relative, réductrice et donc contestable dans un champ conversationnel.

Pourquoi ? Précisément parce qu’étant potentiellement promesse pour tous – mais aussi effet terrifiant -, elle n’était pas localisable comme volonté de pouvoir des uns sur les autres, telle que cette dernière était traditionnellement observée et mise en débat. Ceci explique par exemple que la position communiste – opposée au pouvoir de la puissance de l’argent - ait été aussi régulièrement productiviste : elle ne pouvait tout simplement pas imaginer *que ce qui est bon pour tous, soit également mauvais pour tous*.

Nous vivons en réalité la période historique de perceptibilité naissante puis croissante de l’orientation passionnelle « technochrématistique », comme combinaison exclusive de la passion du Sociétal (qu’on résume généralement sous la formule « goût du Pouvoir ») et de celle de la Règle. Mais cette perception ne se réalise que *via* celle du champ où elle s’inscrit, et où elle prend à son tour valeur de position opposée à d’autres. Or à quoi s’oppose l’idéal de toute-puissance technologique, sinon, d’abord, à ce qui refuse de se laisser transformer sans réagir de façon de plus en plus puissante, à savoir : la Nature ? Et ce n’est pas un hasard si celle-ci correspond elle-aussi à une combinaison de passions, cette fois nouée par la Singularité : celle des êtres vivants, et celle des humains cherchant à exprimer en personne ce qui nous menace.

Mais si cette opposition est fondamentale, qu’est-ce qui reste à l’homme pour la médiatiser, l’adoucir, sinon la culture et la civilité, la première comme registre sociétal du sentiment naturel, et la seconde comme règle non mécanique, choisie librement par des hommes se respectant mutuellement ?

Ce n’est qu’alors, le champ même de sa perception s’étant développé en champ d’antagonismes évidents, que la technocratie peut être désignée comme passion spécifique d’une forme de pouvoir spécifique, relatif et contestable.

Encore cette perception est-elle très lente à émerger de façon consciente : quand la plupart des Occidentaux vivant au contact des gens du Sud popularisent le stéréotype selon lequel ces derniers vivent au jour le jour, sans rapport de longue durée au temps (peut-être, disent-ils, parce qu’ils ne connaissent pas la nécessité de la prévision des changements saisonniers), ils ne font que reprendre indéfiniment le discours par lequel ils absolutisent comme progrès leur propre rapport au *temps, comme course du rouage*.

## 7. La rationalisation de toute la vie : ressort culturel de la passion technochrématistique

L’extension planétaire d’un seul modèle de société a donc pu se réaliser pratiquement, dans la poursuite d’un même processus de colonisation du Sociétal par la Règle (et réciproquement) – notamment exprimé par *la transformation du marché de conquête extérieure en marché de sécurité intérieure*.

Mais cette possibilité a dû, pour se réaliser, disposer d’une énergie sociale partagée, d’un enthousiasme suffisamment mobilisateur. Pour Max Weber, par exemple[[620]](#footnote-620), l’incroyable puissance du capitalisme n’aurait jamais existé si la croyance protestante dans la mesurabilité des mérites n’avait pas soutenu la simple passion du comptage, visible, par exemple, dans le jugement moral porté par Benjamin Franklin sur la perte de temps comme perte d’argent et sur la perte d’argent comme « assassinat ».

Et Weber de pointer l’origine de cette passion abstraite dans l’urgence d’une organisation rationnelle de tous les actes d’une vie personnelle. Il s’agit de l’optique plus spécifiquement calviniste d’abord, et ensuite aux Etats-Unis, du « méthodisme », selon lequel l’appartenance de chacun au camp des élus de la grâce divine se vérifie dans cette organisation par la *bewährung* (preuve, épreuve, attestation, probation). Celle-ci démontre l’élection par la capacité de s’arracher complètement au fonctionnement spontané de l’homme naturel. On retrouve cette idée dans l’opposition américaine universellement banalisée entre *winner* et *loser*, le premier étant proche du saint et le second du damné.

Max Weber laisse ouverte la question de savoir « dans quelle mesure » l’économie – et la technologie comme rationalisation de l’activité - n’ont pas en retour influencé le protestantisme. Le procès d’idéalisme ne convient donc pas pour critiquer ce sociologue génial. En revanche, reste pendante la question de savoir si l’ascétisme puritain – certainement à l’origine historique des comportements de rationalisation de l’activité privée dans le monde, après le monachisme occidental ayant rationalisé la vie communautaire hors du monde - doit être considéré comme découlant de la terreur d’être damné, *ou si, au contraire la doctrine de la prédestination binaire (damné ou sauvé) n’a pas été retaillée sur mesure pour justifier la passion de la rationalisation de la vie dans la seule optique du calcul du gain.[[621]](#footnote-621)*

Mourir dans la vie (à ses passions naturelles) pour être certain d’accéder à la vie éternelle (de vivre dans la mort) *en se conformant*, cela ne peut, au premier abord, valoir que pour qui serait davantage terrorisé par l’idée de mourir éternellement que par celle de vivre éternellement. Or, il suffit d’une brève méditation (accomplie bien avant nous par Platon ou par Epicure) pour se rendre compte qu’aussi divinement nimbée qu’elle soit, une vie sans fin est sûrement bien plus épouvantable qu’un pur abandon par Dieu, ou qu’une « nuit du grand Roi » sans aucune conscience, telle que Socrate envisageait la mort comme délivrance.

Il faut donc, pour avoir vraiment peur au point de se gâcher la vie, ajouter à la mort éternelle la souffrance infinie de l’enfer et du diable. Là se pose le problème de la pertinence de la narration religieuse : comment être assez benêt pour penser qu’un Dieu créateur souverain de tout l’univers, imaginerait pour son bon plaisir une éternité de flammes et de tortures infernales pour de dérisoires créatures isolées dans le coin reculé d’un monde minuscule, aussi pécheresses soient-elles ? Comment ne pas voir que la peur de l’enfer, c’est toujours l’autre humain qui l’invente et en joue pour s’assurer d’une tranquillité, d’une sécurité, puis –découvrant avec stupeur ma pusillanimité .crédule- aquérir un pouvoir sur Ego (et réciproquement, bien sûr) ? Ceci n’épuise pas le sujet d’une ère médiévale imprégnée de croyances, mais suffit d’après nous à relativiser la peur comme source de l’ascétisme.

Sans parler de l’estocade portée par Lacan à un Kant ignorant la possibilité très plausible d’une sorte de défi au risque de condamnation éternelle : plus celui-ci serait grand, et plus la noblesse de l’homme libre résiderait en ce qu’il devrait braver cette ignoble promesse en s’égalant à elle par une criminalité grandiose !

Mais au fond, tout ceci n’est qu’enfantillage. Je crois bien plus raisonnable – en nous confiant aux acquis d’une psychanalyse que Max Weber ignorait résolument - d’admettre que l’organisation rationnelle de sa vie, la chasse acharnée à tout gaspillage d’énergie et de temps est bien une *passion en soi,* qui n’a aucun besoin, sinon comme prétexte et outil, de recourir au doublet pavlovien terreur de la damnation/récompense de la prospérité.

Cette rationalisation a pour pendant, ne l’oublions pas, un certain égalitarisme libertaire, notamment contre les puissances religieuses et étatiques de l’époque, sentiment partagé dans certaines classes actives, centrées sur l’artisanat et l’activité commerciale. On retrouve donc l’économie, et l’idée que cette tendance à la discipline comptable ou à la vertu vérificatrice, comme moyen de contrôle mutuel garantissant la limite des pouvoirs sur l’indépendance des familles et des groupes, *pouvait se repérer en Occident depuis l’antiquité la plus reculée*.

Ce qu’il faudrait dès lors analyser – ce que Weber, pour le coup ne fait guère - c’est la préparation intellectuelle générale qui a permis au moyen-âge européen de se doter d’ascétismes intellectuels voire formalistes[[622]](#footnote-622) anticipant *à leur tour* l’esprit technoscientifique. Le grand sociologue allemand se contente de faire allusion au thomisme (inspiré d’un Aristote exhumé par Averroès) parmi les prémices de la « révolution » ascétique protestante. S’il s’intéresse beaucoup au droit médiéval et à sa rationalisation qui le rend « calculable », il ne souligne guère l’autonomie du fait universitaire qui s’est considérablement développé à partir du XIIe siècle, et qui, au travers de la redécouverte des philosophes antiques, et à l’occasion de tentatives d’expansion vers les ressources nouvelles, rouvrira la voie à la reconnaissance des méthodes rationnelles sophistiquées[[623]](#footnote-623). Bref, si Weber est incontestablement le sociologue qui met en évidence le fondement formaliste du capitalisme[[624]](#footnote-624), il insiste plutôt sur les ruptures, les sauts qualitatifs, les inventions propres aux mondes commerciaux et éthiques du moyen-âge européen et qui installent une indispensable « prévisibilité de l’ordre juridique ». Weber est si polarisé par son projet de montrer la source protestante du capitalisme, qu’il tend à sous-estimer le fait *que le capitalisme moderne n’est essentiellement –malgré toutes les innovations qui naissent avec lui- qu’une reprise de l’engagement rationaliste et formaliste ouvert dès l’Antiquité dans le monde occidental, et systématiquement reconstruit dès qu’il a dépassé l’effondrement impérial.*

La thèse wébérienne insiste sur la grande affinité qui lie les ascétismes protestants à la culture scientifique et admet qu’elle n’est que l’autre face de *la « haine » qui les anime quant aux faits culturels* comme la musique et le théâtre. Mais, sans nier l’originalité de l’éthique protestante associée à l’esprit du capitalisme, elle ne fait que reprendre ici à son compte la méfiance platonicienne envers l’art. On reste en droit de considérer qu’à une échelle historique plus vaste, elle n’est au fond qu’une forme modernisée de la passion antique du comptage et de la vérification appliquée à la totalité des actes d’une vie humaine. Et son effet, le capitalismen généralise, systématise et rationalise une tendance occidentale très ancienne et très générale à prétendre construire la civilisation par la mesure des actes plutôt que par la localisation cosmique de l’identité, à la différence du monde asiatique[[625]](#footnote-625).

Le Capitalisme n’est d’ailleurs peut-être qu’un nom, un aspect, *un moment* de la tendance à organiser toute une société comme une armée mécanisée, rationalisée, normalisée dans chacun de ses rapports*[[626]](#footnote-626)*, et finalement technicisée, le tout en fonction de la quête d’un profit de plus en plus comptable, et seulement inducteur de sa propre croissance infinie.

Pour être de longue durée, cette tendance n’est pas une propension ineffable. Il existe des conditions culturelles et surtout politiques qui, nous l’avons vu, ont favorisé régionalement l’extension de cette option ou lui ont résisté. Elle n’est donc point indéfectiblement attachée à un « éternel esprit occidental », à une supériorité ethnique ou à toute autre faribole du même tabac. Si elle peut caractériser toute une région du monde pendant longtemps, c’est parce qu’elle correspond à une efficacité, et s’appuie pour cela sur un ressort passionnel profond, de niveau non pas régional ou civilisationnel, mais anthropologique. C’est en mettant à jour ce ressort que, du même mouvement, nous pouvons comprendre pourquoi il a soutenu l’Occident comme tel depuis trois millénaires, et que nous parviendrons peut-être au point *où s’élucide la capacité orientale récente de prendre aisément en charge la rationalité supposée occidentale, à l’intérieur de consortiums industriels et financiers multiculturels.*

### ***L’économie,langage de la Technochrématistique***

« Caligula : Ecoute-moi bien, imbécile. Si le Trésor a de l’importance, alors la vie humaine n’en a pas. Cela est clair. Tous ceux qui pensent comme toi doivent admettre ce raisonnement et compter leur vie pour rien, puisqu’ils tiennent l’argent pour tout. Au demeurant, moi, j’ai décidé d’être logique et puisque j’ai le pouvoir, vous allez voir ce que la logique va vous coûter. J’exterminerai les contradicteurs et la contradiction. S’il le faut, je commencerai par toi. » Albert Camus, *Caligula,* Acte I, scène VIII. Gallimard, Folio Théâtre, 1993, p 57, (1938)

En ce point de notre cheminement, la question cruciale se présente en ces termes : qu’est-ce qui est encore aujourd’hui suffisamment fort dans la métaphore mécaniciste de la société et des individus pour pouvoir non seulement conquérir les hommes ayant directement survécu grâce à elle dans la défensive et l’offensive militaro-économiques, mais encore absorber désormais ceux qui ont toujours vécu dans des registres différents (plus culturels) de représentation d’eux-mêmes ?

Pour éclairer notre lanterne, empruntons le parler qui a cours sur le terrain même où se mêlent droit et technologie : à savoir *la métonymie de l’économie*.

Car l’économie *est bien une métonymie*: celle qui découle de la fusion de la série des nombres et de celle des actes humains, et de la subordination, dans le même mouvement, des seconds aux premiers.

Que nous dit-elle en effet ? A la manière dont la fusion du registre sexuel et du registre alimentaire forme la chimère[[627]](#footnote-627) du vagin denté, l’économie fusionne le registre incommensurable des actes humains avec celui du comptage de ce qui est retenu comme valeur ou utilité.

L’économie – qui est en apparence une invention assez récente, celle des physiocrates, des théoriciens de l’économie politique puis de sa critique marxiste - n’est en effet rien d’autre que le comble de la langue mécaniste dans laquelle s’exprime l’hégémonie acceptée de la technobureaucratie comme mode d’existence, et qui tente de donner sens à celle-ci.

Bien sûr, il y a quelque chose de réel et de bien concret qui « pousse » toujours derrière cette langue, et n’en est que partiellement saisi par elle. Mais quoi ?

En tout cas, certainement pas une spontanéité du Sujet désigné par le Sociétal.

Certes, si l’on recherche la base anthropologique de longue durée à quoi correspondent les questions classiques de l’échange, des activités utiles, des biens (en général enveloppées par les disciplines universitaires de l’économie), on parvient assez vite, comme Alain Caillé l’a montré, à buter sur les notions maussiennes articulant la théorie du Don, c’est-à-dire celle qui rend compte de la saisie de la spontanéité individuelle dans l’obligation d’échanger.

On le sait, Marcel Mauss, neveu du créateur de la sociologie (pour autant que celle-ci a longtemps été une affaire… de famille pour ne pas dire de familiarité) a résumé dans la triangulation Donner-Prendre-Rendre l’essence de tout phénomène d’échange, le « roc sous-jacent » sur lequel sont bâties les sociétés humaines[[628]](#footnote-628). Cette triangulation qui limite et règle les flux d’objets échangés (comme dans le Kula mélanésien) concerne non pas tant les rapports des individus entre eux que la relation de tous les individus à toute leur société (comme communauté de respect mutuel), voire à la société des autres[[629]](#footnote-629). C’est en effet celle-ci comme un « tout social » qui leur prend à chacun quelque chose (leur activité soustraite à l’activité familière), et doit du même coup la leur rendre, tout en leur donnant gratuitement le bénéfice de jouir du sociétal.

Il semble que court sur ce point une incompréhension à propos de la notion maussienne de «phénomène social total », souvent réduit à la trivialité d’une multidimensionnalité de toute société. Or la « totalité sociale » ne revient pas seulement à dire qu’il faut prendre plusieurs facteurs en compte dans l’examen d’un fait social. Elle renvoie à une signification précise, selon laquelle il s'agit bien du Sociétal comme totalité revendiquée (« à la fois et d’un coup toutes les institutions »).

Mais ce que nous ajoutons ici, c’est que lorsque nous séparons le Familier du Sociétal (ce que l’anthropologie classique vivrait comme une erreur radicale, parce qu’elle est précisément encore *sous influence totalisante*[[630]](#footnote-630)), nous comprenons immédiatement et clairement la signification de cette totalité : c’est celle qui capture, détourne à son profit le plus collectif possible un grand nombre des activités humaines, et crée, de ce fait, un manque, une dette globale. Celle-ci devient du même coup source fondamentale des critères de l’échange : *nous nous devons tout, entre tous*. Le problème est de savoir qui est alors ce « nous » et en quoi il se change en « tout » et en « tous ».

Pour ressaisir cette évidence trop aveuglante, utilisons un autre angle d’approche : admettons que chacun d’entre nous soit partagé entre sa joie immédiate de la familiarité et sa jouissance imaginaire de la puissance sociétale[[631]](#footnote-631). S’il souhaite profiter davantage de cette dernière, il devra s’y adonner, et lui consacrer plus de temps... nécessairement pris sur le temps de familiarité[[632]](#footnote-632).

Tant qu’on en reste à cette variation personnelle dans le partage entre Familier et Société, rien ne se passe, car les besoins de la première limitent plus ou moins automatiquement le temps consacré à la seconde. Il n’en va plus de même quand on introduit un troisième terme : le « besoin de la société » lui-même, à savoir le coût de l’organisation du Sociétal, de son maintien en lui-même et face à l’ennemi ou l’étranger. Se distingue alors du temps de  « jouissance sociétale », un temps de « travail sociétal » qui est requis, voire réquisitionné chez chacun. Ce temps-là ne peut pas être automatiquement compensé, car il n’est pas de la jouissance, mais du « devoir » (comme dirait Norbert Elias). Il est «emprunté» par la société à la personne, soit sur sa jouissance sociétale (plus symbolique), soit sur sa jouissance du Familier (symbolique plus mêlé de nature).

Du côté de la réquisition d’une part de temps de jouissance du Sociétal, il se forme une « frustration », tandis que du côté de la réquisition du temps familier, il se forme une « privation ». La privation peut être compensée par une rémunération sous forme d’objets ou de biens livrés à la place de ceux qui auraient été produits dans l’activité familière. Quant à la frustration, elle ne vise pas directement des objets, mais des signes (comme l’a bien vu naguère Jean Baudrillard), et essentiellement des signes de reconnaissance mutuelle d’appartenance à l’Imago collective et de place plus ou moins gratifiante en son sein (le prestige).

Le problème des « biens de substitution » livrés dans la rémunération sociale de l’activité transférée du Familier au Sociétal, c’est qu’ils ne comblent *jamais* le déficit d’activité familière, laquelle n’est pas traductible entièrement en objets, mais demeure essentiellement constituée de « présence » affective dans la sphère familière. Plus la Société demande donc (et prend) du travail à cette sphère, et moins elle est en mesure de « rendre » ce qu’elle a pris, car à mesure que le temps de travail sociétal s’allonge, c’est le temps même, et non ce qu’il est capable d’acheter qui est mis en jeu.

Autre élément additionnel d’une dette du Sociétal vis-à-vis du Familier : poussant à mobiliser toute rémunération symbolique (du seul fait que les gens tendent à penser que le « sens » ne peut concerner que l’Imago du Tout), le Sociétal *dévalue* systématiquement l’imaginaire familier, au point que quiconque ne travaille pas pour le premier se sent « inutile » (ce qui est parfaitement grotesque, car on ne voit pas pourquoi le grand groupe serait plus utile que le petit, dès lors que chaque groupement *se prend comme but en lui-même*).

Comment, dès-lors, le Sociétal va-t-il pouvoir s’acquitter de sa dette vis-à-vis des individus et du Familier ?[[633]](#footnote-633) Il ne peut désormais plus le faire qu’en prélevant, au delà des biens matériels fournis en termes de valeur d’usage domestique, des biens relevant du domaine de la jouissance gratuite offerte dans le registre des signes.

Autrement dit, si à l’état « normal » (celui d’un prélèvement de temps domestique entièrement compensé par une rétribution matérielle), la société « donne » à l’individu une valeur *x* de signes de reconnaissance de son appartenance au lien de masse, elle va lui « rendre » une valeur *x+a*, ou *a* représente une « survaleur » proportionnée au temps supplémentaire soustrait au Familier et non compensable par des objets. Cette survaleur symbolique doit être reconnue et admise comme telle par la personne, qui se sent alors à nouveau « comblée », ou du moins devrait l’être, si elle assume son choix de préférer le Sociétal au Familier[[634]](#footnote-634) (demeurant, lui, toujours lésé quant au temps qu’on devrait lui dédier, et qui, une fois passé, ne peut plus jamais revenir[[635]](#footnote-635)).

Mais, demandera-t-on, quels sont les critères de satisfaction dans l’ordre symbolique ? Ils ne sont pas indéfinis *a priori* comme dans la théorie walrasienne des désirs (qui les déduit plutôt de leurs épuisements comparés), mais ils sont réglés par le système de hiérarchisation que propose le Sociétal à chacun.

Karl Polanyi était donc timide lorsqu’il avançait que le capitalisme était né de conditions institutionnelles et s’y trouvait ensuite « dés-enchâssé » : on peut affirmer avec plus de force qu’il n’existe absolument aucune économie qui ne soit littéralement « produite » par la machine de sens développée et maintenue par le Sociétal. Inversement, il n’existe aucun Sociétal –en Chine comme ailleurs - qui n’ait recours à un système de distribution des rétributions symboliques de la « trahison » du Familier à son bénéfice, même si seul le Sociétal actuel se voue entièrement pour cela à la technochrématistique (à la circulation sociétale de la croissance monétaire dont le langage est l’économie), et son agent, la technobureaucratie.

Qu’est-ce à dire, concrètement ? Eh bien, que le Sociétal s’organise essentiellement comme une scène de rétribution des mérites vis-à-vis de lui, telle qu’un ensemble organisé d’objets-signes situe les sujets dans des statuts et des positions sur cette scène. Comme cette scène comporte en permanence des entrants et de sortants, ainsi que des « montants » et des « descendants », et que l’ensemble des objets-signes doit représenter le monde sociétal lui-même, il est compréhensible qu’elle se propose de plus en plus comme une circulation générale, dans laquelle la valeur se concentre sur les positions les plus méritantes, et abandonne les positions les moins méritantes.

Plus le Sociétal l’emporte sur le Familier, et notamment sur les positions politiques que peut occuper le Familier dans l’orientation du Sociétal, et plus se mécanise et s’automatise *cette circulation, laquelle incarne finalement le Sociétal lui-même.*

Nous espérons que notre lecteur, respecté et choyé, aura senti qu’il vient peut-être de franchir ici le dernier obstacle de cette longue et tortueuse ascension, où nous ne l’avons pas accompagné avec assez de prévenances.

En effet, s’il s’agit de rendre compte en termes culturalistes de la propension inexplicable de la passion comptable à l’emporter au plan de la culture mondiale, c’est exactement à ce point qu’il est possible de porter l’attaque décisive.

Car pourquoi courons-nous tous après la valeur argent et les signes de distinction et de prestige qu’elle achète ? Pourquoi sommes-nous si fascinés par l’abstraction comptable, et pourquoi la machine la plus perfectionnée qui la produit semble-t-elle désormais aux Bouddhistes asiatiques aussi désirable qu’aux Calvinistes Européens[[636]](#footnote-636) ?

Parce que la circulation générale de chacun dans le flux mondial nous semble être désormais l’unique façon pour le Sociétal d’exister, et du même coup de pouvoir assumer sa dette envers chacun d’entre nous : il peut alors au mieux nous rendre notre dû de rétribution symbolique, en contrepartie de notre sacrifice en son sein.

La victoire de la métaphore de la circulation dans une société, qui revient à assurer à son parler – l’économie - la fonction imaginaire de langage planétaire unique, consacre ce perfectionnement du Sociétal en direction de sa propre essence, la totalité, et du coup, en direction de notre rétribution fantasmatique.

Cependant, même au stade ultime envisageable où la Société n’est plus pour elle-même qu’une circulation fluide de rétributions des mérites différentiels dans la participation… à la fluidité des flux, etc., il demeure un pouvoir central et surplombant qui décide de la scène du prestige, assurant des mérites et de leur rétribution[[637]](#footnote-637). Ce pouvoir proprement sociétal, ne nous leurrons pas, n’est jamais très éloigné du pouvoir militaire, et dans le cas d’un Sociétal ignorant de plus en plus l’extériorité, du pouvoir policier exercé contre l’ennemi intérieur[[638]](#footnote-638).

Supposer que nous vivons dans un monde d’institutions économiques « libres », indépendantes, dans un univers brownien d’entreprises plus ou moins grandes mais autonomes des centres de décision stratégique quant à l’essence même du Sociétal, est une naïveté insondable. Croire que, parce qu’ils se prosternent chaque jour devant les oracles « des marchés », les gouvernements sont devenus esclaves des capitalistes, n’est guère avisé. Ce que ne voient pas ces critiques de « l’hyperlibéralisme », même en ayant sous les yeux le spectacle du Brésil, de la Chine et de l’Inde, c’est que les plus grands Etats du monde collaborent aujourd’hui à un ordre mécanique global qu’ils alimentent mais qui les fait aussi vivre. Ce sont eux –dans un mélange subtil de capitaux d’Etat et de fonds privés tenus en laisse, qui s’accordent à organiser le culte du veau d’or, eux qui délocalisent ou relocalisent aussi en usant du marché mondial de l’emploi comme d’un simple terrain de jeu.

Il faut un témoin humain surveillant le fonctionnement de la machine, sans lequel celle-ci n’est plus que machinerie, et non moyen de rétribution des valeurs personnelles attribuées au lieu et place des sacrifices du Familier.

Il n’existe pas et il n’a jamais existé (même au siècle d’or du capitalisme du XIXe siècle quelque peu « rêvé » par Eric Hobsbawm), d’économie indépendante des stratégies sociétales, et par conséquent isolables des logiques guerrières ou policières qui ont pour fonction de déterminer les mérites dans l’adhésion loyale de chacun au « grand tout » contre l’extérieur.

En s’insurgeant contre la monstrueuse « STASI » de l’Allemagne de l’Est et son espionnage exercé à l’encontre de tous les citoyens, on renonce souvent à comprendre, que dans une logique sociétale poussée à l’extrême, c’est effectivement la police qui doit « noter » chacun, de la naissance à la mort, et donc tout savoir de lui, comme Dieu. Dans la variante capitaliste, n’ayons aucune inquiétude : ce sera Google qui fournira à la police planétaire en gestation l’outil de gestion performante des données personnelles de toute l’humanité.

S’étonner (comme le fait un peu Hobsbawm) que le merveilleux monde ouvert du libéralisme intégral des années 1850-1900 ait brusquement basculé dans l’horreur des guerres mondiales opposant des blocs impérialistes en compétition économique, c’est vouloir ignorer qu’à toutes les étapes, le choix du capitalisme permettant l’usage intensif des innovations technologiques et industrielles, a été mis au service d’entités sociétales témoignant du sens de l’économie.

Que ces entités aient alors été les « Etats-Nations » dominants (dont la théorie reste peut-être encore à faire), et que ceux-ci soient aujourd’hui lentement intégrés dans des entités plus vastes, voire dans une seule entité globale en formation, ne doit pas empêcher de voir que cette évolution ne suppose en rien la disparition du Sociétal aux commandes de l’économie.

Ce que nous vivons aujourd’hui avec la globalisation (terme anglo-saxon finalement plus spécifique que la vague « mondialisation » du Français académique), ce n’est pas du tout la prise du pouvoir par le tout-économique. Ce n’est pas du tout la « guerre économique » comme les prétendent les plus hystériques de ses thuriféraires. C’est bien au contraire l’affirmation progressive – et néanmoins assez rapide - d’un Sociétal planétaire, très largement réorganisé par la gestion comptable, et ainsi capable de ramener à sa propre image idéale toute la production de prestige, de valeur-signe, et tout le système de sa répartition et de sa distribution.

Que le langage de cette « gouvernance » soit plus que jamais l’économie ne change rien à l’affaire, sinon que l’habileté suprême du Sociétal actuel est, en usant de ce langage, de confondre presque complètement ses instances de direction et d’arbitrage et le fonctionnement machinal lui-même.

Ainsi, croire que nous sommes vraiment menacés  par l’économie chinoise parce que celle-ci serait trop compétitive par rapport à nos travailleurs trop coûteux et trop paresseux est également naïf : la « menace » chinoise (conjurable en partie par des restrictions simples d’accès au marché, telles que les Etats-Unis les pratiquent constamment, par des « relocalisations »[[639]](#footnote-639) ou plus efficacement par la dette elle-même, façonnée pour être en partie épongée par le trésor chinois) n’est qu’un des instruments d’orientation (de chantage et de peur) dont dispose la technobureaucratie mondiale pour forcer les éléments tentés de retourner au Familier (par les 35 heures, par exemple) à reprendre bon gré mal gré le chemin du Sociétal, même lorsque la production mondiale de fleurs en plastique, de mauvaises chaussures collées ou de strings en tissu toxique avoue d’elle-même l’insignifiance d’une grande partie des objets-signes par lesquels ce Sociétal croit encore nous tenir.

Ne pas prendre en compte la réalité centrale de ce Sociétal-Monde dans l’animation et le contrôle « économique » des orientations de masse, c’est se vouer à ne rien comprendre de ce qui se passe.

Prenons un exemple : maints économistes nous rappellent à cor et à cris que la valeur monétaire en circulation n’a pratiquement plus rien à voir avec la production effective de biens, mais que cette  bulle s’est miraculeusement permanentisée[[640]](#footnote-640), et que, grâce à elle, le monde progresse, alors qu’il devrait s’écrouler dan une majestueuse hyperinflation, au vu des faibles taux de profit que cette énorme accumulation induit.

Or, il suffit de quitter ce point de vue empiriste sur le rapport entre masse monétaire et production de biens matériels, pour voir disparaître toute trace de miracle : il suffit d’admettre que, comme toujours, le Sociétal est maître du théâtre des valeurs-signes, mais qu’il tend depuis quelques décennies, à compenser la toujours plus considérable mobilisation des temps d’activité anciennement voués au Familier, par de la rétribution symbolique, c’est-à-dire par de la jouissance d’appartenance et de positionnement dans le Sociétal lui-même.

L’argent, dans cette évolution, représente de moins en moins des objets utiles au fonctionnement « du ménage » (pour réduire très injustement le Familier à cette catégorie étroite), mais le moyen d’accéder à une multitude de signes d’appartenance et de hiérarchisation et de « surfer » sur leur mouvement rapide d’obsolescence.

Observé rétrospectivement à l’aide de cet outil culturaliste simple, le soi-disant capitalisme du XIXe siècle, se révèle avoir été seulement une période où le Sociétal (recondensé alors dans les Etats-Nations) privilégiait la mobilisation de masses laborieuses à acculturer à la production industrielle, tout comme à la guerre industrielle. De ce point de vue, il est étrange qu’on ait assez rarement observé l’affinité étroite qui liait le taylorisme industriel et la discipline technologisée de la guerre mondiale[[641]](#footnote-641). Beaucoup de métaphores ont fait le pont entre le militaire et l’industriel (ne serait-ce que la notion marxiste des chômeurs comme armée de réserve), mais peu de penseurs (sauf peut-être Pierre Legendre) ont délibérément et nettement observé l’homologie parfaite entre les organisations de la croissance économique et celles de la destruction systématique.

Il est aussi curieux, que, contre l’évidence la plus massive, et peut-être au nom d’une pudeur morale mal placée, on n’ait pas systématiquement observé le lien plus large unissant les formes de l’esclavage moderne depuis le XVIe siècle dans le monde créole et américain, la montée de l’économie pénitentiaire depuis les bagnes français jusqu’aux goulags, la mise au travail de la gigantesque armée mondiale de salariés entre le XVIIIe et le XXIe siècle, et la fabrication des bataillons populaires capables de se faire émietter par l’artillerie moderne… pour le prestige patriotique ![[642]](#footnote-642)

Les gouvernements des ex-puissances esclavagistes se sont excusés auprès des descendants des esclaves, mais on se demande pourquoi ils ne l’ont pas fait auprès des millions de paysans transformés indifféremment en « libres » prolétaires urbains ou en soldats « volontaires ».

De même, ceux qui se font aujourd’hui les chantres du post-industriel et du flexible, ceux-là même qui abusent de la métaphore de la « guerre économique » mettent rarement l’accent sur le fait que la production massive d’objets-signes de plus en plus insignifiants est l’envers immédiat de la destruction corrélative de la nature à laquelle procède, comme dans une stratégie de terre brûlée, et bientôt d’agriculture vouée à produire de l’huile à moteurs, un Sociétal qui ne veut pas[[643]](#footnote-643) nous voir regarder en arrière, et nous pousse à nous engouffrer sans retour dans la machine à broyer le vivant. Une machine propre et « bio », bien entendu, mais qui nous permet de continuer plus que jamais à nous comparer entre nous.

Autrement dit : l’économie soi-disant instituée pour « créer du bonheur » appartient corps et âme à un ensemble organique de dispositifs sociétaux, constructifs ou destructifs, créateurs ou ravageurs, dont le but premier –et final- est de verrouiller toutes les possibilités de « fuite » des individus hors du Sociétal.

Le fait que la technobureaucratie soit l’«âme » (damnée) et le masque du Sociétal contemporain ; le fait qu’elle soit le principe actif de la dérive généralisée du Sociétal en direction de la polarité unissant droit et technologie (Sociétal + Règle) ne fait que corroborer cette tendance, voire l’affirme à l’extrême.

Il y a toujours eu affinité particulière entre le Sociétal comme lieu le plus distant du Familier, comme alliance non spontanée et réfléchie plutôt que vécue spontanément, et le mécanique ou le calcul rationnel qui permet de substituer son lien précis à l’affect défaillant. Il est donc normal qu’avec une complexité croissante du Sociétal, cet aspect de rationalité se soit accru aussi. La bureaucratie a depuis longtemps été le milieu de la construction de schèmes rationnels incarnés dans des procédures applicables à tous, et qui se substituent aux relations affectives incontrôlables et éphémères.

Comme cœur du pouvoir gardien du Sociétal à l’âge du « déferlement des techniques »[[644]](#footnote-644), la technobureaucratie a lié son existence même à l’économie comme langage et pratique. Celle-ci consiste, nous l’avons vu, dans une insistance sur la régulation rationnelle des flux de rétribution d’activités au service du Sociétal, et comme toute mécanicité, la Technochrématistique peut devenir erratique si elle n’a plus de donneur d’ordres au sommet du système de commandes.

Or, si l’on a précisément inventé la notion de « gouvernance » pour imaginer un rouage plus automatique entre l’actionnaire et la méthode de management, c’est en oubliant que le véritable « donneur d’ordres » n’est jamais un *absentee holder*, mais une classe dirigeante et gouvernante. Une classe témoin et arbitre de la valeur de nos existences dans le grand Tout.

Inflation, déflation ou baisse de croissance, accroissement des inégalités, chômage, etc. Sont-ce là vraiment des signes de faiblesse des classes dirigeantes ? Nous devons peut-être considérer ces phénomènes – dans certaines marges - non pas comme des maladies ou des intempéries, mais plutôt comme des effets prévisibles de la mécanique régulatoire, lorsqu’elle est laissée –plus ou moins encadrée – à ce que les idéologues de la technobureaucratie appellent la logique des marchés.

Ils n’ont pas tort : les marchés sont bien des machines qui tendent à certains types de comportements lorsqu’on les « laisse » fonctionner. Ce qui ne veut pas dire qu’il s’agisse d’anarchie : bien au contraire, nombre de formidables effets sociétaux du fonctionnement des marchés peuvent être – et sont la plupart du temps - programmables, du moins depuis que le Sociétal a appris (en s’aidant des conseils d’une myriade de prix Nobel) à maîtriser chaque segment de la machinerie économique, et notamment ses commandes financières mondialisées[[645]](#footnote-645).

On pourrait résumer la chose ainsi : lorsque la technobureaucratie veut obtenir des effets de « lissage par le bas » du profil des rétributions, elle lâche les commandes des marchés pendant quelque temps. Cela lui permet en même temps, tout aussi automatiquement (comme le prouve amplement le travail remarquable de Thomas Piketty), d’effiler la pointe des revenus les plus élevés, et donc de « rehiérarchiser » l’ensemble de la société, de retendre l’énergie de la quête du prestige.

Le marché n’est donc rien d’autre – dans sa mécanicité même - que l’outil le plus performant, et finalement le plus docile, du modelage de la société par les instances dirigeantes et témoins du Sociétal.

Von Hayek l’avait bien dit : si nous voulons planifier le mouvement du Sociétal, il faut commencer par plonger les planificateurs eux-mêmes dans le flux qu’ils sont censés gérer ![[646]](#footnote-646) Bien entendu, il faut reprendre les rênes de temps en temps, sous peine de faire face à un  crash magistral de tout le système, le marché tendant spontanément à sa propre destruction, comme l’a explicitement démontré le grand financier Georges Soros.

Il nous faut à ce point dégager encore du chemin une difficulté : comment, si chaque sujet ne rêve que de se fondre dans le Sociétal comme « boule » fusionnelle (Lacan parlait d’hommelette), est-il possible de jouer sur les compétitions, les jalousies, les ressentiments, et cela sur une échelle gigantesque, celle où se déclenchent – si le technobureaucrate gère maladroitement - les mouvements sociaux les plus amples et les plus violents ?

Saint Augustin observant le frère de l’enfant à la mamelle et en verdissant de jalousie (invidia) suffit à nous répondre dans la description, mais pas dans la théorie : pourquoi, en effet, veux-je avoir ce que possède l’autre, si ce qui compte vraiment pour nous deux, c’est d’être ensemble dans la reconnaissance diffuse du grand Tout ?

Il n’y a pas contradiction entre les deux, et c’est pourquoi les deux tendances doivent être expliquées ensemble, et pas seulement, à la façon pragmatique et aculturelle de Norbert Elias, qui déduit le monopole des seules conséquences de la quête de domination.

L’Imago sociétale fonctionne en effet obligatoirement « comme si » chacun de ses sujets était le seul en vis-à-vis de sa propre Unicité (la figure rayonnante du Christ qui aime chacun d’entre nous comme s’il était unique, et comme s’il devait profiter de la gloire du Tous en Un). C’est pourquoi *voir l’autre explicitement en position d’être rétribué* annule ma propre reconnaissance : avoir moins, avoir plus tard que lui, c’est n’avoir *rien du tout,* puisque l’autre, cet autre moi-même est alors reconnu comme « seul » rétributaire. Inversement, si j’obtiens la rétribution, c’est que l’autre ne l’a pas. Il est « damné », et cette exclusion même me garantit dans la jouissance la plus entière (ou presque entière) d’une assurance d’être.

En réalité, rapidement, l’exclusion du vaincu affecte le vainqueur : une société qui comble les uns en excluant les autres n’est plus une totalité. Je me réveille alors de ma jouissance de « riche », en me rendant compte que l’entité qui me comble n’est plus vraiment comblante, puisque la Totalité qui lui fournit sa puissance de comblement n’existe plus, du fait des inégalités qu’elle a générées en son sein, et du monde de hors-humains qu’elle a créé à sa propre base. Je me réveille à la fois riche et retranché du pouvoir total, renvoyé à un simple groupe de particuliers en compétition égoïste avec d’autres.

On peut certainement essayer d’exterminer l’Autre qui me sépare de la totalité : ainsi de la chasse policière aux miséreux au Brésil, qui prend de plus en plus allure –sous prétexte de tirer le trafiquant –de guerre de la nation riche contre les peuplades pauvres. Mais cette solution extrême n’est pas seulement moralement dangereuse, exposant au bout du compte à la réprobation internationale. Elle est aussi absurde, car aussitôt la possibilité assurée d’ignorer totalement l’altérité ainsi « externalisée », on retrouve à l’intérieur de la communauté fermée de nouvelles traces de disparité.

Il n’y a dès lors plus qu’une seule possibilité pour que l’autre et moi-même se retrouvent dans la reconnaissance commune : être réduits chacun -l’autre et moi- à sa plus simple expression de pur sujet. C’est seulement par le dénuement complet de tous que nous nous retrouvons parfaitement unis dans la jouissance du Tout sociétal. C’est ce qu’on appelle « l’égalité ».

Parler de dénuement des Riches peut choquer en pleine société de consommation où chacun d’entre eux (ou presque…) jongle entre nouveau 4x4 et deuxième piscine dans sa troisième résidence secondaire, et où même le plus pauvre croule au moins… sous les emballages du supermarché, ce constat peut prêter à sourire. Pourtant, il suffit d’évoquer cette « richesse » et cette « gabegie » pour en entrevoir immédiatement l’aspect illusoire, voire la nature polluante et destructrice, à terme, de toute valeur, mais surtout le caractère massificateur et rassembleur de la distribution de signes, dans l’appauvrissement collectif nommé « économie d’échelle ». Le plus flagrant est, de ce point de vue l’extraordinaire ressemblance des machines à traiter la consommation de masse : territoires Club-Med (ou autres « resorts » géants du tourisme grégaire des « packages »), nouveaux paquebots de croisière, villages privatisés, parcs de loisirs, hypermarchés, festivals, plateaux de téléréalité, mais aussi cantines de groupes industriels, voire hôpitaux privés, etc., précisément tous gérés sur le principe de la satisfaction symbolique maximale acquise pour la prestation minimalisée par le nombre.

Mais comment ne pas voir que si cette évocation (l’opulence princière pour « tous ») se retourne rapidement dans le fantasme en son contraire (rien ou pratiquement, pour personne), c’est qu’elle suit la pente d’un désir ? Ce que nous ne parvenons pas à articuler, c’est que nous croyons vouloir la prospérité, alors que nous désirons en fait précisément son effondrement… pour tous. Bien entendu, ce « royaume des cieux » où le dénuement de tous produirait leur félicité collective n’est pas possible ni supportable. Par ailleurs, s’il se réalisait, il produirait une immobilisation de chacun… dans l’extase, ce qui ferait immédiatement imploser les mécanismes du pouvoir sociétal sur chacun. Ce pouvoir est donc contraint de jouer sur une certaine hiérarchisation relative, sur une certaine « notation » des mérites et de leur valeur, sans pour autant oublier que toute hiérarchisation produit du ressentiment[[647]](#footnote-647).

Au fil des siècles de construction d’une société-monde, il s’avère que le marché – bien encadré, plus ou moins ouvert selon les conjonctures - est devenu un instrument remarquable de conduite du rapport hiérarchie/égalité. C’est ce que suggère Michael Walzer, lorsqu’il propose de considérer la théorie du marché comme un choix sociétal pour la paix plutôt que pour la guerre[[648]](#footnote-648).

Il faut néanmoins accepter l’idée (découverte opportunément par les déshérités de l’empire romain tardif,) que tendanciellement, sur le long terme, la technobureaucratie doit (bien avant que l’informatique n’en donne de vrais moyens) favoriser l’égalité dans la pauvreté, qui seule – comme l’avait bien compris en France Nicolas Sarkozy - nous rapproche du « royaume des cieux ». En cela, le marché l’aide aussi, car, en le laissant filer toujours un peu plus loin, il se produit spontanément de la destruction de valeurs-signes excédentaires, puis de l’usure accélérée des signes de la différence.

Au bout du compte, même les Pauvres – aujourd’hui rendus gras par la mauvaise alimentation engloutie dans les buffets des usines à consommer - finiront par redevenir maigres par le surendettement et l’austérité budgétaire (préférée à la « relance »). Quant aux Riches, ruinés par le boursicotage (qui n’est que la bouche centrale d’anéantissement de la valeur-signe, en commençant par enlever aux Pauvres ce qu’ils n’ont déjà plus[[649]](#footnote-649)), ils le deviendront aussi, mais plus seulement par choix d’un corps élégant.

Ainsi la ruine semble-t-elle résider à l’horizon de tout emportement général pour la prospérité, non seulement comme contrecoup inévitable de pratiques ravageuses, mais comme *but même du Sociétal* confondu avec la technochrématistique. Et quand cette ruine est difficile à provoquer universellement (ne serait-ce que parce que des fractions importantes de « l’économie réelle » ne sont pas encore absorbées), ce qui est proposé à tous égalitairement (ou presque) est « la prison des peuples », régime autoritaire veillant à ce que chaque individu (même riche) ne se révolte pas abusivement, et ne passe pas entre les mailles d’une autorité rétributive totale.

Sur ce point, faisons confiance aux Puritains américains, obsédés d’eschatologie, joueurs invétérés et libres entrepreneurs : disposant du système militaro-scientifique le plus perfectionné du monde, ils préféreront appuyer sur le bouton ou la gâchette que vivre indéfiniment sous la férule d’une STASI yankifiée. Comme le prévoyait déjà Stanley Kubrick, l’auteur visionnaire du Docteur Folamour, et comme Hollywood ne cesse de nous le servir chaque année dans un pénultième film de catastrophe planétaire, les actuels maîtres du monde, endettés, réendettés et surendettés jusqu’au cou, préfèreront probablement le suicide collectif à la prison des peuples. D’ailleurs, le suicide collectif n’est-il pas la réussite, la satisfaction parfaite du désir d’être soi-même ensemble, de devenir du pur symbole, du pur être à la fois singulier et total ? *Soi-même* par l’implication d’un pur sujet dans l’acte économique final (la faillite), *Ensemble* par le fait que tous endettés, *endettés par le Tous*, nous offrirons notre mort en remboursement ultime.

C’est, pour le coup, ce qu’on pourra appeler à juste titre une « fin de l’Histoire » en tout cas de *la leur*, et par conséquent de la nôtre comme « caniches »… pour autant que ces animaux de salon à la queue tronquée et taillée en forme de toupet symbolisent la servilité au service du caprice des Puissants.

## 8. Une démonstration de l’effet de fascination technochrématistique : la productivité comme projet suicidaire

Que le langage de l’économie porte un projet suicidaire collectif, je voudrais, pour terminer cette partie, tenter d’en convaincre le lecteur encore réticent par une expérience de pensée[[650]](#footnote-650). Pour ce faire, il lui suffira d’admettre que ce langage est adéquat *à n’importe quelle société dédiée à la croissance*.

**Apologue des mille personnes,**

**ou : comment passer de la guerre de tous contre tous à la société pluraliste.**

Soit une société supposée stable, et qui comprend mille personnes. Comme la Tikopia mythique[[651]](#footnote-651), elle entend en rester à ce nombre, ce qui nous permet opportunément de raisonner sur un état simple, petit ou demeurant dans le même ordre de grandeur quant à la démographie. Ce raisonnement n'aura pas pour but d'imaginer une utopie, mais de montrer que des effets adverses, voire catastrophiques, n'ont nul besoin, pour être expliqués, d'avoir pour *conditions* des grands nombres et des richesses réelles, ou encore une grande complexité sociale et de profonds antagonismes de classes. Il suffit, par exemple, d'augmenter la productivité du travail, et de faire travailler davantage les « improductifs », c'est-à-dire ceux qui ne subviennent pas à la subsistance de soi et d'autrui, pour obtenir inéluctablement un état de guerre de tous contre tous, c'est-à-dire, d'enfer absolu.

Dans un deuxième temps, nous envisagerons des solutions pour éviter dans l'avenir d'être entraînés vers cet état, ceci en faisant encore varier le plus petit nombre possible d'éléments, suivant ainsi le précepte favori attribué à Guillaume d'Occam, bien qu'il remonte à Empédocle[[652]](#footnote-652).

Soit donc, dans cette société tikopienne imaginaire, une force de travail de 500 personnes, nécessaire et suffisante pour couvrir les besoins essentiels de ces mille. Les cinq cent autres sont les enfants, les vieillards, les malades, les femmes occupées à l'élevage de leur enfants. Dans cette société (vraiment très peu productive !), une personne subvient au besoin de deux, à égalité : elle-même et une autre. Par exemple, un enfant dans une famille où les deux adultes travaillent et ont deux enfants. Ou encore, un vieillard et un handicapé dans une famille de deux adultes travailleurs sans enfants.

Soit maintenant une innovation technologique importante qui, en augmentant considérablement la productivité du travail, réduit à 250 la force de travail nécessaire et suffisante[[653]](#footnote-653). Dans ce cas, une personne subvient aux besoins de quatre personnes : elle peut prendre en charge, outre elle-même et un enfant, ses deux parents âgés. Mais l'innovation ne s'arrête pas là : la force de travail nécessaire et suffisante est réduite bientôt à 100 : une personne prend désormais en charge non seulement elle-même, un enfant, voire deux, deux parents âgés, mais six ou sept autres personnes.

Dès lors, il devient très probable qu'une partie au moins de ces six ou sept personnes ne seront pas des "incapables" irréductibles, mais des adultes en bonne santé et désireux de travailler. Pour autant, nous ne sommes pas en présence du "chômeur", tant que ces personnes, exclues de l'utilité de base, revendiquent et obtiennent une activité rémunérée.

Nous les appellerons les " actifs improductifs" (a.i.). Notons que toute l'ancienne discussion interne aux partis communistes ou marxistes sur la validité des domaines appelés à être dénommé "productifs" ou "improductifs" n'a aucun intérêt ici : on nommera actifs productifs (a.p.) ceux qui, dans une société donnée, sont *considérés* comme capables de faire vivre normalement et dignement eux-mêmes et les personnes qui sont à leur charge directement ou indirectement. Quels que soient les critères (étroits ou larges) retenus pour la réalisation de cette "base de vie", il existera toujours, en cas d'augmentation significative de la productivité, l'apparition d'une catégorie prétendant agir sans que cette action puisse être reconnue comme productive, ou sans que cette capacité soit incontestable étant donné les valeurs présumées stables de cette société[[654]](#footnote-654).

Tout argument concernant les "vrais" ou les "faux" besoins est donc ici irrecevable, ou plus précisément, il fait partie du problème car toute discussion portant sur la « réalité » du besoin témoigne en soi du fait qu'une partie au moins des productions deviennent contestables (même au cas où le marché les absorbe sans difficulté)[[655]](#footnote-655) au nom de l'utilité possible d'autres .

Une société de mille personne dont seulement cent subviennent aux besoins de tous, est donc probablement une société en cours de déséquilibre, car le besoin d'action reconnue par autrui est une nécessité humaine[[656]](#footnote-656) aussi irréductible que ceux de se nourrir, d'avoir des vêtements et un toit,et de disposer d'objets et d'instruments qui facilitent la vie sans exagération. Plus généralement, l'être vivant « doit » dépenser de l'énergie pour rester vivant, notamment sous forme de mouvement. Toute immobilisation est, de ce point de vue, une dysfonction.

Dans notre société tikopienne, le déséquilibre -et le danger qui en résulte- se présentent sous deux modalités :

-Celle concernant la perception de leur rôle social par les travailleurs ou actifs « producteurs » (a.p.) ; celle concernant la revendication d'activité par les membres d'une force de travail excédentaire (a.i., actifs-improductifs).

D'une part, les cent personnes qui assurent toujours la satisfaction de la totalité des besoins premiers (quelle que soit leur définition, même extensive) ont conscience que leur revenu réel (de cent) est devenu cinq fois plus faible relativement à la masse de revenus qui va aux "non productifs". Même, toutes choses égales par ailleurs, s'ils ont le même pouvoir d'achat, et même s'ils doivent leur productivité accrue aux machines qui travaillent pour eux, ils ne peuvent que se sentir "diminués" dans la reconnaissance matérielle proportionnelle qui leur est accordée. Dans ce cas, ils peuvent soit exiger davantage de reconnaissance symbolique, comme soutiens et protecteurs d'une majorité désormais non active, soit demander des rémunérations plus élevées. Soit encore les deux à la fois.

Or, les deux solutions à leur mécontentement légitime sont structurellement défaillantes : pour la première, nous verrons plus loin que le fait d'étendre la reconnaissance de la valeur de l'activité à tous les membres actifs d'une société, même si leur travail ne correspond pas à l'utilité nécessaire et suffisante, dévalue d'emblée le travail spécifique des "producteurs" de biens essentiels. Plus on valorise l'activité rémunérée en général, et moins on maintient une perception du rôle spécifique de ceux qui "permettent de vivre" (on le voit bien, par exemple, à l'irritation grandissante de l'opinion vis-à-vis des agriculteurs, en contraste avec l'affection autrefois portée aux « paysans »).

Pour la seconde solution, retenir des revenus plus élevés revient à refuser d'entretenir une partie de la société prise en charge, soit en la laissant mourir de faim, soit en l'appauvrissant : par exemple, si une rémunération de 100 permet à cent travailleurs d'accorder la même rémunération individuelle à 900 "non actifs", une rémunération de 120, obligera 20 de ces non actifs... à mourir, (s'ils ne trouvent pas des ressources extérieures au travail social) ou en obligera seulement 10 à se supprimer, tandis que 10 vivraient avec un revenu de moitié inférieur aux autres.

Bien qu'un tel comportement "accapareur" soit paradoxal à terme (parce que, réduisant par exemple de 1000 à 980 la population de consommateurs, il réduit d'autant la demande exercée sur les cent producteurs, dont certains devront à leur tour quitter leur activité), il a lieu simplement parce qu'il est difficile à chaque participant de ne pas subir la fascination par la relativité de la richesse, et de sa relation au travail. N'entendons-nous pas encore fréquemment (dans nos sociétés très nombreuses) qu'il est injuste que le fruit de mon travail soit accaparé par l'Etat ? (ce raisonnement est la cause principale de la faillite de l'Etat californien, par exemple).

Notons ici qu'objecter que l'Etat rend des services collectifs, des biens sociaux qui profitent aussi aux a.p.., ne suffit pas et devient même un argument fallacieux pour autant qu'il cache que c'est la plus grande partie des revenus ne retournant pas au travail qui sert effectivement à faire vivre autrui, et non pas « l'activité collective » dont l'Etat se targue d'avoir le monopole. En ce sens, le travailleur dont le salaire reste bloqué par ponction fiscale (pour subventionner l'action « collective ») a raison de se plaindre. Mais, une fois enfermé dans la certitude que son travail "doit" lui rapporter non pas une somme socialement juste, mais une somme supplémentaire à celle que touche le non-actif, il n'est plus en état de percevoir *qu'en réalité, sa rémunération n'a jamais été basée sur cela, mais sur sa capacité à faire vivre toute la société, ou à y contribuer.* Il finit par croire avec Karl Marx, - ce qui constitue le « fétichisme du travail »- que le revenu de celui-ci contribue seulement à « reconstituer sa force », alors qu'il s'agit de tout temps *d'entretenir toute la société.*

-La deuxième source de déséquilibre de cette société tikopienne -atteinte du virus de la productivité toujours accrue- découle du fait que le marché ne distingue pas entre les activités productives essentielles et les autres, sauf dans certains moments de pénurie. Or, comme les actifs-improductifs (a.i.) adultes sont de plus en plus nombreux à mesure que la productivité du travail augmente, ils deviennent de plus en plus capables de *faire valoir* leur volonté d'être reconnus comme actifs rémunérés. Ainsi sont-ils davantage capables de séduire la masse des mille habitants pour les inciter à consommer beaucoup plus, et à se porter acquéreurs de marchandises produites par eux (et non plus seulement par les "producteurs d'essentiel"). Cette augmentation de la masse de marchandises et de la masse monétaire qui lui correspond est rendue possible dans certaines limites par 1) la capacité de séduction des mille par les deux ou trois cent "actifs-improductifs " (a.i.).

2) par la capacité technique et financière qui donne aux consommateurs et aux producteurs les moyens d'exporter dans le monde de la "non-utilité" les revenus et les processus productifs en vigueur.

Ainsi, par exemple, pour que deux cents "improductifs-actifs" touchent la valeur de cent (comme s'ils étaient productifs, et non pas à partir d'un revenu d'assistance), il est nécessaire que la valeur globale produite soit non plus de mille, mais de trois mille ! En effet, si leur productivité est la même que celle des "vrais productifs" (les a.p.), -et il faut qu'elle le soit pour produire une apparence d'homogénéité entre les différents secteurs de l'activité rémunérée- deux cent "a.i." doivent produire une somme de deux mille, ce qui revient à tripler le revenu global de la société, jusque là limitée à 1000. Désormais, les deux-tiers de "l'économie" résultent d'une activité non nécessaire, du fait de gens, qui, devenus plus nombreux que les producteurs "de base", peuvent imposer leurs vues d’autant plus facilement, et cela, notons-le, *même si aucune distance de classe n'apparaît entre « propriétaires des moyens de production  et d'échange » et travailleurs.*

De ce point de vue d'ailleurs, apparaît un ferment de désolidarisation : les a.i. vont-ils toucher deux fois plus par unité de valeur que les actifs- producteurs (les a.p.) ? En effet, ils peuvent tenter d'exiger, du fait de leur force politique plus grande, de toucher d'une part leur revenu d'assistance maintenu (200) et d'autre part celui de leur production non nécessaire mais néanmoins commercialisée (200). On peut supposer que cette injustice en leur faveur sera finalement réparée *mais qu'il y faudra du temps,* et qu'ils y perdront en plus la réputation d'être de bons citoyens, en y gagnant celle d'être des accapareurs sans scrupules. Admettons néanmoins qu'ils finissent par ne gagner que 200 en tout, où passent les 200 précédemment destinés à l'assistance, en provenance des a.p. ? Dans la logique de simple redistribution communiste qui règne jusqu'ici dans notre Tikopia, on admettra qu'elle est redéployée sur toute la société : 100 a.p. : +20 : 120; 200 a.i. : +40 : 140; 700 i.i. :+140 : 840. Le revenu nouveau issu de la répartition est bien de 1200. Le revenu global de toute la société, après répartition de l'assistance précédemment due aux a.i. devient donc… 3200.

Ce n'est pas fini : il est clair que la mise en activité des a.i. crée un appel à la production réelle supplémentaire, pour aider à fabriquer la partie matérielle des biens inutiles. Par exemple, imaginons que pour créer 200 unités de biens inutiles, il faut une part supplémentaire de 100 unités de biens utiles. Comme Tikopia est communiste depuis toujours, les a.p. fournissent simplement ces biens gratuitement aux a.i. qui ne les intègrent pas à leur revenu ni à la valeur des biens inutiles produits (puisqu'ils ne les ont pas payé aux a.p.) Cependant, les a.p. ont travaillé un dixième de temps social supplémentaire (100 étant égale au dixième de la production sociale utile globale, et toutes choses égales par ailleurs), et la société leur doit ce supplément, mais celui-ci impliquera à son tour un nouveau tour de répartition des "restes" pour maintenir le principe d'égalité des revenus individuels. Bref, *la société semble gagner dans son ensemble à la production inutile,* puisqu'elle engendre à son tour produits utiles et nouveaux revenus qui en sont issus.

Nous obtenons donc un résultat étrange : toute société démographiquement stable qui, comme cette Tikopia imaginaire, diviserait par 5 le nombre de ses producteurs réels (par rapport à des besoins constants), finirait par être obligée de plus que tripler son revenu et sa consommation pour maintenir ce qu'on appelle aujourd'hui le "plein emploi" !

Si nous étudions maintenant la sphère des activités "improductives-actives" (a.i.) nous allons nous rendre compte qu'elle comporte deux tendances intrinsèques :

-A. Elles tendent à se dilater (et à dilater la masse monétaire qui leur correspond automatiquement) et cela toujours plus que proportionnellement que celles des a.p. bien que ceux-ci soient invités à produire davantage pour soutenir « l'activité non utile ». Ainsi, un apport de travail utile supplémentaire de 3% (ou de 30 pour mille) permet au travail « socialement inutile » de passer de 200 à 600 unités.

Cette dilatation a pour moteur essentiel la *capacité de séduction* de l’a.i. sur toute la société : nous sommes dans une logique walrasienne de l'infinité des désirs, ceux-ci étant néanmoins hiérarchisés en fonction de la base utile. L'une de limites est la capacité de travail des a.p. et des a.i.., mais si nous introduisons régulièrement des gains de productivité, nous reculons cette limite.

Une autre limite est l'environnement naturel où l'activité puise ses ressources, et qui sera vite dégradé, épuisé et détruit sur cette petite île[[657]](#footnote-657). Cette seconde limite peut être aussi repoussée dans une certaine mesure par un détour d'une part des gains de productivité sous forme de diminution de l'intensité énergétique, de la limitation des pollutions et du recyclage. Bien que ces palliatifs ne permettent pas une "durabilité" éternelle du développement, nous pouvons néanmoins considérer temporairement, que si Tikopia se maintient à mille habitants, la dilatation de sa consommation peut se produire sur une durée assez longue.

-B. Le problème principal de la sphère de l’a.i. tendant à devenir en nombre le secteur principal de la société et à "phagociter" le secteur proprement productif, c'est "la guerre de tous contre tous" qu'il va étendre à toute la société : tant du côté des autres « improductifs » en concurrence acharnée pour faire valoir improbablement leur propre valeur sociale, que de celui des producteurs, dont la valeur « incontestable » les gêne. Alexandre Zinoviev avait compris, dans *Les hauteurs béantes*, que ce problème n'est pas spécialement celui du capitalisme, mais de toute société, même parfaitement égalitaire (comme la Tikopia que nous réinventons pour l'occasion). En effet, d'une part, l'augmentation des revenus de la société dépendant de celle des a.i., ceux-ci doivent faire assaut de séduction pour convaincre cette société de reconnaître la valeur des prestations qu'ils proposent, alors même que celles-ci sont moyennement, peu ou pas utiles. Si elle est trop individualisée, cette lutte de prestance se déchaîne en rendant la vie impossible à chacun, écrasé entre publicités et contre-publicités, « coups tordus » et franches agressions, mais si elle tend à s'organiser hiérarchiquement, militairement et par sous-secteurs, selon leur accès direct ou indirect au marché, elle produit un enfer bien ordonné... à peine plus supportable.

D'autre part, *même en l'absence de classes possédantes et/ou dirigeantes* (absence qui reste fondamentale dans cet apologue), il suffit que la catégorie majoritaire des a.i. ait besoin d'une stratégie autoritaire pour forcer la société à accepter leur valeur propre d'activité, pour pouvoir l'imposer du même coup aux producteurs, en déclassant leur apport essentiel, et en généralisant sa « sous- reconnaissance ». Ainsi l'idéologie régnante se déploie selon deux volets : elle devient d'un part celle du « marché » qui justifie n'importe quelle activité du moment qu'elle « se vend », et d'autre part celle de « l'utilité publique » qui entend s'imposer comme valeur de solidarité suprême, en cas d'échec ou de limite du marché.

Comme ces deux volets ont en commun de promouvoir l''ensemble de l'activité éloignée de « l'utilité » de base, ils donnent lieu à un style général selon lequel l'accent est mis sur la discipline collective, la « société » comme enrôlement privé ou public. Le modèle général de cet autoritarisme devient celui de la « gestion » qui organise l'égalisation des prétentions individuelles à la valeur, et ordonne la nécessaire hiérarchisation et classement au sein d'ensembles plus vastes.

La tendance à égaliser et à hiérarchiser (l'un n'allant pas sans l'autre) n'est en effet aucunement spontanée, surtout dans une petite société à la population stable et qui a rôdé ses institutions depuis des centaines d'années. Cette tendance doit être imposée de force et dans le mensonge. L'objectif consensuel et constant de la prétendue « gestion des risques », sa « boussole », est en effet d'écarter constamment le risque pour la majorité… d'être reconnue comme improductive et inutile !

L'autorité de cette soit-disant rationalité est entièrement due à la revendication de chaque a.i. à être reconnu pour son oeuvre, et à la limitation des possibilités de valoriser ces travaux en même temps pour l'ensemble du public possible. Ainsi "l'université" tikopienne ressemble-t-elle à la nôtre : c'est une usine à savoirs taylorisés non en vue d'augmenter encore la productivité (ce qui finirait par être périlleux pour la masse même des a.i.) mais en vue d'égaliser les valeurs produites (les "spécialités", les « terrains », les « disciplines », etc.) et d'en ordonner la présentation à la société supposée les consommer, *via* la médiation des étudiants ou des publics cultivés.

La technicisation de la gestion, qui, dans le secteur productif, est utilisée pour augmenter la productivité et pour diminuer la force de travail employée, se trouve ici orientée pour organiser préférentiellement la circulation la plus rapide et la plus efficace des oeuvres des a.i. ainsi que leur mise sur le marché. Leur contrepartie n'est donc pas l'élimination des actifs, *qu'elle est au contraire chargée d'entretenir,* mais l'élimination progressive du désir d'agir, lié à l'illusion de pouvoir séduire plus que le semblable. La guerre de tous contre tous est certes apaisée, mais au prix de dissoudre toute envie d'agir de soi-même, cette envie étant remplacée par celle de "participer" à une activité totale et collective, qui gomme complètement la vérité cachée : la différence entre producteurs et improductifs.

Or comme l'activité totale et collective concerne essentiellement la gestion, seul l'acte de gérer finit par représenter l'action de valeur. C'est le fétichisme de la gestion qui remplace à la fois le fétichisme de la marchandise et celui du travail. La finalité de cette perspective est l'insignifiance, y compris de la gestion elle-même qui est vouée à ne trouver son sens qu'en elle-même, en cachant soigneusement son objectif réel. Les valeurs propres de la gestion : mesure, comptabilité, notation, diffusion, etc... sont si abstraites qu'elles finissent par se détacher de tout contenu (dans la poursuite de l'idéal calviniste décrit par Max Weber) et de préconiser l'accumulation pour elle-même. Nous entrons alors dans une phase sénile de la société tikopienne, puisque la logique gestionnaire (technobureaucratique) envahit tout le tissu social, y compris la production, et annihile à terme toute innovation , sans parler de l'interdit qu'elle fait peser sur toutes les tentatives de créer des domaines où la société échapperait à la domination contrôleuse des a.i. sur la totalité du corps social (dictature du parasitariat).

Existe-t-il une alternative à la technogestion et à la *dictature du parasitariat* qu'elle entretient ?

N'oublions pas que, jusque-là, la seule forme d'organisation qui lui soit opposable est l'insupportable et horrible guerre de tous contre tous, laquelle n'est en aucune façon un état stable, mais tend de lui-même, par successions de ralliements et de concentrations, à retourner à la technogestion.

La question devient donc plutôt : *peut-on échapper au cercle vicieux entre guerre de tous contre tous et technogestion ?[[658]](#footnote-658)*

Il existe en fait plusieurs solutions, qui ne sont pas nécessairement toutes exclusives les unes les des autres.

Une solution consiste à découper et à découpler les différentes dimensions constituant nécessairement le « monde de l’actif-improductif » Si l'on tente de trouver les critères les plus simples et les plus universels d'un tel découpage, on peut, par exemple, mettre à jour les dimensions suivantes :

-La dimension de la "volonté d'agir". Dans cette dimension, on peut opposer ceux qui se contentent d'une pure passivité assistée, et ceux qui revendiquent le droit à agir avec une extrême énergie : dans le premier cas, la technogestion est inutile, car il n'y a pas de guerre de tous contre tous, tandis que dans le second, la technogestion trouve son emploi plénier. Entre ces deux extrêmes, on peut supposer que la technogestion entre en concurrence avec d'autres modes de régulation du conflit, du fait que la guerre n'est pas très virulente, et laisse place à des lieux et moments de paix relative, sans pour autant faire disparaître l'action. Dans cette dimension du désir d'agir, les modes alternatifs à la technogestion ne valent ainsi qu'en situation relativement pacifique. On peut d'ailleurs les en déduire : par exemple, de petits collectifs peuvent se fonder sans ambitions démesurées ni compétition exacerbée entre leurs membres, soudés par une "philia". L'extension corporative de ces groupes peut survivre tant que la concurrence extérieure n'est pas trop vive. Elle consiste à former de plus grandes familles à partir de petites, en conservant la force d'une métaphore familiale, conviviale, « philergique »[[659]](#footnote-659) et familière. Ce qui différencie la « philergie » des autres régimes de travail, c'est que, comme dans l'idéal du « Small is beautiful » développé par E.F. Schumacher, il n'existe pas de compétition entre les a.i. et les a.p., pour la simple raison que la coupure entre production et « assistance » n'existe pas ou est conservée à un très bas niveau.

Par exemple, même un vieillard contribue à la « production » par des menus travaux, non considérés dans les sociétés plus vastes, parce que non commercialisables. Ou bien encore, la femme qui élève son enfant est aussi celle qui pratique la cueillette en bavardant avec ses compagnes, tandis que les enfants ramassent le bois de chauffage. Ces exemples, multipliables à l'infini, indiquent que la communauté conviviale tend à rendre impossible l'attribution d'une valeur de production distincte des autres activités, sans pour autant créer de l'appel à l'acte inutile ». De même les temps sociaux consacrés à l'imaginaire et au symbolique ne peuvent être affectés à un domaine « non productif » par essence. Considérer que ces traits sont « primitifs » serait une erreur de jugement : il est simplement de la nature d'une communauté (par définition intérieure à une société plus vaste qui en forme le champ de rencontres contraintes) de dissoudre toute distinction entre a.i. et a.p. dans le concept de « philergie ». Celui-ci, observons-le, résoud la contradiction entre la prise en charge collective des besoins des non-actifs, et l'idée que le travail doit satisfaire d'abord ses propres besoins : la communauté devenant le véritable « sujet » du travail, elle est aussi en même temps très largement autonome, et sans poids sur la société globale. Il reste alors à organiser le champ politique des rapports entre communautés, non pas d'abord comme marché, mais comme initiative visant au bon voisinage, ou encore pour une coopération exceptionnelle ou partielle.

-Une deuxième dimension concerne l'atténuation possible de l'envie de consommer des produits du secteur "inutile" et donc une limitation. Là encore, on pourrait distinguer un type qui récuserait très largement les produits des a.i., qu'ils soient "presque utiles", ou complètement inutiles. Sur cette limite, point besoin de technogestion, puisque les consommateurs restent de fait dans le système "classique" des besoins. Et l'amplification éventuelle de la frange de consommateurs "hypervertueux" peut grandir, notamment en période de crise, diminuant d'autant la possibilité d'action pour la totalité des i.a. Cette solution n'apporte pas réellement la paix, car elle est très frustrante pour eux, puisqu'un même nombre a accès à un nombre beaucoup plus restreint d'opportunités d'actions solvables. Nous sommes dans le cas d'un grand nombre de « chômeurs », reconnus comme tels ou pas. La guerre sociale n'est plus celle de tous contre tous, mais plutôt des « employables » contre les « non employables ».

A l'autre extrémité du spectre, les consommateurs peuvent se porter en masse aux achats de biens le plus inutiles possibles, faisant "flamber" l'activité la plus susceptible de d'aggraver la guerre de tous contre tous et donc d'en appeler finalement au technogestionnaire.

Entre les deux, se situe un domaine hybride d'amplitude plus ou moins grande autour de la moyenne, et comprenant une proportion variable de produits plus utiles (mais toujours hors secteur des a.p.) et de produits plus inutiles.

Peut-on en figurer le dispositif ? Sans doute, comme il se fonde sur des évaluations subjectives, peut-il être tracé de façons très différentes. Mais certains critères simples, cohérents avec notre mythe, peuvent être avancés : on peut ainsi considérer qu'un produit très proche de l'utilité, et parfois même inclus en elle, concerne l'apprentissage de pratiques permettant la prise en charge de soi et d'autrui pour garantir la vie normale et digne. Si l'on parvient à extraire de l'énorme nébuleuse éducationnelle -essentiellement conçue aujourd'hui pour « gardienner » une partie de la force de travail jeune inutilisable- un sous-secteur consacré à cette activité nécessaire à la production sans y appartenir, nous tenons le maillon d'une chaîne logique qui pourrait, par exemple, placer les « transmetteurs de culture de production » au plus haut du podium des a.i.. , tandis que les « chercheurs et innovateurs » se tiendraient un peu au dessous (du fait du risque qu'ils représentent d'enclancher un processus dangereux de hausse des productivités), ensuite on trouverait les « diffuseurs, vulgarisateurs, publicistes et médiatisateurs » de la même culture. Enfin, seraient reconnus, mais à un rang plus modeste, les artistes, en tant qu'ils expriment les sentiments associés à la culture. Dans les niveaux inférieurs et souterrains, se rencontreraient les charlatans, manipulateurs, illusionnistes et autres imposteurs...

Il n'est pas interdit de penser qu'une société ainsi hiérarchisée serait… fort ennuyeuse. Mais on se doit de remarquer qu'elle serait très proche... de celle que nous connaissons réellement aujourd’hui à l'échelle mondiale, à quelques rééquilibrages près. Cette ressemblance est révélatrice : il est ainsi de fait que, malgré les propos lénifiants ou enthousiastes, chercheurs et artistes sont nettement aujourd'hui subordonnés à la « science de la gestion » qui n'est elle-même que le discours académique appliqué aux cultures de la production et de l'activité improductive.

Nous pourrions certes imaginer toutes sortes d'autres hiérarchisations des valeurs, comme par exemple, un système structuré autour de l'ordre et de la police. Toutefois, les fonctions en question ne peuvent être comparées à la production : leurs valeurs impliquent plutôt un état de désordre virtuel permanent suggérant qu'aucune solution ne peut être trouvée du côté d'un étayage des emplois moins productifs sur ceux qui sont considérés tels. Pour éviter la guerre de tous contre tous, il est clair que les impératifs comme ceux de la « transmission des connaissances entre générations » peuvent avoir, dans tous les cas, une prééminence pour ainsi dire naturelle, suivis par ceux de la propagande (diffusion, etc.). Pour résumer : la solution qui consiste à ordonner les a.i. en fonction de valeurs partagées dans la société, ne peut conduire (en dehors de l'hypothèse de la tyrannie policière) qu'à une société de pédagogisme académique et médiatique, dont l'ennui mortel et l'infantilisme ne peuvent que nous interroger.

Sommes-nous donc condamnés, même dans la radieuse petite île de Tikopia, à osciller entre guerre civile générale, tyrannie, gestion et infantilisation pédagogique ? La seule possibilité logique accordée à nôtre petit modèle suppose d'enrayer radicalement à la racine la « contagion productivitaire ». Mais comment faire, sans pour autant fossiliser Tikopia dans une éternité toujours semblable, d'où tout changement serait éliminé ?

Je crois qu'on n'échappe pas, alors, à cette « pluralitas » que craignait Occam. Encore peut-on l'envisager avec parcimonie et prudence. Il s'agirait en effet en premier lieu de diviser la production entre un secteur « normal », consacré à une vie quotidienne dont on n'envisage pas réellement la modification (autour des impératifs du familier et du naturel, par exemple), et un secteur dédié entièrement à l'innovation. Ce second secteur ne serait pas porté par le premier : il en serait indépendant, hors marché et fonctionnerait sur un principe autarcique. La seule chose qui changerait réellement entre premier et second secteur de la production, serait que le second n'aide pas les non-productifs à survivre. Sa contribution se manifeste dans la seule quête de l'innovation et aux conditions de son insertion sans dommage dans la société en général. Par exemple, il peut se fonder sur le principe -la loi- selon lequel aucune recherche de gain de productivité ne sera tentée en direction du secteur « normal »[[660]](#footnote-660).

Quant aux gains de productivité qui se déroulent en son sein, il est possible d'en contrôler l'effet de la manière suivante : elle ne donne lieu à aucun « reversement » de la force d'innovation excédentaire créée dans le « secteur normal ».

L'autarcie permettant à tous les membres du secteur « innovateur » de survivre qu'ils travaillent ou non, la répartition entre les deux s'établit seulement « politiquement ». On peut retrouver alors un phénomène « d'académisation », avec superposition de catégories « moins innovantes », et « très innovantes », mais il est aussi possible de parvenir à le contrôler par des règles assez simples. Par exemple, si nous « pluralisons » à son tour le secteur innovant en « innovations non productivistes », et en « innovations productivistes », on peut instaurer le principe selon lequel tout « gain de productivité » dans la communauté du secteur « innovant » donne lieu au reversement correspondant des actifs du sous-secteur « innovations productivistes » vers le sous-secteur « innovations non-productivistes ». Ainsi, l'on peut supposer que l'élan vers la productivité accrue soit pour ainsi dire « annulé » par le transfert de son gain vers la recherche non productiviste (un peu comme une taxe sur l'essence peut être utilisée à développer les moteurs électriques).

Mais que pourrait concrètement donner l'idée de « sous-secteur non productiviste » appliquée à des innovations diffusables sur la société ? Il suffit de soulever la question pour entrevoir des réponses intéressantes et inédites (du fait même qu'elles sont suggérées par une question peu posée jusqu'ici) : Une innovation non productiviste apporte une amélioration dans la vie sans pour autant induire -au bout du processus- une diminution relative du nombre de producteurs.

Par exemple, des améliorations de la qualité des maisons, peuvent très bien impliquer l'appel à une plus grande professionnalisation des fabricants, sans pour autant éliminer certains des professionnels. Le remplacement d'une filière de chauffage par une autre, plus performante et moins coûteuse en énergie, peut parfaitement utiliser le même nombre de travailleurs, au prix d'un apprentissage des nouvelles techniques. Etc. Conserver cet objectif en tête peut dès lors très bien suffire à enrayer un mécanisme autrement inéluctable. Mais la condition *sine qua non pour préserver cet objectif*  est la partition de la production en secteurs consacrés à des buts différents.

La division de la production entre secteur normal et secteur innovant (elle-même subdivisée) suffit-elle ? Probablement non : il faut sans doute aussi structurer tout le domaine éventuellement toxique de l'a.i. En lui-même, ce dernier domaine recèle des possibilités intéressantes mais sa dérive est presque inéluctable, dès-lors que, même sans croissance continue, il tend à confondre force de travail disponible et jeu de pouvoir politique visant à l'hégémonie. Il s'agit bien d'un cas où l'*otium*, loin d'être un loisir studieux et innocent propre à rendre sages les honnêtes hommes, peut devenir ferment de la guerre de tous contre tous.

Comment contrôler ces diverses possibilités ?

Il semble, que là encore, une « pluralitas » réaliste soit une solution plausible : par exemple, on ne saurait confondre les « gens de loi », calculateurs, grammairiens, gestionnaires, normalisateurs, police, etc, avec « les gens de l'art ». Cette antique division, pour être parfois mouvante et floue, n'en constitue pas moins un repère assez solide, moyennant quelques serrages de boulons conceptuels. Par exemple, si nous alignons l'art (ou culture au sens étroit) sur le « sentiment » (et ses diverses expressions), nous comprenons que ce domaine est plutôt celui de l'engagement subjectif, la « loi » (ou toutes formes de règles traitant des rapports qu'on veut mesurables) venant du côté objectif du fait, de l'acte, de la chose. Or, on constate que l'un et l'autre ne peuvent s'absorber ou se hiérarchiser : il n'existe pas de commensurabilité entre l'importance du sentiment et du point de vue subjectif, et l'importance de la règle collective. C'est pourquoi vouloir à tout prix faire régner l'un sur l'autre (comme lorsque la religion imposait le sentiment de la foi aux vérités mathématiques), ou l'autre sur l'un (comme lorsque la technoscience prétend régenter les sentiments et les croyances) ne peut aboutir qu'à une forme de tyrannie.

En revanche, si nous acceptons que ces domaines soient « incommensurables » les uns aux autres, nous sommes (paradoxalement ?) conduits à imposer que leurs ressources, prélevées sur la production normale, soient « égales », car seule l'égalité peut exprimer le fait qu'une inégalité de traitement soit illégitime, même s'il n'existe en fait aucun critère substantiel d'égalité comptable. L'égalité des ressources attribuées à l'un et l'autre domaine signifie seulement qu'en réalité, puisqu'on ne peut les comparer en termes de mérites supérieurs ou inférieurs, il est juste de les doter également. Dans ce cas, « égalité » devient synonyme d '« équité » et de « respect réciproque ».

Cependant, rien n'interdit aussi d'introduire une part d'autonomie de subsistance dans chacun des domaines, ce qui permet de soulager la demande de ressources de la production « normale », et dégager des excédents, par exemple pour mieux s'occuper des « incapables » réels.

Nous n'approfondirons pas davantage notre petit apologue, ce qui risquerait de nous entraîner dans une multitude de détails techniques. Il nous faut seulement le conclure en soulignant qu'une certaine partition de la société, même si celle-ci est seulement nombreuse de quelques milliers d'individus et réputée stable, peut être un rempart efficace contre des dérives inéluctables, transformant tout paradis en une horreur intolérable. Et si cette protection par *la division interne de la société en domaines irréductibles* vaut pour une petite société simple, ne vaudrait-elle pas infiniment davantage pour nos gigantesques populations organisées, dont on peut d’ailleurs se demander si le concept de sociétés s’applique encore à elles.

# Seconde Partie :

# l'ancrage anthropologique et historique

# de la pluralité

Dans cette partie, nous suspendons la question du « devoir être », celle de savoir si la pluralité est une nécessité pour l’avenir, pour reprendre celle de l’existence déjà avérée de formes de pluralité, à la fois dans les sociétés supposées non historiques ou encore dites primitives, et dans l’histoire.

Non que le constat de ces formes puisse directement servir au travail à réaliser pour en créer de nouvelles, plus adéquates à l’époque, mais parce qu’il peut nous aider à démontrer que nous ne partons pas de rien, et qu’au contraire l’humanité n’a cessé d’y tendre, même si la spirale temporelle oblige à considérer que les tentatives les plus poussées ne peuvent prétendre qu’àu réemploi partiel.

Avant de nous lancer –certes avec témérité- dans des immensités de temps et d’espace, il est peut-être utile de re-présenter notre modèle en relation avec des pensées se situant aux mêmes échelles, à la fois anthropologiques et historiques. Nous citerons notamment à la barre Emmanuel Todd, lorsqu’il tente de nouer les deux dimensions dans une analyse critique de la fin du XXe siècle[[661]](#footnote-661). Il y associe par exemple les sociétés anglo-saxonnes et la famille nucléaire (individualiste) « absolue », la famille souche (autoritaire-inégalitaire) à l’Allemagne et au Japon, la famille autoritaire-égalitaire à la Chine, etc. Traduite dans nos termes, nous dirions que cette entreprise de réduction de civilisations ou de sociétés à leur « base familière », revient à mesurer ces « sociétalités » à l’aune d’une seule de leurs dimensions. Pourquoi pas : le défi revient alors à tenter de déduire les autres, comme si elles nous étaient cachées.

Une interprétation que nous récusons, mais dont il n’est pas très clair si Todd y souscrit ou non, serait de dire que les sociétés elles-mêmes ne sont que des effets de leurs structures familiales, et qu’on peut attendre que les premières se comportent collectivement comme des amplificateurs de « l’inconscient familial ». Par exemple, Todd nous propose d’expliquer l’opposition nette entre l’accent mis à l’éducation supérieure dans un monde anglo-saxon (de familiarité nucléaire) en nette baisse de niveau entre les années 1960 et 1990, et un progrès explosif caractérisant les sociétés de famille souche ou autoritaire-égalitaire (notamment en Asie) à la même période. En même temps, ces deux derniers types étant plus aisément caractérisés par des stratégies démographiques malthusiennes (notamment en Allemagne et au Japon, en Chine plus tardivement), ils ne gagnent pas définitivement la compétition avec Royaume-Uni et Etats-Unis –plus prolifiques- en termes de nombre absolu de diplômés.

Admettons que le raisonnement soit juste, qu’est-ce qui nous permet d’affirmer que la structure de la famille est seulement une « cause » et pas aussi l’effet d’une organisation collective ? Car nous avons ici, à l’évidence, un phénomène poule-œuf, et soutenir que la structure familiale a une inertie de plus longue durée que les organisations nationales n’est pas convaincant. En réalité, il est très difficile de démêler en quoi la famille –ou le Familier- donne une sorte de gravité aux régimes sociétaux, ou en quoi, en sens inverse, ces derniers réorganisent constamment le Familier pour perdurer dans leur être.

Un indice en faveur de la deuxième hypothèse réside peut-être dans le fait que les Etats-Unis ont importé pour se former des modèles familiaux très différents, tandis que celui qui s’est imposé (le nucléaire-indvidualiste « absolu ») ne l’a fait que comme « but » d’une expérience sociétale assez consciente et volontaire : c’est le modèle américain « tocquevillien » qui a réorganisé les familles pour pouvoir se réaliser, plutôt que l’inverse.

Mais si ceci est exact, alors la théorie « toddienne » de la famille comme cœur des styles de formations sociales doit être inversée dans d’autres cas : ainsi, on pourrait prétendre que le modèle « nucléaire » est d’autant plus adéquat qu’une société peut et doit organiser sa solidarité à partir des individus plutôt que des groupes familiaux. Ce pourrait être le cas des « îles », naturellement protégées, mais seulement au sens où la frontière complète, réductible à un cercle, concerne tous les individus au même titre en tant que défenseurs potentiels du territoire commun. Tout système d’intérêts familiaux lignagers interne à ce cercle peut être considéré comme source de trahison potentielle. Une aristocratie (surtout d’origine étrangère) doit donc y passer compromis avec le peuple pour garantir qu’elle ne trahit pas en appauvrissant trop une fraction du peuple (ce peut être la naissance d’un Droit autour du principe de la grande Charte anglaise ).

Nous ne prétendons pas cette explication suffisante ni très probante, mais c’est probablement une théorie de ce genre qui peut rendre compte de la puissance du principe individualiste dans cette société, et aussi, de sa capacité d’exportation dans des zones écologiques totalement différentes, non-îliennes, comme les USA. Plus généralement l’égalitarisme associé à l’individualisme peut constituer une force de conquête ou de résistance, puisqu’elle répercute le vieux principe hellnique du citoyen-soldat (lui-même né d’une société multi-îlienne). Quant à « l’île-de-France », berceau de l’individualisme égalitaire parisien et français, elle n’est pas seulement une expression poétique : elle renvoie clairement à une sorte d’isolat politique constitué progressivement par les rois de France (surtout rois de Paris) et défendu avec des principes proches.

Par contraste, l’Allemagne pré-bismarckienne fut à la fois pays des familles-souche et des nombreuses principautés en patchwork. Il y a sûrement un lien entre ces deux aspects, mais il réside peut-être davantage dans un troisième facteur –le caractère de bassin collecteur des pénéplaines de la *Mittel Europa*-, le rôle organisateur des grands fleuves (Danube, Rhin, Oder, etc.) et des grandes villes riveraines, etc. Ce facteur peut rendre compte de l’émergence, à partir de l’invasion napoléonienne, d’une réorientation des « disciplines familiales » dans le but de constituer une unité culturelle « forcée ». Cette réorientation implique une capacité de métaphoriser la « Heimat » nationale *comme* une grande communauté locale : on réalise alors le programme implicite de Tönnies (comment passer de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*). Ce passage est de l’ordre d’une adhésion religieuse, d’un « devoir » de chaque sujet, alors qu’en France, il est « donné » depuis longtemps par le modêle « îlien ». On peut alors supposer qu’il se forme un équilibre entre l’autoritarisme familial et la discipline culturelle nationale, l’un renvoyant à l’autre, de sorte que le maintien de la seconde ressuscite sans cesse le premier.

En revanche, dans une situation de segmentation urbaine caractérisant une Italie par ailleurs vouée à la famille nucléaire égalitaire (sauf la Vénétie), on n’observe aucun effort national du même type, et la variété des dialectes et des identités régionales est presque toujours aussi forte au XXI e siècle qu’à l’époque de Cavour. Pourquoi ? Deux hypothèses semblent se faire face : parce que la nucléarité ne pousse pas en soi à un héroïque effort discipliné d’unité ; parce que la structure ancestrale de l’organisation par cités (remontant au mode hégémonique de la Romanité héllenisée) n’éprouve aucun besoin de fusionner les identités civiques, par ailleurs efficaces en termes de complémentarité et de compétition économique.

Nous préférons cette deuxième hypothèse, tout en admettant qu’elle a certainement contribué à *maintenir* la famille nucléaire égalitaire comme un des moyens de garantir la « démocratie urbaine » minimale.

Nous pourrions multiplier les exemples : ce qu’il nous semble utile de retenir ici, c’est qu’il est probablement intellectuellement fructueux de lier assez étroitement, sans jamais impliquer de causalité unilatérale, un mode d’existence sociétale dominante et le choix de maintenir ou de sélectionner un type de Familier. Ce lien privilégié n’interdit pas alors de reconnaître qu’il attribue du même coup un poids particulier à l’une des grandes dimensions :

Par exemple, le Familier « nucléaire » tend à renforcer le Sociétal « à la règle » : non pas, évidemment que les autres « matrices » ignorent les règles –affirmation qui serait ridicule dans la bouche d’un anthropologue-, mais que la Règle érigée, comme telle, en principe sociétal*, tend à individualiser ses sujets,* et à en défaire les familles, ne serait-ce que pour les traiter suffisamment formellement.

Quant à lui, un Familier « Souche » renforce un Sociétal « au Pouvoir » arbitral, qui est seulement rendu plus collectif dans la variante « autoritaire-égalitaire ». Et comme ce Sociétal là ne se confie que très relativement à la règle extérieure, mesurable et discutable, il amplifie des mécanismes de « mobilisation » de type quasi-militaire. Quant à savoir si la famille y est une petite armée, ou si l’armée y est une grande famille, il est possible que la question n’ait que peu d’intérêt.

En revanche, si nous repartons vers les fondations anthropologiques de toute historicité, si nous nous approchons –peut-être plus facilement au contact des petites sociétés que des grandes- des moments d’émergence et de consolidation des choix à la fois familiaux et sociétaux et de leurs styles préférentiels, il est possible que nous devions en découvrir les potentiels sous des complexités déroutantes. Ce qui implique de laisser la chance à « nos objets » de s’orienter, et cela au prix éventuel du conflit. Car si, à l’échelle des grandes civilisations, il n’est guère douteux qu’elles incarnent massivement des orientations différentes (même si ces différences poussent moins à la guerre selon Huntington qu’à la conversation intra-subjective), les petites sociétés « ethnologisables » nous indiquent, par leur marquage symbolique dans le maquis des rites et des mythes, que le positionnement est peut-être la première et la plus inévitables des contraintes culturelles.

# VI. L’anthropologie et la difficile reconnaissance de la pluralité

## 1. Un déni de pluralité caché sous la récusation de la globalité ?

La quête de pluralité est probablement d’ores et déjà la préoccupation centrale des chercheurs qui ont entrepris la tâche –aussi titanesque que les précédentes- de travailler sur les effets de la globalisation. Mais cette préoccupation, qui est plutôt de l’ordre d’une véritable panique, n’a pas entraîné un corps-à-corps frontal avec le problème.

On ne peut en effet se départir de l’impression générale que les anthropologues, saisis d’une sainte horreur à la seule évocation de la « non-pluralité absolue », ont d’abord tenté, par tous les moyens intellectuels à leur disposition, de dénier toute réalité substantielle à la notion de culture globale ou mondiale, par exemple en la traitant comme un « cliché »[[662]](#footnote-662) ou comme un « non-terrain » dont il faudrait rapidement ethnologiser les auteurs ou réestampiller les concepts.

Ce phénomène pervasif a conforté le principe –implicite mais farouche- selon lequel les sociétés « ethnologisées » ne peuvent être que de petite taille, ou concernent des groupes assez restreints dans de grandes sociétés, les autres n’ayant guère droit à l’existence reconnue pour l’anthropologie sociale ou culturelle. Fait significatif : dans la liste des « ethnies » recensées dans le monde dans Wikipédia en 2010, on trouve les « Francs », ou les « Canadiens Français », mais pas les Français, les Ecossais, mais pas les Anglais ; les Aborigènes, mais pas les Australiens, etc.

La haine ineffable –et parfois justifiée- des ethnologues pour les Etats-Nations ou les grandes sociétés multinationales n’a jamais cessé, probablement alimentée par le type de légitimité académique de l’anthropologie, surtout constitué par la détention d’un droit à la parole experte sur un terrain formé de quelques dizaines ou centaines de personnes, à la mesure de l’approche directe par un ethnographe spécialisé, ou à la limite par un couple d’ethnographes.

Le sens de cette orientation restrictive se mesure à ce commentaire, hélas toujours actuel, de Jean Poirier, limitant il y a quarante-deux ans son « programme de l’ethnologie »[[663]](#footnote-663) aux sociétés « authentiques » (en reprenant un terme usité par Lévi-Strauss), c’est-à-dire : « celles où la communication se fait, peut-on dire sans l’intermédiaire de l’objet, les sociétés modernes, sociétés inauthentiques, (étant) celles où la communication se fait par un intermédiaire objectif ». Dans cette optique, une ethnologie transposée dans ces sociétés « inauthentiques » pouvait néanmoins exister à condition de se focaliser sur les vicinats intérieurs où « tout le monde se connaît ». Et Poirier de faire la loi : « Il existe une ethnologie de l’atelier, et non pas de la grande usine ; du bureau, et non pas du ministère ; du quartier (ou plus exactement de certains quartiers), et non pas de la ville ; du village et non pas de l’arrondissement ».

Or, cette position autoritaire n’a absolument pas disparu et s’est même d’autant plus aggravée qu’elle ne peut plus se justifier dans le débat. Elle s’est donc répandue sur un mode de résistance implicite d’autant plus butée.

Elle est pourtant critiquable de deux points de vue : 1) il est faux d’affirmer que les sociétés « ethnologiques » sont seulement celles où « tout le monde se connaît », car la rencontre avec l’étranger est une dimension indissociable de l’identité « auto-attribuée ». 2) On ne voit pas au nom de quoi le pouvoir d’un empereur ou d’un président de la république serait plus « inauthentique » que celui d’un roi de village africain. Ces jugements catégoriques sont inadéquats.

Pourtant on ne peut mettre en doute que l’intuition ethno-anthropologique d’une réalité consistante et spécifique du « Petit » n’est pas à mépriser. Bien au contraire, nous pensons que ce que nous nommons le Familier  « consiste » au plus haut point, et devrait donner lieu à un approche particulière (que nous avons étiquetée « émiologie », « science des miens ») relativement détachée des intérêts de la grande société à son égard.

Alors, pourquoi contester ici un préjugé anthropologique qui, à tout prendre, serait protecteur de son objet ?

Précisément parce que nous ne croyons pas que le faïençage en micro-terrains reflète réellement la défense des intérêts du Familier. Bien au contraire, il n’est que le résultat d’un quadrillage de plus en plus étroit, d’un maillage qui n’est autre que l’application aux peuples de la démarche analytique cartésienne.

Pour défendre adéquatement le Familier (et la pluralité dont il témoigne), il faut partir de bases épistémologiques différentes, selon lesquelles quelle que soit la taille de l’entité sociétale prise en compte, grande ou minuscule, on postulera qu’elle connaît une certaine complexité intérieure, reflet d’une division négociée entre façons de vivre ou « options » (pour reprendre l’expression de B. Norton).

C’est parce que nous faisons l’hypothèse que toute société, même petite, reflète une tendance humaine à la pluralité qu’il est intéressant d’en commencer l’étude dans les sociétés où sont arbitrairement présumés par certains ethnologues à la fois une « homogénéité » plus grande et un plus haut niveau « d’authenticité » des relations. Car, c’est au contraire dans ces petites sociétés –et dans la mesure même où elles sont des sociétés- que peut s’observer à l’état natif *ce plan spécial de la pluralité*, appelé à ne se convertir ni en conflit incoercible, ni en spécialisation « organique ».

C’est donc d’abord à ce niveau que nous pouvons démontrer le caractère réellement « anthropologique » du principe de pluralité, et c’est pourquoi nous ne pouvons accepter que la société ethnologisable (tout simplement parce que de petite taille) soit considérée implicitement comme entièrement définie par le communautaire ou la familiarité : elle doit contenir elle-même les oppositions qui, grandissant avec la taille et la densité de l’ensemble sociétal, finissent par produire les formes actuelles de « l’inauthenticité » à des échelles impensables pour nos ancêtres.

### « Banaliser » la mondialisation

Une manière plus récente de nier le caractère exceptionnel et formidable de l’actuelle vague de mondialisation a été, en s’aidant de l’Histoire, d’affirmer que les extensions planétaires de l’action humaine, parfaitement banales, se sont succédées depuis l’origine des temps, toujours portées par des vagues spéciales d’échangistes, et sans menacer au fond la diversité des cultures qu’elles alimentaient et renouvelaient, formant terreau pour de nouveaux départs identitaires, voire de nouveaux isolats.

Certainement en partie vraies, ces vues érudites n’échappent néanmoins pas à la suspicion qu’elles relèvent en fin de compte d’une inquiétude grandissante mais inavouable quant à la disparition possible … de nos objets d’études : à savoir la multiplicité de groupes supposés assez homogènes pour soutenir notre désir de cerner chacun pour notre compte, une entité originale de fonctionnement et d’organisation. Nous préférons nier la grande totalité en formation, son irréversibilité et sa nature inédite, pour lui opposer non pas le principe d’une pluralité des « versions de l’Homme », mais plutôt les petites entités dont nous croyions pouvoir faire la synthèse en les distinguant, pour n’avoir surtout pas à affronter à sa valeur faciale *la menace de dissolution des cultures sacralisées comme telles dans un Tout* innommable.

Cependant, telle une femme approchant de l’accouchement, il a été de plus en plus difficile à l’anthropologie d’opposer un pur et simple déni à une réalité flagrante. Et c’est ainsi que l’anthropologie a été, comme malgré elle, conviée à reconnaître les enjeux culturels du fait de la mondialité.

Par exemple, dès les années soixante, un anthropologue comme Gérard Althabe passait, avec armes et bagages, dans le camp de ceux qui, abandonnant la « ruralité précapitaliste », choisissaient les lieux du monde présent et futur comme objets pleinement légitimes : immenses mégalopoles, banlieues de Brazzaville, de Buenos Aires, de Bucarest ou de Paris, marquées par l’exode rural, le chômage, la discrimination sociale, les religions nouvelles et les contre-pouvoirs, etc. Je me souviens que ce chercheur (que j’ai bien connu dans une vie professionnelle précédente comme « sociologue urbain ») m’apparaissait travailler sur une réalité humaine beaucoup plus consistante que la plupart de mes collègues ethnologues.

Cependant, l’étude de la dialectique ville-campagne, qui seule rendait compte de l’émergence de mouvements importants[[664]](#footnote-664) et du contrôle politique des masses africaines, ne pouvait pas, en soi, se fonder comme étude d’une pluralité remise en cause. Ce n’était ni sa problématique, ni l’élément dominant qu’elle avait sous les yeux. Ainsi « l’anthropologie urbaine » qui naquit d’un des plus grands phénomènes liés à la période postcoloniale n’était-elle pas en mesure d’apercevoir comment la gigapole, destinée bientôt à recevoir la majorité des êtres humains[[665]](#footnote-665), était aussi -et peut-être surtout- un creuset dans lequel cette majorité allait, tout en maintenant une diversité d’organisations communautaires distinctes et même conflictuelles, s’imprégner des règles de vie désormais *imposées indistinctement à toutes les sociétés, et cela à partir d’impératifs ne provenant plus nécessairement du centre de l’empire, mais aussi bien de plusieurs pôles d’émergence.*

Or, lorsqu’il n’a plus été possible d’ignorer cet aspect, (notamment à partir des années 1990), ceux qui avaient participé à une prise de conscience précoce[[666]](#footnote-666), se sont surtout dédiés à l’étude des « acteurs de la globalisation »[[667]](#footnote-667),[[668]](#footnote-668). C’est ainsi que, par exemple, Arjun Appadurai[[669]](#footnote-669) et d’autres consacrèrent beaucoup d’énergie à démontrer que l’actuelle globalisation était soutenue surtout par des milieux et moyens spécifiques (migrants et réseaux médiatiques, informatiques, ou financiers), qui déformaient une réalité supposée bien plus hétérogène. De son côté, l’africaniste Jean-Loup Amselle analysait comment apparaissent de nouvelles formes « ethnicisées » d’universalisme se décrochant du modèle occidental[[670]](#footnote-670), par exemple le cas d’une « multinationale culturelle » africaine, les N’ko[[671]](#footnote-671).

Ce type de démarches s’est avéré du plus grand intérêt, mais elles ont parfois été marquées par deux biais, les rendant peu aptes à affronter la question de « la pluralité en danger ». D’une part, en désignant des groupes ou des personnes comme s’ils étaient les auteurs d’une idéologie mondialiste, on courait le risque de réduire le fait mondial à une thèse, dont il s’agissait, pour les «bons anthropologues » de la combattre comme fausse ou grossière. On se comportait vis-à-vis de la théorie de la « société-monde » un peu comme, dix ou vingt ans auparavant, l’anthropologue postcolonial avait pu s’en prendre, rétroactivement (et réactivement), à ses prédécesseurs, décrétés pour l’occasion acteurs immoraux mais compétents de « l’occidentalisation » du reste du monde[[672]](#footnote-672).

Mais n’était-ce pas là préférer critiquer le médecin que la maladie ? Plutôt que de dénoncer l’anthropologie « globaliste et systémicienne » -spontanée ou savante- qui serait finalement la seule réalité de la mondialité comme idéologie militante et marchande de ses promoteurs, ne serait-il pas plus heuristique d’analyser directement *le fait* de globalisation ? Du point de vue examiné ici en tout cas, cette orientation rend plus difficile d’invoquer une pluralité résistante, puisque le « Local», par exemple, devient une simple projection de l’univers sémantique des « Jet People », membres de compagnies transnationales… ou de la communauté universitaire désormais peuplée « d’ex-Locaux ».

D’autre part, en centrant l’attention sur des acteurs particuliers désignés comme agents du phénomène (le monde des *traders*, celui des sociétés politiques transnationales, celui des internautes, celui des *gated communities,* ou encore la pratique quotidienne de réception des médias par les ménages de telle banlieue française), on peut donner l’impression qu’ils sont une sorte d’équivalent flottant des anciennes entités locales exotiques privilégiées par le chercheur de terrain, et qu’ils donnent ainsi une nouvelle chance à l’approche ethnologique classique micro-localiste. Or, si quelque chose apparaît précisément dans la non-pluralité déchaînée par la mondialité, c’est bien l’impossibilité d’y obtenir d’autrui (et de soi-même) une réaction réciproque du type qui se manifestait entre Nationaux étrangers, ou au contraire entre « Apparentés » dans les petites sociétés, disparues depuis. De sorte que la caractéristique naguère tenue pour l’une des qualités principales de l’anthropologue « marié » à l’ethnologue -sa capacité à étudier directement et sur le long terme un milieu à l’échelle de relations humaines possibles pour un observateur participant- peut devenir carrément contre-productive et sujette à une dévaluation morale. Un peu comme le célibat du prêtre, tenu dans l’antiquité tardive et au moyen âge pour une vertu extraordinaire, a fini par concentrer la dérision et la suspicion sur son « orientation sexuelle », la vocation à l’enquête de terrain approfondie en milieu étranger a peut-être –bien que beaucoup plus rapidement à l’échelle historique- donné lieu à un renversement de valeur. Qu’il le veuille ou non, le chercheur est agent d’une puissance universelle (celle du monde académique) venu observer un « Nous » qui n’en demande pas tant, et sur lequel il ne pourra que bâtir des interprétations allogènes.

Enfin, s’ils ne parviennent pas à capturer dans leurs catégories traditionnelles un phénomène inquiétant, redoutable et inédit (dans sa forme actuelle de plus en plus dense et articulée), les anthropologues semblent voués à supporter leur angoisse devant une perspective inhumaine, et à manifester un sentiment tragique. Ainsi, par exemple, Marc Augé a-t-il travaillé sur la disparition des lieux des voyages vers l’ailleurs, l’absorption des différences dans la répétition des aéroports, autoroutes, stations-services et hôtels aux chambres identiques dans le monde entier*[[673]](#footnote-673)*, et, en contrepoint, sur la dernière « cicatrice » reflétant la séparation du monde de la guerre froide en deux «cultures  opposées » -le mur de Berlin-. …Son anthropologie de la mondialité (qui se veut pourtant métier « du face à face et du présent »[[674]](#footnote-674)) comporte une forte tonalité nostalgique, une négativité que compense mal une volonté quasi-héroïque de participer coûte que coûte à ce que nous vivons ainsi. Et l’on ne trouve guère, dans une telle auto-anthropologie du sujet postmoderne, d’interprétations envisageant de nouvelles segmentations, de nouvelles géographies de la différenciation culturelle. Comme si, définitivement, la pluralité était devenue un phénomène du passé, et pas de l’avenir. Comme si la mondialité ne portait pas en elle-même des divisions sociales, se contentant d’isoler les individus les uns des autres dans l’organisation planétaire commune. Comme si des failles peu visibles ne pouvaient pas, un jour ou l’autre, fracturer et recomposer cet ensemble présupposé indépassable.

Quant à lui, Marc Abélès[[675]](#footnote-675) semble amorcer un tournant plus marqué : il considère effectivement la globalisation : « ni bonne ni mauvaise, mais comme un fait qu’il faut analyser », et qui consiste essentiellement dans : « un nouveau rapport à l’espace et au temps (tous deux désormais comprimés voire abolis), mais aussi par l’interconnexion généralisée, via les réseaux de communication. »[[676]](#footnote-676). Il estime que l’on ne peut désormais étudier aucun peuple comme un isolat, ne serait-ce que parce que : « la perception qu’ont tous les individus à l’échelon le plus local de la planète d’appartenir à un monde global » est réelle, bien que relativement récente. Mais, si Abélès associe la globalisation à l’apparition de politiques de « survivance » qui font face aux multiples risques liés à l’existence de l’humanité « interconnectée » comme telle, et s’il reconnaît le caractère inédit d’une situation « unicitaire », il ne paraît pas observer que la pluralité *qui s’y opposerait logiquement* ne peut se ramener à la multiplicité des identités et des liens à l’intérieur d’un seul ensemble en formation.

En bref, les paradigmes encore en vigueur parmi nombre d’anthropologues contemporains intervenant sur la scène de la théorie culturelle, ne sont pas centrés sur la question que la mondialité soulève *en tant que destruction/reconstruction de la pluralité tant externe qu’interne des cultures humaines*. Et ceci reste en large partie vrai pour ceux qui ont saisi cette mondialité comme un objet concernant directement l’anthropologie. Ils se rejoignent sur la difficulté à percevoir que la globalisation n’est pas seulement une nouvelle scène culturelle (éventuellement dominatrice ou « postcoloniale », centralisée ou non) se juxtaposant aux autres, et même les modifiant, mais, quand bien même elle respecterait ces dernières, qu’elle est aussi, pour un nombre immense d’êtres humains contemporains, *un processus de remplacement  progressif du sentiment d’être au monde, par celui de « devenir le monde* ». Et l’on ne peut s’interdire de penser que, cette idée ayant quelque chose d’intolérable, les anthropologues tentent d’y échapper comme tout le monde, bien qu’à leur manière.

Il reste seulement à se demander pourquoi « leur manière » ne leur a guère permis d’opposer au destin de cette idéalité totalisante le chemin alternatif de la pluralité. Nous soutiendrons que c’est principalement parce que l’anthropologie s’est beaucoup construite autour de l’amour de la totalité, si « bonne à penser » à condition qu’il s’agisse d’une petite  ou moyenne totalité maîtrisable par eux, et non d’une totalité « globale » qui les maîtrise.

Ce qui veut dire, en d’autres termes, que l’anthropologie s’est affairée à ne rendre pleins de sens que les traits de convergence et d’unification, alors qu’elle ignorait ou sous-estimait au contraire tout le matériel démontrant la tension entre polarités irréductibles, *bien qu’elle ait très souvent partout décrit très précisément ce matériel.*

## 2. Comment l’objet « pluralité anthropologique » a-t-il été contourné ?

Nous voudrions comprendre comment les sciences humaines concernées ont pu, de fait, éviter, contourner ou rater presque systématiquement *la pluralité en soi*, qui pourtant représente dans leurs corpus un objet se manifestant ouvertement et de façon de plus en plus insistante ?

Nous avons rapidement évoqué la propension de l’Anthropologie à défendre la « petite » totalité contre la grande, et à se désintéresser relativement des grandes fractures sociopolitiques. Mais il y a sans doute d’autres raisons, dont l’une, d’ordre épistémologique plus général, est que la pluralité, pour apparaître clairement, doit d’abord « vaincre » trois tendances fortes, présentes dans la science, notamment depuis Descartes et les Lumières : la première consiste à privilégier la totalisation et à en déduire toute division. La seconde revient à percevoir surtout les inégalités et moins les symétries. La troisième à s’intéresser aux distinctions apparentes, aux catégories formelles plutôt qu’aux séparations substantielles.

De fait, la pluralité est un objet qui ne se présente pas aisément sous sa forme pure, idéale, articulant visiblement les trois dimensions qui ne la définissent qu’ensemble : *la division, la symétrie et la substantialité.*

-La première concerne la possibilité, maintenue ouverte, que tout phénomène culturel se divise –ou soit déjà divisé- entre des phénomènes qui ne soient pas seulement ses parties, mais réalisent entre eux une *discontinuité,* de telle sorte qu’on soit obligé de reconnaître qu’il y en a « plusieurs », et non pas « un ». Cette dimension peut opposer des phénomènes marqués par « l’indivision » (que celle-ci relève de l’unité de parties, de l’unicité de l’objet dans le monde, ou encore de son « unarité »[[677]](#footnote-677)) et d’autres, au contraire seulement descriptibles par la rencontre entre plusieurs entités séparées.

-La seconde dimension de la pluralité est celle de la *symétrie*: elle oppose des objets dont la connexion est symétrique (c’est-à-dire qui n’implique aucune priorité ou détermination du sens de la relation entre eux, à moins d’y suppléer par la réciprocité) et des objets contraints à une relation antisymétrique[[678]](#footnote-678) (essentiellement : inégale). Ainsi, des cultures supposées souveraines mais en fait subordonnées l’une à l’autre, ne représentent pas le paradigme de la pluralité, sauf à supposer que les secondes sont toujours –même en état de docilité apparente- en conflit latent et en instance d’exiger un jour leur reconnaissance symétrique[[679]](#footnote-679).

-La troisième dimension se rapporte au caractère plus ou moins *substantiel* ou symbolique attribué aux traits des première et seconde dimensions. Autrement dit, des cultures ou des sociétés peuvent être concrètement indépendantes et « égales »[[680]](#footnote-680), tout en partageant des représentations liées et « hiérarchiques », ou inversement. Il importe donc de savoir de quel aspect de la réalité on parle quand on tente de déceler la pluralité : je crois que cette dernière est plus « réelle » quand elle s’appuie sur des faisceaux de divergences matérielles, que quand elle relève seulement d’une discontinuité dans les mythes ou les idéologies par exemple.

Muni de ces quelques outils, nous nous engagerons sur une définition :

-un état de pluralité implique principalement une division substantielle et symétrique.

-Il s’oppose surtout à un état d’indivision substantielle (la dimension de la symétrie n’ayant, au pire, plus lieu ici), que nous pouvons appeler « totalité » (et non pas seulement unité).

Pour rendre cette formule moins sèche et plus explicite, nous l’accompagnerons d’une double proposition dynamique : la pluralité découle de la propension des êtres humains à former des groupes qui rencontrent d’autres groupes et s’y associent sans pour autant s’y subordonner ou s’y fondre. Cette poussée entre en conflit principal avec une autre, cherchant à constituer leur vie sociale et culturelle comme une totalité incluant toutes les différences, et à préférer celle-ci à la pluralité.

Tentons maintenant d’observer comment l’anthropologie, polarisée par la totalisation –petite ou grande- a pu approcher le problème de la pluralité ainsi spécifié sans jamais réellement l’atteindre, ni *a fortiori* le pénétrer et le résoudre.

## 3. La totalité préférée à la pluralité

Il peut sembler vain de réexaminer sous cet angle le champ de l’anthropologie et les monuments qui ont fasciné plusieurs générations de maîtres et d’étudiants. Ne sont-ils pas d’ores et déjà écrasés par l’empilement et le tressage de multiples commentaires au cours de la déjà plus que séculaire histoire de l’anthropologie « scientifique » ?

Pourtant, en adressant à un corpus canonique nos trois questions simples et liées sur la pluralité (-l’anthropologie a-t-elle privilégié la totalité sur la division ? La catégorie formelle sur la division substantielle ? Le trait inégalitaire sur les symétries ? –) il semble qu’émergent encore des résonances intéressantes et significatives. Au terme d’une étude exploratoire, se dessine au moins une hypothèse : l’anthropologie représentée par de grands auteurs et de grands thèmes a souvent opté en faveur de la totalisation (même « locale »), pour la formalisation et pour le trait inégal. Plus caractéristique encore, les anthropologues ont approché la pluralité par l’une de ses dimensions au détriment d’une autre (ou en en privilégiant deux en oubliant la troisième). Par exemple, captivés par la totalité chacun à leur manière, Durkheim, Mauss et Lévi-Strauss (ou leurs successeurs) ont ensuite fait porter l’accent sur des aspects plus ou moins formels, ou symétriques. Une tradition américaine (de Boas à Mead, ou Geertz) a insisté sur la particularité et résisté aux modèles universalistes, tandis qu’au Royaume uni, de Raymond Firth à Edward Evan Evans-Pritchard ou à Marie Douglas, on retrouve souvent l’intérêt pour le côté empirique de la catégorie (le fait qu’elle puisse nommer un groupement de vie concret sous sa forme empirique instituée). D’autres auteurs (parmi lesquels Pierre Clastres, Marshall Sahlins, Johannes Fabian[[681]](#footnote-681), Maurice Godelier…) ont pu se concentrer sur la critique du pouvoir et des inégalités qu’il comporte. En bref, nos grands auteurs préfèrent mettre en valeur *l’un des aspects* de la pluralité, et *pratiquement jamais ses trois dimensions ensemble*. Comme si la pluralité du champ anthropologique lui-même comme scène d’une politique épistémologique… exigeait précisément la séparation des positions ! Comme si la pluralité ne pouvait être l’objet d’une vision prétendant à la synthèse, et qui serait nécessairement non-pluraliste !

### Prestation totale ou totalisation des prestations  contradictoires ?

Cela se démontre par exemple en portant une cent unième fois sur le métier (mais sous un éclairage spécifique) le fameux « kula » trobriandais, objet coextensif au mythe d’origine de l’anthropologie moderne. En cherchant les traits de séparation plutôt qu’unification, nous tombons vite sur une curiosité : ni Malinowski, ni Mauss n’ont beaucoup analysé la « sémiotique » des Vagu’ya circulant en sens inverse sur le double circuit du Kula, pour se consacrer plutôt aux rites et aux mythes du voyage circulaire des échangistes. Mais s’est-on assez penchés par la suite sur la possibilité de redoublement ou de renforcement du sens de l’échange par *la différence de formes des objets* ? Il est, pour le coup, dommage que Lévi-Strauss qui devait se faire une spécialité de ce type de lecture, ne soit pas intervenu sur la question. Il est en effet frappant, en regardant les photos prises par Malinowski que ces objets ne se croisent pas seulement : ils *s’opposent* aussi dans leur structure et leur fabrication : Mwali doubles (un pour chaque bras), bruts ou peu travaillés, non portables ; Soulava simples mais dotés de nombreux nacres très travaillés, portables, etc.

N’oublions pas non plus que la recherche complémentaire d’Annette Cohen Weiner réalisa sur le travail des femmes donnant de la valeur aux pagnes, inversait encore le sens des objets, cette fois dans le temps (par opposition aux bandelettes des morts)[[682]](#footnote-682). Autrement dit, a-t-on assez souligné que *l’unité* du système du Kula n’est fondée que sur une série substantielle *d’équilibres entre contraires*, dont on retrouve encore un écho dans la stratégie d’équilibrage des bateaux et des trajectoires par rapport au vent ? N’a-t-on pas, en tout état de cause, considérablement réduit (trop en proie à la métaphore économique, et cela même pour s’en défendre) l’interprétation du Kula à un rituel de réunion d’éléments éloignés, alors qu’il s’agit peut-être aussi de *consolidation des opposés* permettant à cette unité *d’être supportable* (liberté/contrainte, spontanéité/travail, prestige/ valeur, espace/temps, etc..) ? Bien entendu, les grands anthropologues qui se sont penchés sur le Kula ont observé la complexité et l’ambivalence de ses traits. Mais c’est une question d’accent : a-t-il suffisamment été porté sur le « rapport de forces opposées » qui en garantit l’équilibre dans chaque élément (et pas seulement dans le don), et détermine l’ensemble du système comme équilibre *politique* entre principes autant que comme continuum de communication ? Je n’en suis pas sûr, eu égard au matériel mis en évidence jusqu’ici dans les ouvrages de référence.

En tout état de cause, pour Mauss, qui voit dans ce système l’un des cas patents que ce qu’il nomme à ce propos « l’institution de la prestation totale », n’est pas enclin à insister sur son hétérogénéité, non plus qu’à propos de l’échange ostentatoire de présents formant pour lui la base des liens sociaux des Indiens de la côte pacifique d’Amérique du nord, cet autre « terrain » au fondement canonique de la discipline. « De même, écrivait-il, que le « kula » trobriandais n'est qu'un cas suprême de l'échange des dons, de même le potlatch n'est, dans les sociétés de la côte nord-ouest américaine, qu'une sorte de produit monstrueux du système des présents »[[683]](#footnote-683). Il ne semble pas lui venir à l’esprit que c’est plutôt un cas extraordinaire de *traduction pacifique du plus violent des états de guerre possible,* et que le caractère usuraire ou destructeur des restitutions de biens empruntés ne fait qu’atténuer considérablement celui qui serait de mise dans une vraie guerre ! Les autorités britanniques ne s’y étaient pas trompé qui avaient fait interdire le potlatch à la fin du XIXe siècle non pas comme phénomène économique aberrant, mais d’abord comme dangereuse parodie de combat, toujours en instance de dérapage violent[[684]](#footnote-684)…

Cette fois, Lévi-Strauss est intervenu abondamment sur cette région dédiée depuis Franz Boas à l’Anthropologie, n’y consacrant pas moins de deux livres[[685]](#footnote-685) : et pourtant il ne semble pas que son objet (le tissu sémiotique des mythes et des masques de danse d’un grand nombre de peuples voisins) lui ait permis de retrouver le tranchant de la conflictualité latente de ces peuples, puisque, bien au contraire, il va recouvrir cette vaste aire multiculturelle d’un voile unique : celui du langage sous-jacent et commun qui permet la variation des significations.

Pour y revenir plus précisément, mettons ce point en perspective d’une œuvre magistrale[[686]](#footnote-686). Le nom de Claude-Lévi Strauss restera sans doute attaché à une entreprise de *reconnaissance d’autrui,* déjà en germe dans la tradition anthropologique occidentale depuis près de deux-cent ans, mais telle qu’elle a pu freiner voire stopper la tendance, issue de l’ère coloniale, à catégoriser les cultures autres comme inférieures, ou même comme « premières » dans une évolution se déplaçant implicitement vers le haut (comme l’implique la notion de *hoch kultur* encore étrangement employée par Habermas). Ce coup d’arrêt dans le débat savant a pu être posé avec succès entre autres par Lévi-Strauss, en ramenant « en science » ces autres cultures au niveau des nôtres, dans une grande connivence intérieure avec elles[[687]](#footnote-687), par la médiation de la pensée et de ses mécanismes « cristallins » universels (et non par l’affect). Elle a aussi été soutenue par la proposition selon laquelle la multiplicité des cultures a été, de très longue date, le moyen même d’exercice de la pensée perfectionnée, notamment par le biais des « transformations » logiques que la conversation entre peuples différents permettait d’explorer systéma- tiquement.

Nous voudrions cependant soutenir ici que, sans revenir en arrière (et sans donner par exemple dans la mode de réhabilitation de théories « primitivistes » comme celle attribuée à Lévy-Brühl[[688]](#footnote-688)), la double proposition de Lévi-Strauss (universalité des méthodes de la pensée, multiplicité des cultures porteuses de celle-ci), rassemblée dans ce qu’il a appelé le « troisième humanisme »[[689]](#footnote-689), est aujourd’hui insuffisante pour permettre à l’anthropologie de prétendre *à la reconnaissance de la pluralité inhérente à tout phénomène culturel.*

### Claude Lévi-Strauss, soutien d’un « totalisme » anthropologique ?

Il serait injuste –et difficile- de résumer le travail systématique et foisonnant de Claude Lévi-Strauss uniquement en vue de déterminer quelle place peut y trouver la pluralité, mais nous pouvons à tout le moins pointer certaines césures nettes dans son histoire intellectuelle, qui, pour reprendre à notre compte un trait central de sa propre méthode, permettent de créer un volume de signification, et de suggérer *un sens orientant son œuvre entière.* Basculant d’un discours à l’autre (entre constat d’une idéologie de pouvoir chez certains peuples, et théorie du mythe comme signifiant d’un langage collectif), Lévi-Strauss a en même temps dévoilé *l’arrière-plan discursif* sur lequel, en revanche, il n’a jamais changé d’un iota. Considérant cette toile de fond intellectuelle et esthétique le représentant mieux que toutes les explorations détaillées des récits mythiques, nous pouvons y entendre une affirmation réitérée, selon laquelle *la superstructure unifie et finalement totalise toute tentative de lien sociétal* (et pas seulement social).

Autrement dit, si Lévi-Strauss admet volontiers qu’il ne s’intéresse qu’à la superstructure[[690]](#footnote-690) tout en reconnaissant le primat des pratiques matérielles, il va surtout répéter à l’envi, conscient ou pas de ce faire, que ladite superstructure forme toujours un *système englobant,* de synthèse, d’ordre, ou à la rigueur de compromis, et n’est jamais envisageable *principalement* comme une situation conflictuelle ou agonique, une relation précaire entre alliés qu’un rien peut (et parfois doit) remettre en question. Bref, se situant dans la tradition lignagère (intellectuelle et aussi familiale) de la grande anthropologie française, Lévi-Strauss ne remet à aucun moment en cause l’idée fondant le « collectif » durkheimien, aussi bien que le « phénomène social total » maussien. Comme il l’écrit de façon on ne peut plus claire : « la pensée sauvage est totalisante »[[691]](#footnote-691).

D’une façon générale, Lévi-Strauss affirme à toutes époques le primat du Sociétal sur le Familier. En témoigne, parmi des centaines d’exemples possibles, ce qu’il généralise de l’initiation comme « estampille » de la société sur la parenté naturelle : « Que ce soit en Afrique, en Amérique, en Australie ou en Mélanésie, ces rites (d’initiation) reproduisent le même schème : on commence par « tuer » symboliquement les novices enlevés à leurs familles (…) Après quoi ils « renaissent » comme membres de la société. Quand on les rend à leurs parents naturels, ceux-ci simulent donc toutes les phases d’un nouvel accouchement»[[692]](#footnote-692).

Cette conviction profonde et le plus souvent inexprimée (tellement elle devait lui sembler évidente) s’affirme au cours même d’un basculement d’assertions opposées (mais tout aussi tranchantes et péremptoires) concernant le *contenu* de ladite totalité sociétale. Dans un premier temps, en effet (situé autour du pivot des *Tristes Tropiques* et de ses premières approches physiques de peuples du Brésil), Lévi-Strauss annonce –et y insiste- que la topologie des villages, la structure parentale, la configuration des peintures du visage et l’organisation des mythes des Bororo[[693]](#footnote-693), Caduvéo, et Tupi-Kawahib, ont toutes une valeur « d’artifice », de « duperie », de « déguisement », de « fallace », d’occultation de leur vérité sociale : une réalité de quasi-classes inégales est enfouie sous une complexité de moitiés exogamiques, de sections et de sous-sections religieuses ou topologiques. Ainsi, pour le jeune Lévi-Strauss (pas si loin des jugements que portaient les missionnaires salésiens chargés de convertir les Indiens), les Bororo sont-ils emmurés par « des institutions mensongères », par « l’effort pour cacher, embellir et justifier, sur le plan de la pensée religieuse, les relations réelles qui prévalent entre les vivants »[[694]](#footnote-694). Il faut donc dégager tout un fatras de couches superficielles pour accéder à une unité plus profonde de la société : celle de la structure sociale verticale, faite de domination et de soumission, de morgue aristocratique et d’humilité dépendante, et cela même parmi des « cultures mourantes », réduites à des bandes de quelques centaines de personnes.

Et l’on pourrait exciper du même raisonnement pour les Caduveo, puisqu’à suivre Lévi-Strauss, « il suffit de considérer le plan d'un village Bororo (...) pour s'apercevoir qu'il est organisé à la façon d'un dessin Caduveo »[[695]](#footnote-695). L’anthropologue lui-même, très admiratif de ces œuvres peintes sur les visages, semble fasciné par la géométrie et les symétries obliques des décors Caduvéo, ressemblant à celles de nos cartes à jouer, et dont il repère tous les traits d’équilibres et de contrastes. Il en conclut qu’il s’agit d’une « situation complexe, correspondant à deux formes contradictoires de dualité, et qui aboutit à un compromis, réalisé par une opposition secondaire entre l’axe idéal de l’objet et celui de la figure qu’il représente » (V. Caduveo, Chap. XX, p 180).

Mais Lévi-Strauss interprète finalement tout cet art avec autant de tranchant que le village Bororo. Il repart de trois castes farouchement exogamiques, hiérarchisées, cette fois « officielles », dont il admet d’emblée qu’elles menacent la société de ségrégation, et qu’elles incitent les « reines » à « rêver » puis à transcrire en parures leurs rêves d’un équilibre social idéal. Là encore, il est question de « dissimulation ».

Pourquoi semble-t-il donc si difficile à l’anthropologue de prendre ce qui est dit dans ces « rêves dessinés » à leur valeur faciale, (c’est le cas de le dire) : à savoir, notamment chez les femmes de caste inférieure (chez qui la peinture occupe tout le visage et pas seulement le front), qu’il pourrait s’agir *de la revendication active* de détenir un modèle de lien tenant la société ensemble par la seule tension de dimensions différentes entremêlées ?

Il est en effet sûrement possible de rééquilibrer le jugement à l’emporte-pièce porté par le jeune Lévi-Strauss sur les Bororo, en soutenant que la complexité de leurs institutions n’est pas un mensonge ni un leurre, mais une condition pour que la mise en tension d’intérêts très divergents ne brise les dernières attaches de leur histoire sociétale. Ainsi, se combinent et s’opposent visiblement chez eux la dimension la plus familière, plus ou moins bien représentée par le sous-clan maternel à l’intérieur d’une des trois « quasi-castes », la dimension la plus « globale » ou sociétale, qu’incarne la grande division en deux moitiés exogames, matrilocales et matrilinéaires –Tugaré (forte) et Cera (faible) -, et surtout les dimensions médiatrices du sorcier et du « maître du chemin », le premier devant négocier la place de la société dans la nature, et le second les rapports intra-sociétaux (dont ceux entre vivants et morts). Comme notre anthropologue national le note d’ailleurs, ces oppositions en équilibre s’ancrent les unes les autres, liant moitié forte et sorcier, maître du chemin et moitié faible, voire religion et hommes, gestion matrimoniale et femmes. Il nous paraît alors, bien au contraire du jugement dur et rapide que porte Lévi-Strauss « en dernière analyse » que la solidité très relative de la société Bororo tient au réglage le plus précis possible de l’intrication de ces dimensions, et certainement pas à la prévalence de l’inégalité sociale masquée par une « idéologie de classe ».

#### La conflictualité estompée

Si Lévi-Strauss n’a jamais remis en cause cette analyse (tout en la présentant *a posteriori de* façon atténuée[[696]](#footnote-696)), l’ensemble des œuvres qui viennent après cette entrée en matière se pose *en contradiction apparente avec elle* : non seulement plus jamais il ne traitera principalement les productions intellectuelles ou artistiques des peuples ethnologisés comme des leurres, des illusions couvrant une réalité sous-jacente, mais bien au contraire, il en fera la trame même du tissu relationnel et langagier des sociétés concernées, au seul prix d’y « dissoudre l’Homme »[[697]](#footnote-697) (au sens du « moi réflexif », ou du « Cogito sociologisé »[[698]](#footnote-698)).

Mais ce tissage intellectuel non réflexif (et donc apolitique) de la réalité même des sociétés ne fonctionne pas seulement par la prétention cosmique des activités classificatoires, comme l’affiche haut et clair l’auteur des *Mythologiques* ou de *La Pensée sauvage*. Au-delà de leurs codages, se manifeste finalement un *vrai discours* des rites, des mythes et des nomenclatures. Et ce que lui « avouent » partout les gens en usant de tous ces moyens, aussi sophistiqués et divers soient-ils, c’est une chose assez pauvre, répétitive, voire uniforme. On pourrait la caractériser comme une « morale de l’Histoire » généralisée, dans le registre de la prudence ou tout au moins de l’antique φρόνησις. Qu’il s’agisse de la bonne moyenne à tenir entre richesse et générosité ou de la bonne distance entre endogamie et exogamie chez les Kwakiutl ou les Salish de la région de Vancouver, du degré d’ouverture à maintenir quant à l’étranger chez les Chinook, les Algonquins ou les Athapaskan, du niveau terrestre intermédiaire à protéger (chez la plupart des Indiens des deux Amériques) entre le souterrain chtonien (entraille maternelle d’où la jalousie d’autrui peut surgir comme la merde… au sens où nous disons nous-mêmes que telle personne «est une fouteuse de merde »), et la céleste et masculine infinitude, (d’où peut aussi pleuvoir toute une série d’ennuis inattendus) ; qu’il soit question du juste milieu où cheminer entre nature et culture, entre cru et cuit, ou encore des bonnes manières à préserver vis-à vis de soi, des autres et de la nature, ou enfin de la modération à afficher entre orgie de miel et tabagie ; qu’il soit question de l’équilibre toujours « à distance raisonnable entre Charybde et Scylla, entre diachronie et synchronie, événement et structure, esthétique et logique »[[699]](#footnote-699), dans tous les cas, Lévi-Strauss nous fait finalement entendre –au-delà des jeux formels de renversement, d’opposition et de transformation-, la voix d’un sage universel, que Rousseau n’eût pas désavoué, et qui nous dit seulement : «  attention à nos passions ! Au pire, sachons les limiter les unes par les autres. »

Il n’est donc plus question d’un pouvoir culturel qui s’attache à cacher sa base matérielle et sociale, mais au contraire d’une unité qui se fonde désormais sur la construction d’une « voie moyenne » ayant vocation d’idéologie rassemblante, de moyen décisif de l’existence même d’une société. Non seulement la multiplicité des versions des mythes, la richesse des différences entre systèmes rituels, la prolifération des jeux classificatoires *ne sont pas des signes de division ou de pluralité,* mais elles sont considérées comme l’instrument même de l’unité sociétale, condition *sine qua non* de sa stabilité[[700]](#footnote-700), ainsi ramenée à la synthèse par un véritable « filet de mots », d’images, d’objets, de pratiques, dont le tissage au-delà de la volonté des sujets de discours permet au fond d’éviter les catastrophes et les plus terribles illusions.

Notons que ce programme, auquel notre auteur ne dérogera plus jusqu’à la fin de sa vie, est assez précocement prédéterminé par le chapitre XI de *l’Anthropologie structurale[[701]](#footnote-701)* consacré à la lecture « pédagogique » du mythe d’Oedipe-. Réunifié par Lévi-Strauss, celui-ci nous apprend que l’autochtonie impliquant l’endogamie est paradoxale car elle peut trop aisément s’autodétruire. Il constitue en objet unitaire, certes « boiteux » (thème rendant compte des noms de plusieurs Atrides, dont Œdipe –pied enflé-), l’entité politico-territoriale et parentale de la cité. Ce qui revient du même coup à négliger le caractère substantiel de la contradiction entre cité et dynastie endogame, ou, comme le dit Jean-Pierre Vernant, entre politique et tyrannie.

En réalité, on peut même avancer que « ce mythe du mythe » réunifie dans la même hésitation, la même difficulté (et du point de vue de la royauté), ce qui pourrait être lu comme tentative « de classe » de nier l’opposition chronique d’intérêts entre un peuple et tout lignage royal prétendant incarner son droit. En un sens, le « mythe d’Œdipe unifié » ne serait que l’idéologie réactionnaire recouvrant une scission possible, et qui deviendra réelle avec la démocratie, dont le théâtre écrit par Sophocle illustre les tensions en imaginant les ruptures réalisées.

On ne peut certainement pas accuser Lévi-Strauss d’avoir volontairement promu une interprétation « royaliste » d’Œdipe, mais l’effet de cette lecture structurale (dont l’impact fut considérable sur les intellectuels français.. et sur Lévi-Strauss lui-même qui ne fera qu’en répéter continuellement la leçon à propos de *toutes* les mythologies) fut néanmoins de supposer, en arrière-fond du récit du mythe, une sorte d’auteur collectif assez homogène.

Cet effet de projection imaginaire unificatrice en arrière de toutes les variantes d’un mythe se reproduit en effet au long des investigations Lévi-straussiennes de la mythologie américaine, ou de ses *insights* dans les cultures africaines, australiennes ou mélanésiennes.

Pour qu’il y ait une pluralité qui ne se dissolve pas dans la domination ou la fusion, il faut qu’il y ait conversation, c’est-à-dire controverse, désaccord. Or, si l’on suit Lévi-Strauss sur les significations des mythes, des masques et des nomenclatures, on débouche, une fois admis qu’ils « n’ont pas de fonction fabulatrice », et réalisé l’analyse fine de leur langage codé, sur une sorte de consensus international assez fade : tout le monde semble s’entendre au fond, au travers de la variation des nuances presque infinies, sur une morale de la *mediocritas* entre accumulation et distribution, entre mariage éloigné et proche[[702]](#footnote-702), le tout dans la tonalité indiquée par le maître anthropologue dès sa leçon sur le mythe d’Œdipe.

Par exemple, lorsque Lévi-Strauss découvre avec enthousiasme que «les Salish associent l’exogamie mesurée et l’enrichissement sage à la bonne vue, les Kwakiutl l’exogamie démesurée et l’enrichissement extravagant à la mauvaise »[[703]](#footnote-703), il semble si admiratif de l’esthétique de ce passage d’un discours positif au négatif, qu’il ne semble pas s’apercevoir qu’au fond, il s’agit de la même argumentation présentée différemment : il faut mesurer l’exogamie et la richesse ! Tout le monde est d’accord là-dessus mais l’exprime avec son style propre.

Pourtant, tous les éléments de reconnaissance d’une tension  sociologique –et notamment de la « guerre de propriété » ou de la « guerre de richesse » au moins constatée par Boas et Mauss[[704]](#footnote-704)- sont bien connus de Lévi-Strauss, d’ailleurs tenté à ce propos de réitérer son péché de jeunesse sur les « idéologies » qui voileraient les dures réalités aristocratiques. Mais, curieusement, ces éléments qui viennent en fin de livre[[705]](#footnote-705) sont constamment engloutis dans la massive démonstration portant sur le codage international des masques et des mythes, leur « tissu langagier ». On doit donc comprendre, à demi-mot, et sans être soutenus par l’auteur, que ladite tension, organisée dans le concept quasi-médiéval (ou homérique ?) de « maison » produit effectivement la confrontation des biens prestigieux des lignages féminins et masculins comme une des causes de la structure des mythes et des masques. C’est en effet plausible, mais alors pourquoi cette confrontation, bataille quotidienne réactualisée dans les mariages et les grandes fêtes de potlatch, se réduirait-elle à la fameuse morale de la *mediocritas,* qui semble la seule chose que répètent finalement la plupart des mythes étudiés par Lévi Strauss ? N’est-elle pas l’occasion de manifester aussi de véritables antagonismes, des positions opposées sur le fond, et pas seulement dans la forme des blasons matériels ou narratifs ?

Serait-il légitime de réaborder le vaste corpus réutilisé (après Boas et Mauss) par Lévi Strauss sur les Indiens de la côte Pacifique Nord-Américaine avec une autre lumière rasante, éclairant la pluralité plutôt que la totalité ? Pouvons-nous y relire les transformations « automatiques » observées par lui formant le tissu culturel de toute la région *dans les termes d’une conversation politique internationale, qui implique, par définition, une pluralité de positionnements activement soutenus ?* Nous croyons que oui, même si, au-delà des quelques cas évoqués ici, un vaste travail de reprise des éléments de première main serait à réaliser en ce sens.

Nous prétendons qu’en cherchant les lignes de force dudit corpus plutôt que ses plus fines césures, il apparaît à l’évidence fondé sur *une conversation politique*, en tout cas sur un procès où s’avancent des idées contraires, évidemment conscientes d’elles-mêmes et de leur support sémiotique jusqu’à un certain point, et mettant en cause tout consensus possible. Par exemple, si ce dernier semble se condenser pour toutes les grandes ethnies Kwakiutl et Salish de la région autour de l’affaire de la richesse redistribuée ou détruite comme moyen de lien pacifiant entre des familles, on peut arguer que la controverse « de fond » portera sur le questionnement des deux catégories : richesse, alliance. Qu’est-ce qu’une « vraie richesse » qui ne se transforme pas en son opposé ? Qu’est-ce qu’une vraie alliance qui ne se change pas en mésalliance ? Or ce double questionnement produit un carré logique des oppositions, qui n’est pas seulement formel, mais dessine des positions irréductibles :

1. Certains vont opter pour une vue synthétique selon laquelle la richesse résume tous les bons comportements possibles, car elle implique (un peu comme pour les Calvinistes dont les œuvres démontrent la salvation) de savoir échanger et de l’avoir fait à bon escient et bonne distance. Cette position existe  réellement ; c’est celle des gens du Nord (Tlingit, Haïda, Tsimshian) selon qui Dame Richesse est la seule régulatrice de tous les maux (inceste, monstruosités, cataclysmes, arnaques, etc.)
2. A l’opposé, on peut soutenir que ce n’est pas la richesse en soi mais la vertu propice aux bonnes alliances qui est le critère essentiel. Cette «noble  bonté » fournit un prestige qui n’est pas réductible à la richesse, et détermine même, par contraste une « mauvaise richesse », incarnée par l’ogresse accapareuse et dévoratrice d’enfants (mais aussi par le cuivre d’origine tellurique qui « aveugle » par son éclat trompeur et dangereux). Cette position existe aussi : c’est celle incarnée, au sud, par les Salish, à la fois dans leurs mythes et dans leurs bénéfiques esprits-masques « blancs », anges marins dotés d’une bonne vision lointaine, et s’originant dans la richesse vivante qu’est le poisson.
3. Entre les deux, pour ainsi dire « coincés » entre ces deux grandes interprétations contraires, il y a place, alors, comme toujours dans une conversation ramenée à l’essentiel, pour deux courants d’interprétations médiatrices : l’un montant et l’autre descendant. Le courant descendant va consister dans l’équivalent d’une phrase comme : « La richesse est le critère essentiel, *mais* attention à la « mauvaise richesse », celle qui, accapareuse et souterraine (Dzonokwa), donne aussi naissance à la jalousie (Komogwa). C’est effectivement la position soutenue par les Kawkiutl du nord, en contact avec la thèse de « Dame Richesse ». De même les Awaitlala et Tenaktak, issus de la même région de contact (ainsi que les Nakoaktok, ou les Bella-Bella sur des thèmes proches) ont des mythes qui montrent comment le mariage ou le potlatch sont « pollués » par la mauvaise richesse accapareuse (qu’on peut néanmoins parfois « redresser », (mais plus souvent voler). Il s’agit en premier lieu de richesses non périssables parce que mortes, terriennes et de « cuivre ». (par opposition aux richesses de la mer, vivantes, donc fragiles). Notons que les inversions –chères à Lévi-Strauss- ne signalent ici que la duplicité fondamentale de toute médiation.
4. La médiation montante admet que la vertu d’alliance l’emporte en principe sur la richesse mais est néanmoins parfois fautive. Cette position existe également, et qui plus est chez des peuples effectivement « enclavés » entre les grandes entités linguistiques du centre et du sud : ainsi sur l’île de Vancouver, entre Kwakiutl et Salish, chez les Nimkish ou les Malahas, pour qui un héros masculin tue son beau-père (alliance à prétention exorbitante), et rétablit ainsi la bonne richesse échangeable (celle des poissons, qui est aussi celle des enfants).

On peut ainsi considérer que les gens du Nord (Tsimshian, Haida et Tlingit) tendent à tenir, face à tous leurs voisins plus au Sud un discours « à prendre ou à laisser », selon laquelle une seule entité, la richesse idéalisée, peut traiter ensemble toutes les pathologies du lien d’échange entre étrangers : limitation des drames, enrichissement et équilibre entre inceste et mésalliance sont réglées par Dame richesse. Les gens du Sud (les Salish) contestent tout aussi vigoureusement ce point de vue, mais en s’appuyant sur une entité également unique mais cette fois purement symbolique, l’esprit incarné par le masque blanc, dont les yeux en forme de longue-vue signalent surtout qu’ils voient clairement où les gens de richesse accumulée veulent en venir, et qu’ils ne sont pas « éblouis » par le reflet de leurs cuivres. Ce n’est que dans les domaines (et pour les sociétés) *physiquement intermédiaires* que chaque puissance devient ambivalente, ou se dédouble: les masques blancs deviennent avares chez les Kwakiutl, la Dzonokwa peut devenir généreuse et salvatrice, la dame-Richesse peut finalement épouser le grand Cannibale, etc. C’est encore surtout dans ces mythes « médiateurs », que l’on rencontre les héros, animaux, ou choses qui font lien entre des extrêmes : grenouilles, saumons (qui se transforment en cuivre), crottes qui se changent en nacre, etc. Et là encore, il existe une explication plus simple et plus nettement délinéée que celles avancées par Lévi-Strauss, qui se perd sur les bifurcations et renversements formels des signifiants[[706]](#footnote-706), alors que, par exemple, si les masques blancs des Kwakiutl sont plutôt pervers que bienfaisants, il est bien plus plausible que ce soit parce qu’ils sont mis sur la sellette à partir de « l’adhérence » des Kwakiutl à l’idéologie inverse (celle de la Dame Richesse de leurs voisins nordiques), qui leur fait douter que la pure vertu du « savoir faire alliance » soit vraiment aussi positive que leurs voisins du Sud le prétendent… tout en ayant adopté de ces derniers ces fameux masques bénéfiques.

On peut certainement classer les mythes de façons très différentes, mais celle que nous proposons, et qui est plus simple que les complexités et dédales Lévi-Straussiens, a l’avantage de fonctionner précisément comme une vraie « dispute » (analogue à la guerre, mais en régime de paix), et pas seulement comme une déclinaison de possibles proches, ou un jeu d’oppositions purement signifiantes (mais non significatives).

Bien entendu, cette dispute, si elle existe à propos d’un même ensemble concret d’alliances possibles, divise des protagonistes qui ont par ailleurs des intérêts pratiques divergents.

Lévi-Strauss ne le nie pas, mais il ne nous rappelle pas non plus comment l’avenir même d’une « classe » aristocratique internationale se trouve engagé dans la réponse « majoritaire » à ces questions, à l’échelle du champ politique en question (et qui a été aussi vaste que l’Europe). Par exemple, si l’emporte une position dissociant richesse et alliance, on peut supposer que c’est à l’avantage de ceux qui disposent d’autres sources de prestige transmissible aux lignages ; notamment des capacités guerrières. Mais si ces « valeurs » l’emportaient, ce serait au détriment d’un pacifisme qui peut être de l’intérêt d’autres groupes. La conversation en question est donc très sérieuse du point de vue politique avec lequel elle se confond finalement.

Cette tendance à « enterrer » la pluralité se présentant comme source possible de conflictualité ou de dissociation se laisse sentir tout au long d’une œuvre à l’érudition immense. Par exemple, quand Lévi-Strauss constate que : « Les Indiens du Sud-est des Etats-Unis font des phénomènes pathologiques la conséquence d’un conflit entre les hommes, les animaux et les végétaux. Irrités contre les hommes, les animaux leur ont envoyés les maladies ; les végétaux, alliés des hommes, ripostent en leur envoyant les remèdes »[[707]](#footnote-707). Qu’est ce qui lui permet alors d’affirmer que les opérateurs de classification (hommes, animaux, végétaux) « ne sont « pas sociologiques » ? Il serait pourtant simple d’admettre –sans rien changer au détail des articulations entre croyances- qu’ils représentent une tension plutôt qu’une harmonie entre les hommes eux-mêmes. Les animaux et les plantes ne sont-ils pas, dans ce cas, d’autres sortes d’humains ? Osons une interprétation en ce sens : les animaux sont les hommes du Familier, qui se révoltent contre les hommes du Sociétal, comme une certaine nature résiste à la culture ; mais alors les végétaux –qui sont les hommes d’une nature docile, déjà cultivée sur le plan domestique, s’allient au Sociétal contre le Familier. Ils « trahissent » pour ainsi dire le domaine domestique des « Simples » et de leur maîtresse, la dangereuse sorcière.

Lorsqu’une société exhibe tous les signes de l’amertume induite chez les personnes par un type d’ordre sociétal qui ne leur convient pas, Lévi-Strauss va chercher précisément l’interprétation qui gomme la négativité ou supprime le conflit. Ainsi, chez les Lugbara d’Ouganda, le nom donné par une femme à son fils est humiliant pour le père de celui-ci. Une explication simple est que cette femme subit l’hostilité de sa belle-famille, et notamment de la grand-mère paternelle, structure aux effets psychanalytiques classiques, et se « venge » ainsi de façon autorisée. Pourquoi donc faudrait-il, en suivant Lévi-Strauss, renoncer à la possibilité que les femmes puissent « jouer les sorcières », sous prétexte que ce trait n’est pas assez structural ?

Reconnaissons que Lévi-Strauss s’approche parfois très près de la reconnaissance du plan politique sous-jacent, et cela en contradiction avec des auteurs classiques. Par exemple, chez les Murngin Wulamba du Nord australien, rappelle-t-il, le mariage a toujours lieu avec la cousine croisée matrilatérale, ce qui signifie système à quatre sections, et non pas à sous-sections, ce qui incite à soutenir: « l’idée que les sections et sous-sections n’ont pas pour fonction unique, ni même principale, de réglementer les mariages » [[708]](#footnote-708) comme l’affirmait Warner. Pour Lévi-Strauss un système à quatre sections ne peut s’expliquer que par « un procédé d’intégration sociologique d’un double dualisme », et un système à 8 sous-sections, comme « réduplication du même procédé ». Mais il n’en dit pas plus, alors que cet enjeu du réglage d’une double contradiction est tout de même intéressant : s’il ne s’agit pas de limiter l’inceste, n‘est-il pas en fait question de limiter plutôt le pouvoir potentiel des unités d’alliance, en maintenant leur égalité statutaire ? Dès lors, pourquoi ne pas y voir un principe de politique sociétale « contenant » au nom d’une espèce de démocratie globale, et qui travaille la mathématique, la propension du Familier à servir de base à des manœuvres de pouvoir exorbitant ?

Les totémismes des clans matrilinéaire et patrilinéaire s’opposeraient donc comme des « partis », celui du totémisme des clans matrilinéaires opposant la concrétude de la transmission sexuée au « rêve » patrilinéaire exprimant le lien externe, territorial : ainsi, chez les Aranda, « les femmes Aranda engendrent vraiment les enfants, mais les hommes Aranda se bornent à imaginer que leurs rites provoquent la multiplication des espèces totémiques »[[709]](#footnote-709) . Mais alors, pourquoi, rendus à ce point, *si près de la pluralité entre conceptions et pratiques* opposées (cette fois sous l’égide de la différence des sexes) qu’on en admet la nécessité «  d’une pluralité des cultes » [[710]](#footnote-710), devrions-nous accepter d’emblée l’affirmation lévi-straussienne conclusive sur la prééminence d’une « solidarité » ou d’une « complémentarité », plutôt que d’une tension entre ce qui représente le Familier (matrilinéaire) et ce qui représente le Sociétal (patrilinéaire) ?

Alors que Lévi-Strauss reconnaît parfois clairement dans les systèmes patrilinéaires des solutions politiques de transition à la tendance à compenser l’organisation en clans maternels par une grande violence répressive envers les femmes (ce que Godelier décrit précisément pour le cas des Baruya[[711]](#footnote-711), mais qui se manifeste dans beaucoup de régions du monde), il semble ne pas savoir comment *utiliser ce fait* au plan de l’analyse des mythes. Or, qu’est ce qui s’oppose (notamment depuis le travail de Françoise Héritier) à la reconnaissance d’une méfiance générale envers le *pouvoir de la femme* sur la fertilité et la descendance dans le cadre du monde domestique, cette méfiance s’aggravant jusqu’à la conflictualité latente notamment dans les sociétés de lignées matrilinéaires comme en Nouvelle-Guinée, mais aussi ailleurs et dans d’autres temps (comme ceux de la sorcière médiévale pouvant faire tarir les récoltes)[[712]](#footnote-712) ?

Le même penchant se manifeste à propos des relations entre morts et vivants : alors que Lévi-Strauss rappelle, avec Fortes, que chez les Tallensi du nord du Ghana, « les hommes et leurs ancêtres son engagés dans une lutte sans fin »[[713]](#footnote-713), c’est pour noyer ce caractère agonistique dans une marée de classifications régulatrices.

Si la conflictualité des genres ou des générations est souvent ramenée par Lévi-Strauss à un problème d’organisation réglée, et celle-ci à l’efficacité d’une structure stabilisée de signifiants, on peut apercevoir que, plus généralement, sa réticence porte sur tout ce qui pourrait menacer l’unité sociétale. Ainsi, lorsqu’une société se présente elle-même comme laissant jouer une opposition forte entre liberté « au fond des forêts », et village aux « belles demeures », (le cas des Aranda, selon Morgan), pourquoi faut-il que Lévi-Strauss lui rappelle qu’« aucune société ne pourrait se permettre à ce point de « jouer la nature », ou alors elle se scinderait en une multitude de bandes indépendantes et hostiles, dont chacune contesterait aux autres la qualité humaine »[[714]](#footnote-714) Est-ce si sûr ? N’est ce pas faire « la loi aux anthropologues » à partir d’un point de vue d’emblée favorable au Sociétal ?

Quand Lévi-Strauss (dans *La Pensée sauvage*) cherche à comparer le totémisme au système des castes, ce n’est pas pour indiquer comment une pluralité se manifeste dans l’unité (fonctions diverses, catégories parentales affirmant leur consistance « d’espèce » envers et contre tout), mais au contraire pour indiquer comment elles « résolvent un problème » : dans les deux cas, écrit-il, il s’agit de « surmonter l’opposition entre nature et culture et  les penser comme totalité ».[[715]](#footnote-715) Il constate un peu plus loin que dans le totémisme : « la notion d’espèce possède une dynamique interne : collection suspendue entre deux systèmes, l’espèce est l’opérateur qui permet de passer (et même y oblige) de l’unité d’une multiplicité à la diversité d’une unité ».[[716]](#footnote-716) Le sens de la dynamique est ainsi clairement indiqué : *construire de la totalité incluant de la diversité.*

En fait, force est de constater qu’au cours de son œuvre, *chaque fois* que Lévi-Strauss doit bien admettre que les systèmes classificatoires sont là pour tenter de « limiter la casse », des « exigences d’ordre », dans des situations tendant à engendrer la dislocation et la guerre, il se désintéresse de ces situations porteuses et isole les systèmes en question comme des œuvres d’art collectives. S’il sait parfaitement que les schémas mythiques des Osages ou des Cinq-Nations iroquois[[717]](#footnote-717) sont les effets de compromis et d’ajustements face à la désorganisation qu’entraîne la baisse démographique, il n’en prend pas pour autant acte pour indiquer comment ces compromis illustrent nécessairement le résultat de désaccords sur la marche à suivre dans ces situations : ce qui l’intéresse est seulement comment on tente de suturer les plaies pour revenir idéalement à l’état antérieur. Comme si, pour prendre un exemple galvaudé, les égyptologues devaient tenir pour nul et non advenu l’épisode monothéiste d’Akhenaton, sous prétexte que ses successeurs avaient voulu totalement le gommer des mémoires !

Nous tirons donc de ces quelques exemples (nous aurions pu en prendre beaucoup d’autres[[718]](#footnote-718)) que, contrairement à ce que Claude Lévi-Strauss a pu affirmer ici ou là, son œuvre ne rompt pas avec la tradition (qu’on n’osera pas dire lignagère) de Durkheim et de Mauss consistant à montrer quelle unité culturelle se trouve coextensive avec une unité de praxis, cette unité pouvant être sous-jacente et invisible[[719]](#footnote-719).

Lévi-Strauss peut bien déclarer : « Dès 1916, visant Durkheim autant que Frazer, il (Franz Boas) contestait que les phénomènes culturels pussent être ramenés à l’unité »[[720]](#footnote-720). Notons qu’il s’oppose alors lui-même à l’idée que l’on puisse isoler comme unités *le* mythe ou *le* totémisme, *mais qu’il ne critique absolument pas* la quête de l’unité « globale » du fait social, qui se découvre chez lui dans la logique classificatoire et de transformation régnant sur tout un champ culturel et se confondant finalement avec son extension, ceci dans la tradition la plus classique depuis Taylor dont Lévi-Strauss rappelle qu’il avait remarqué, dès 1899 la tendance de l’esprit humain à « épuiser l’univers au moyen d’une classification ».

## 4. La particularité nous sauve-t-elle de la totalité ?

Nous ne voudrions pas laisser le lecteur sur l’impression que, pour nous, Lévi-Strauss ne défend un « totalisme » certain que dans la logique de sa démarche la plus personnelle, et comme un effet de son « idiosyncrasie ». Nous ne l’avons pris au contraire que comme un exemple paradigmatique de ce que l’anthropologie des cent dernières années, essentiellement orientée –tout comme la sociologie- vers l’objet « peuple » ou « société », constitue, pour ainsi dire, spontanément, même dans le cas d’auteurs extraordinairement ouverts à la comparaison et au repérage des différences.

Nous en voudrons pour preuve complémentaire que les travaux les plus opposés à Lévi-Strauss, continuent de lui ressembler sous cet aspect.

L’œuvre monumentale de Lévi-Strauss n’a évidemment pas manqué de susciter la critique, bien qu’assez rarement sous l’angle de la défense de la pluralité. Pourtant, même dans ce cas, la critique frontale de l’anthropologie structurale n’a pas pour autant facilement permis, par contraste, *de faire émerger la pluralité comme objet spécifique*[[721]](#footnote-721). Considérons par exemple l’œuvre de l’un des chercheurs les plus consistants dans l’objection au structuralisme, l’anthropologue américain « postmoderne » Clifford Geertz –militant pourtant pour la reconnaissance de la diversité des cultures et pour la reconstruction de la discipline autour de l’interprétation que les « Natives » donnent eux-mêmes –en tant qu’auteurs- de leur propre expérience sociale-.

Lorsque Clifford Geertz, fondateur d’une anthropologie interprétative, reproche à Claude Lévi-Strauss son « universalisme abstrait », ou son « rationalisme universel des lumières françaises » au nom des « Sauvages particuliers »[[722]](#footnote-722), il effectue en apparence un positionnement consistant à récuser la totalité au profit d’une division très substantielle (mais aussi sémiotique) dont il nomme l’approche spécifique « description dense» *(thick description).* Cette description peut, reconnaissons-le, impliquer (comme dans le cas de l’étude des villages balinais) une déconstruction de l’objet en couches superposées et imbriquées (temples, communauté, etc.), mais ces angles d’analyse, (qui ressemblent un peu aux coupes de l’anatomiste isolant système nerveux, lymphatique, musculaire, etc.) n’entraînent en eux-mêmes aucune « pluralisation » de l’objet réel qu’il faut bien reconstituer à la fin, et qui, revenant en force, s’impose alors comme une entité « superorganique ». Du même coup, Clifford Geertz est conduit à s’appuyer trop lourdement sur la notion de « particularité » impliquant un cheminement au sein d’un ensemble de possibles, et non pas une co-régulation des entités considérées. Ce faisant, qu’il le veuille ou non, il gomme la question des symétries réglant les rapports entre cultures parfois éloignées.

Autrement dit, l’absence de symétrie réapparaît au sein même de la division, ce qui revient à *ignorer l’inégalité* pour autant seulement que la comparaison se trouve interdite ou « différée ». Or, c’est bien ce qui se passe dans l’œuvre de Geertz, qui génère, au nom de « l’épaisseur », du « raffinement » et du « genre flou » dans l’étude de chaque culture personnalisée, de sa valeur d’œuvre en soi, de chaque réseau de signification, *un fort parfum d’interdit de comparaison réglée*, ceci au nom du respect de la liberté de chaque culture d’échapper à des définitions collectives. C’est pourquoi, le positionnement auquel n’échappe pas toujours Clifford Geertz nous semble plutôt relever du « particularisme », voire même du « singularisme » que de la recherche de la pluralité.

Les mêmes causes entraînant les mêmes effets, on se souviendra que déjà chez Malinowski la tendance à considérer un ensemble organique de pratiques fondant une unité culturelle (comme le Kula) s’appuyait sur le souci de « la particularité » de chacun de ces ensembles dénommés cultures[[723]](#footnote-723), comme si le particulier était garant de l’homogénéité d’un « moi social », et inversement.

Il y a au moins une chose que l’on ne peut pas reprocher à Clifford Geertz, c’est de ne pas avoir tenté de « secouer » les cadres ordinaires et académisés de l’anthropologie de son temps. Que ce soit dans son analyse des combats de coqs à Bali comme expression des tensions entre castes[[724]](#footnote-724), dans son étude des villages balinais comme tissus d’irrégularités, ou enfin dans sa  reconstruction des complexes rituels autonomes se croisant pour former la matière immanente de la société balinaise (le culte de la mort et des sorciers avec son combat des sorcières et des « barongs » [[725]](#footnote-725), le culte de l’inégalité sociale et le système des temples) sans parler de son opposition élaborée entre « savoirs locaux » et « savoirs globaux »[[726]](#footnote-726), notamment appliquée à l’étude du microcosme que forme le souk de Sefrou[[727]](#footnote-727), Geertz a toujours été un « disjoncteur » plutôt qu’un totalisateur.

Pourquoi donc, dans ce cas, sous l’influence de la métaphore post-moderniste de la culture comme textualité, et des Natives comme auteurs, finit-il toujours par *passer à côté de la pluralité la plus substantielle*, celle qui ordonne et stabilise les divisions secondaires ou apparentes, donnant une apparence d’anhistoricité tout en produisant l’Histoire ?

Car, pour tous les exemples cités, il ne serait sans doute pas illégitime de déplacer tant soit peu le questionnement, afin de parvenir à une toute autre mise en perspective : les combats de coqs n’expriment-ils pas en tout premier lieu le combat latent permanent opposant les groupes familiaux qui possèdent les animaux, au risque –ainsi théâtralisé et conjuré- d’un constant retour à un niveau de « vendetta » ? Le culte de l’inégalité sociale et des castes n’est-il pas d’autant plus renforcé que, précisément dans cette société plus que dans une autre, le fonctionnement des superstructures politiques n’est pas assuré face à la menace de reprise des guerres entre familles ? Sorcières et Barongs ne sont-ils pas des illustrations patentes, en sociétés matrilocales et matrilinéaires, de la conflictualité chronique entre clans maternels et esprits du pouvoir des chefs ? Le système des temples ne représente-t-il pas (précisément comme troisième terme) l’effort politico-religieux se proposant comme contrepoids aux menaces de déstabilisation domestiques ?

Par ailleurs, le microcosme du souk marocain en est-il bien un, au-delà de l’évidence des implications culturelles de la division en corporations ? Ne reflète-t-il pas au contraire, une simple scène de la politique intertribale et interfamiliale (une analogie de l’oasis et une sorte d’envers ponctuel de l’anneau des échanges trobriandais) ? Autrement dit, les mystères si particuliers, si « idiosyncratiques » de ces cultures-mondes, ne se résolvent-ils pas très simplement (mais de manière non simpliste) en considérant seulement que partout, dans les sociétés où l’Etat et l’institution centrale ne sont pas très solidement imposés, ou interviennent de l’extérieur comme puissances occupantes, elles sont fondamentalement en proie à la contradiction anthropologique principale opposant liens familiers et constructions sociétales ?

Cette position peut très bien accompagner des travaux riches, passionnants et très éclairants, mais, comme tout particularisme, il lui est difficile de proposer des lignes de défense efficaces lorsque « l’ennemi » se présente précisément comme l’organisation mondiale gérant les populations et « protégeant » les peuples à l’intérieur de cadres d’action homogènes. On a même l’impression que la bataille acharnée d’objections que Geertz oppose (comme Fabian) à toute tentative de formalisation relève en partie d’une position qu’on nommerait en psychanalyse « hystérique » pour autant que, devenu hypersensible  à toute terminologie suspectée d’entraîner des effets de domination ou d’objectivation abusive, l’auteur se comporte comme s’il restait fasciné par ces derniers.

Enfin, le relativisme généralisé dont Geertz fut un témoin et un porteur a souvent prévalu jusqu’à aujourd’hui (bien que maintes fois critiqué « de l’intérieur ») parce qu’il comportait un bénéfice important : il pouvait servir de message « minimal » qu’une majorité d’anthropologues adressait aux défenseurs de tel choix culturel, pour désamorcer les prétentions de la morale « occidentale » ou du « projet politique » à valoir pour tous. Mais on voit mal comment il pourrait aujourd’hui justifier une résistance à l’uniformisation promue de partout et de nulle part ! Car, si l’histoire des cultures humaines prouve que celles-ci ont tout exploré, tout tenté, tout imposé avant de basculer dans leurs envers, pourquoi cela devrait-il fonder la tentative d’orienter volontairement et consciemment la culture universelle dans un sens plutôt que dans un autre ? N’est-ce pas au contraire une incitation à se laisser porter par des mouvements imprévisibles en spectateurs plutôt qu’en acteurs, même si ces mouvements doivent finalement converger spontanément, et bien plus rapidement que l’avaient envisagé les pires pronostics ?

## 5. La conversation entre positions anthropologiques suffit-elle à soutenir une pluralité ?

Les anthropologues ont rencontré beaucoup de modèles dualistes de sociétés, mais ils sont rarement devenus dualistes eux-mêmes, ou peut-être jamais vraiment. Or reconnaître dans l’objet culturel ou social *au moins une grande contradiction irréductible,* c’est, selon nous, le *début* de tout pluralisme. Il est vrai qu’il est difficile de distinguer sous les grandes entités étatiques modernes une seule –mais décisive- contradiction, à moins de se rallier à la pensée-Mao-Tsé-Toung, ou d’évoquer une guerre civile. Pourtant, même si nous avons noté la difficulté des anthropologues à reconnaître la conflictualité, il existe nombre d’autres formes de pluralité plus « douces », qu’ils n’ont pas non plus tenté de retrouver sous les complexes culturels qu’ils étudiaient. Nous avons cru pouvoir au moins le démontrer pour Lévi-Strauss, et, dans une moindre mesure, pour quelques autres.

Cela dit, le structuralisme n’est pas *en lui-même* réfractaire à la quête de pluralité, comme en témoigne, comme nous l’avons déjà suggéré, le travail de Philippe Descola, se situant dans la lignée directe de Claude Lévi-Strauss, mais qui infléchit nettement la direction donnée par son illustre maître et prédécesseur au Collège de France. Nous pourrions décrire cette inflexion comme suit : alors que pour Lévi-Strauss, les contradictions relèvent, nous l’avons vu, d’une logique de « petites différences » à l’intérieur d’une culture ou entre cultures voisines, qui, de proche en proche finissent par former un vaste champ de significations dont la thématique centrale est plutôt de l’ordre d’une idée homogénéisante[[728]](#footnote-728) et « médiocrisante », Descola se porte lui directement au plan de l’ensemble des cultures connues, pour y trouver *quatre grandes formes logiques possibles de rapports à la nature.* (à la façon dont l’anthropologie avait pu jusque là dégager quelques formes de mariages, ou dont Françoise Héritier avait pu indiquer quelques « lois » générales du rapport entre genres).

Sans entrer ici dans le détail d’une œuvre complexe et profonde sur nos relations aux « existants liés à l’Homme », rappelons l’intéressante fable des « quatre oiseaux » [[729]](#footnote-729)[[730]](#footnote-730) proposée par Philippe Descola dans sa leçon inaugurale au Collège de France*[[731]](#footnote-731)* :

Pour les Nungar d’Australie, les oiseaux se divisent en deux espèces, Cacatoès et Corbeaux, tout comme les hommes se divisent en attrapeurs et en guetteurs[[732]](#footnote-732).

Pour les Otomi du Mexique, chaque homme est lié à un vautour noir, les avatars de la vie de l’un se propageant à la vie de l’autre par réverbération.

Pour les Jivaros Achuar», le toucan est la figure du beau-frère, fidèle en amour et respectueux des règles. Il n’est identifié aux hommes que par sa ressemblance morale avec eux (à la différence des singes-hurleurs ou des chiens).

Et enfin, pour les Cartésiens (tribu européenne bien connue) le perroquet imitateur de l’homme est une sorte de machine qui n’est distincte de nous que par la complexité, puisque, pour ce qu’il s’agit de l’âme, personne ne peut en parler positivement, sauf dans l’expérience du Cogito.

Un peu de gymnastique structurale nous aide à y voir plus clair dans l’enjeu de ces positionnements. Ils se résolvent en un carré logique ou carré de Greimas dans lequel on a :

-de la continuité physique et de la discontinuité spirituelle (Cartésiens)

-de la discontinuité physique et de la continuité spirituelle (Jivaros-Achuar)

-de la discontinuité physique et de la discontinuité spirituelle(Nungar)

-de la continuité physique et de la continuité spirituelle (Otomi)

Observons que les séparations logiques établies par Philippe Descola pourraient s’accorder d’autant plus avec la reconnaissance d’une pluralité substantielle, que nous ferions intervenir, pour les fonder et les expliquer, le dispositif d’une contradiction fondamentale entre Sociétal et Familier, et de ses nécessaires médiations.

Ainsi du perroquet cartésien (dont tant d’enfants de tous pays disposent de répliques mécaniques parlantes et remuantes, désormais *made in China*) c’est un parfait représentant de la société unifiée par la technologie. Il incarne l’ascendant universel de la pensée sur l’étendue, la victoire de l’effort de se séparer des choses par le Cogito pour qu’il puisse mieux en prendre ensuite la maîtrise sans être lui-même menacé d’emprise. En ce sens, le perroquet cartésien n’est qu’une illustration de ce domaine du « raisonnement » que Rousseau associait à la sortie de l’état de Nature, et que nous assimilons ici au concept de « Sociétal » comme source du pouvoir le plus absolu.

Pour ce qui est du toucan des Achuar, il semble directement symétrique de l’affirmation cartésienne : c’est l’esprit seul, la culture, qui formera une continuité en soi-même, donnant une unité au monde moral, indépendamment de la variété des formes physiques. Or cette continuité-là n’est pas de l’ordre d’une spécialisation dans un déploiement mécanique, ni d’une loi des rapports et de leur mesure, mais bien plutôt d’une continuelle prudence dans la constitution, d’une présence permanente de la sensibilité aux productions procédurales. *Bref d’une Familiarité.*

Le toucan amazonien nous semble ici très proche des chiens et des chats de compagnie avec lesquels nous partageons nos micro-arches de Noé domestiques contemporains, à ceci près que dans le monde Jivaro, l’organisation parentale extensive est peut-être moins réduite au huis-clos, et que le « beauf » ne prête pas autant à rire que le nôtre, surtout si c’est un « grand homme ». Il est aussi plausible, s’agissant d’anciens réducteurs de têtes d’hommes et de paresseux « divins », qu’il est question d’imposer à une nature potentiellement inhumaine, un réseau de familiarité horizontal assurant notre existence « intermédiaire » entre cieux et souterrains inaccessibles et hostiles (ou entre eaux célestes et souterraines). Nous ne trouvons pas, quoi qu’il en soit, de meilleure image pour illustrer la « philia » nécessaire entre voisins et parents proches, fussent-ils étrangers par ailleurs.

Pour ce qui concerne le mythe Nungar d’une société d’oiseaux fonctionnant « à la division du travail » e*n miroir* de la société humaine, il est très précisément fondé sur la reconnaissance du domaine médiateur que nous appelons la « Règle » : ici, celle de séparation qu’il faut disposer entre les êtres humains pour qu’ils collaborent plutôt qu’ils s’entretuent. Les Nungar sont pour nous un poste avancé de la position « Règle civile » qui répartit les fonctions sociales.

Enfin, comme tout chamanisme inspiré du nagualisme, l’Otomi se fait un bon avocat de la dimension « culturelle », en tant que celle-ci cherche à rallier, à captiver, à faire vibrer ensemble, à partir d’une puissance invocatoire et évocatoire : l’animal exprime et soutient l’âme de l’homme, prolonge son geste et sa métaphore lancée dans l’espace, dans l’incertitude d’être entendue ou vue par l’autre.

Dans cette orientation quasi-mystique, l’esprit et le corps se répondent dans une connivence ineffable entre des formes de vie singulières, ce dialogue intérieur manifestant la singularité (bien que ce soit encore, dans le fantasme du chamane Otomi l’expression d’une volonté de puissance sur la singularité d’autrui). On est ici loin de la science, mais sans doute proches d’un autre principe -poétique- de respect du vivant qui peut avoir son importance à l’époque du bétonnage mondial.

Bien entendu, plus le rite sera collectivement reproduit, et plus nous ferons évoluer la culture vers la religion et la politique, bref, vers le Sociétal. Il n’empêche que la source de la démarche reste bien l’impression que chaque personne peut influer directement sur une autre ou sur les autres par son inspiration, par la puissance de sa pensée et de son rêve[[733]](#footnote-733).

Philippe Descola n’a donc pas sélectionné les quatre manières de penser le rapport à la nature au hasard des rencontres : il les tire du dualisme anthropologique qui se manifesterait selon lui partout entre la dimension Corps/Esprit (qu’il nomme «Physicalité/ Intériorité) et la dimension Continuité/Discontinuité dans le réel.

Cette dualité irréductible évoque fortement pour nous la pluralité en ce sens qu’elle existe en tout temps et tout lieu, à l’intérieur même de tout point de vue subjectif –individuel ou collectif- sur les vivants et sur le monde.

C’est aussi l’ébauche de ce que nous nommons une « pluralité » parce qu’il y apparaît une impossibilité de réduire automatiquement le choix entre deux manières très distantes d’expliquer la vie, et le choix entre les deux modalités extrêmes du monde, comme « étendue ». Vous pouvez considérer le vivant dans sa continuité (par exemple, intergénérationnelle) ou dans sa discontinuité (espèces, individus) ou les deux à la fois, mais vous ne pouvez pas confondre ce domaine d’options de représentation avec le fait que vous attribuez ou non au vivant une faculté d’existence réductible au jeu détectable des éléments matériels qui le composent. Par exemple, un individu pourra être considéré comme génome reproduit en tant que point d’application d’une continuité. Mais cela ne vous dispense pas de choisir s’il émerge dans le réel comme agent actif intervenant sur le monde, ou s’il est purement un ensemble d’effets de causalité descriptibles. Et ce choix ne partagera même pas savants et religieux, car ce sont deux plans totalement distincts.

Cependant, cette dualité (qui devient tétralogie lorsqu’on en déploie tout le potentiel aux extrêmes) reste non-substantielle. Et ceci en deux sens :

1. Comme elle est l’effet d’une élection artificielle d’idéaux-types par un chercheur universaliste, elle ne produit aucun dialogue, aucune conversation, aucune « pluralité » concrète et effective, sinon en les projetant par l’imagination sur le champ politique mondial actuel. Lorsque vous choisissez les Achuar amazoniens, les Otomi mexicains, les Nungar australiens et les …. Cartésiens (considérés pour l’occasion comme une tribu) comme champions d’une authentique controverse entre les conceptions de la nature, vous ne les faites pas se rencontrer substantiellement… Vous les réinventez pour créer un champ politique tout aussi imaginaire que lorsque vous décidez –très scientifiquement- que tous les êtres humains doivent choisir entre le mariage hawaïen, le Soudanais, l’Omaha, l’Iroquois, le Crow, ou l’Eskimo.

Toutefois, le pas réalisé en avant par rapport à cette dernière classification générale, c’est que, dans l’hypothèse où nous nous rangerions réellement derrière une bannière Otomi, Achuar, Cartésienne ou Nungar, nous ne pourrions nous contenter de constater que nous nous « marions » et nous « affilions » différemment. Nous serions alors vraiment contraints de discuter ensemble, puisqu’il s’agirait alors de déterminer toute la politique mondiale de la nature et donc de l’environnement !

Mais alors, nous devrions nous approprier le contenu de ces évocations exotiques pour en faire le propos de véritables partis mondiaux contemporains en compétition pour agir sur l’avenir de la planète. Notre référence aux peuples et tribus « originelles » quant à la démarche, serait bien vite estompée. Nous réaliserions bien le basculement entre une logique temporelle linéaire, voyant se succéder les modes de vie et de pensée, à une logique circulaire (dont l’ébauche serait quaternaire), fondée sur lacoprésence de ces modes de vie dans le même Présent.

2. Cela dit, si nous nous contentions de faire coïncider ces positions au plan d’une universalité relativement abstraite, nous laisserions dans une certaine « insubstantialité » la reconnaissance de la pluralité « locale », puisque les différentes positions portées par des peuples précis ne s’y donnent évidemment jamais rendez-vous. C’est d’ailleurs ce qui se passe pour Philippe Descola, qui, très inspiré par le travail qu’il réalisa dans les trois dernières décennies du XXe siècle avec son épouse Anne-Christine Taylor auprès des Achuar[[734]](#footnote-734), semble néanmoins éprouver une difficulté à reconnaître chez eux une volonté presque farouche de pluralité, ou d’en tirer des conséquences conceptuelles. Il note bien que ceux-ci vivent dans des maisons très dispersées entre forêt, jardin et fleuves, et que les « nexus » plus ou moins endogames que forment leurs maisonnées n’ont plus rien à voir avec les ensembles denses de villages où ils étaient autrefois concentrés. Il constate que cette dispersion est volontaire et résolue, parfaitement consciente et assumée, notamment parce qu’elle limite l’émergence des chefferies et du pouvoir politique, même au prix de vendettas douloureuses et difficilement extinguibles.

Et pourtant, tout comme Lévi-Strauss en son temps et ses domaines d’analyse, Descola ne fait pas le lien entre cette volonté d’autonomie ou d’autarcie, et la force de résistance au Sociétal que pourrait être un Familier reconnu pleinement comme entité sociale. Tout se passe encore une fois comme si l’ombre portée dans l’esprit même de l’anthropologue par l’idéal d’une totalité (voire par sa nostalgie appliquée à une histoire mythique des anciennes sociétés amérindiennes) faisait son œuvre d’homogénéification, quelque soit la puissance de réflexivité de l’auteur[[735]](#footnote-735).

Ainsi donc, c’est seulement sur le plan symbolique et qui plus est sur un plan directement universel, que la tétralogie descolienne peut être envisagée comme apport important à la théorie pluraliste. Ce qui n’est pas rien, car même si la catégorisation manque de substance localisable, et si la rencontre paradigmatique entre les façons de penser et de vivre la nature doit être littéralement hallucinée à partir d’exemples « fétiches », elle n’en demeure pas moins très stimulante.

En associant étroitement chaque symbole d’un rapport logique différent à la nature, avec une position s’appuyant sur un *aspect résistant* dans toute culture humaine, nous évacuons évidemment la question de savoir pourquoi et comment des positionalités aussi hétérogènes dans l’Histoire et la géographie que les Cartésiens, les Nungar, les Achuar ou les Otomi, peuvent se rencontrer en un même point de l’Histoire contemporaine et devenir les protagonistes-emblèmes d’une conversation culturelle s’incarnant comme constante politique. Car il ne faut pas se leurrer sur le sens de cette fable : elle n’oppose pas trois groupes primitifs à un unique groupe civilisé. *Elle oppose réellement quatre façons parfaitement symétriques et toujours actuelles de prendre l’existence.*

Par exemple, la position étiquetée Nungar  signifie que nous *devons* nous diviser sur cette Terre parce que le monde vivant ne survit que par la division qui l’organise, et que l’homogénéité de comportement visée par l’espèce humaine est tout simplement une aberration. Nous ne voyons pas en quoi cette maxime pourrait être contradictoire avec les savoirs actuels de l’écologie, qui pose (notamment avec André Pichot) l’infinie division des écosystèmes et des relations entre individus, espèces et milieux comme un des fondements du processus vivant. Or cette conception actuelle n’est pas cartésienne, ni réductible à une autre grande tradition civilisée. Elle n’est pas non plus une intuition primitive développée : elle est simplement un angle logique d’attaque du réel, tout aussi légitime que la position cartésienne. La simple reconnaissance de la contradiction absolue et irréductible opposant cette façon de comprendre le réel comme multiplication des mondes réels par émergence de singularités, à notre façon moderne de déduire chaque acte d’un agencement global suspend intellectuellement le processus globalitaire. Pour le dire autrement, nous ne sommes pas du tout obligés, comme humains, d’adhérer à la conception « créole aboutie »[[736]](#footnote-736) selon laquelle nous sommes tous inévitablement partie prenante d’un tissu sociétal continu de mécanismes.

Le seul obstacle au basculement de ce néo-structuralisme vers une reconnaissance substantielle de la pluralité demeure finalement son caractère d’idéologie universelle éloignée des pratiques déjà en cours de dialogue possible. En ce sens, l’œuvre de Philippe Descola sur les « existants liés à l’homme » reste dans le fil de celle de son grand prédécesseur[[737]](#footnote-737). Même lorsque Philippe Descola dit examiner « les interactions dynamiques entre les techniques de socialisation de la nature et les systèmes symboliques qui les organisent »[[738]](#footnote-738), et, de ce fait, réaliser une synthèse entre théorie et praxis assez rarement réussie en Anthropologie, il n’isole jamais le caractère « substantiel » des techniques en question, parce qu’il les réfère d’emblée à leur encadrement conceptuel.

Selon moi, ce n’est pas parce qu’il suit Maurice Godelier dans l’étude d’une « totalité organique où sont étroitement mêlés les aspects matériels et les aspects mentaux »[[739]](#footnote-739), qu’il va construire cette totalité autrement qu’en lui injectant d’emblée la valeur de représentation de ses conditions de réalisation : c’est bien d’ailleurs cette « part idéelle du réel »[[740]](#footnote-740) dont parle Godelier qui, de fait l’intéresse. Or, en se polarisant sur une distinction classique entre matériel et spirituel qui a fortement influencé les intellectuels avant et après Marx[[741]](#footnote-741), il ne se rend pas capable d’imaginer *une autre partition* du réel qui, plutôt que de composer scolairement pratiques et représentations, opposerait plutôt deux ensembles pratico-théoriques : celui, par exemple, des actes domestiques quotidiens et celui des actes politiques entre maisonnées.

Autant la logique « complète » des positions dévoilées par Descola nous paraît assurée formellement, autant un pas n’est décidément pas franchi par notre auteur : il concerne l’ancrage de ces positions dans des situations concrètes qui les impliqueraient nécessairement et, du même coup, justifierait leur mise en relation avec des alternatives. On peut supposer, par exemple, que les différences des modes de vie entre Jivaros et Otomi ou Nungar ne sont pas explicatives en elles-mêmes de leurs choix de position, non plus qu’on ne saisit pas pourquoi il faut attendre le XVIIe siècle européen, pour obtenir le positionnement sous-tendant le cartésianisme.

Pour répondre à ces questions, je crois qu’il est nécessaire de nous avancer encore un peu sur la voie de la pluralité, et admettre que les positionalités philosophiques du type que dégage Descola sont chacune fondées dans *des situations réelles et matérielles entrant au moins virtuellement en conversation.* Ces situations ne peuvent pas être définies selon les termes classiques du matérialisme visant « l’infrastructure », elle-même changeant historiquement, puisqu’il s’agit bien de rendre compte de « constantes anthropologiques ». Dès lors, la question devient : *qu’est ce qui va obliger, sur le long terme, un type de culture (ici identifié à l’une des postures repérées par Descola) à rencontrer les autres et à dialoguer réellement avec elles ?*

Ou encore, dans le langage de la nécessité : *qu’est-ce qui constitue une forte contrainte réelle pour un groupe, telle qu’elle persiste au travers de multiples transformations logiques et historiques, et telle que persiste du même coup le faisceau de contradictions qui l’opposent aux autres contraintes de même force* ?

La réponse que nous explorons depuis quelques années est que les façons d’être humains et de le manifester dans l’engagement métaphorique ont pu jusqu’ici s’incarner dans des champs régionaux de proximité et d’opposition.

Ces champs –que nous explorerons plus loin- sont basés sur des systèmes écologiques inclinant les êtres humains qui les occupent à mettre en avant une métaphore plutôt qu’une autre. Mais, de ce fait même, ils suscitent des formations réactionnelles, qui sont autant « d’objections » dans la conversation, même si ces formations doivent se contenter d’espaces marginaux. De plus, chaque région entre globalement en dialogue avec une autre, caractérisée à son tour par un ensemble de choix influencé « négativement » par ceux de la première, au sens où, pour pouvoir former des métaphores collectives cohérentes, on doit bien augmenter le contraste qui les sépare des voisines.

Nous verrons notamment combien cette tendance à fragmenter le monde en homogénéisant chaque entité –comme dans la logique des identités nationales territorialisées- est puissante et profonde, concernant aussi les sociétés que l’on considérait primitives.

Cette réponse peut ici sembler d’autant plus outrecuidante qu’elle a néanmoins été relativement ignorée par la tradition anthropologique attachée à découvrir des formes, des universaux ou des totalités locales. Peut-être que cette négligence s’explique d’autant plus aisément qu’il s’agit des contradictions qui se déplacent, à la fois matérielles et inchangées en leur essence, avec la taille et la complexité des « sociétés ».

Nous n’avons pas été le seul à affronter ce problème qui s’impose, pour ainsi dire spontanément, de par l’évolution de l’existence humaine dans les temps étranges et largement inédits de la mondialité contemporaine. Ainsi de la grande anthropologue africaniste britannique Mary Douglas, qui nous fit l’honneur de son amitié, et auprès de laquelle nous apprîmes à concilier la logique (qu’elle voyait comme une production française littéralement incarnée dans l’école durkheimienne), et le pragmatisme anglo-saxon (plus qu’américain), précisément attaché à découvrir les « pesanteurs pratiques » les moins contestables. C’est ainsi qu’elle élabora (à partir notamment de son travail avec Evans-Pritchard) un modèle de théorie culturelle opposant la dimension de la solidarité globale, et celle de l’organisation structurée interne au groupe.

Nous avons pu alors voir immédiatement se dessiner des formes concrètes évocatrices, aux extrêmes de la rencontre entre ces dimensions : par exemple, au pôle « groupe +, grid - »  *la secte* est-elle un modèle presque parfait de la prééminence quasi-absolue du thème de la solidarité, laminant toute préoccupation hiérarchique ou organisationnelle, pour promouvoir un idéal égalitariste. « L’anomie » durkheimienne s’incarne presque idéalement au pôle « groupe -, grid –») dans le modèle de *l’entrepreneur individualiste*  (dont nous connaissons très peu d’exemplaires forts en France, mais dont j’ai rencontré aux Etats-Unis des types presque inimaginables selon les critères européens), fondant une société très particulière lorsque ses valeurs dominent et engagent l’avenir collectif. La position passive ou dominée des personnes du commun dans *les grandes formations militaires* (« groupe -, grid + ») peut, dans certaines circonstances) illustrer à merveille (au risque évident de fausser une réalité précise) le cas d’une prévalence de la grille hiérarchique sur la solidarité de base d’un peuple. Enfin, les grandes *religions* à la fois mobilisées « par en bas » et fortement hiérarchisées autour de personnages charismatiques et dans des règles rigides, peuvent donner l’exemple d’une double poussée maximale dans le registre du « group » et dans celui du « grid ».

L’essentiel dans la démarche de Mary Douglas est de nous donner à voir que, quelle que soit l’entité sociale, elle n’existe jamais comme un bloc homogène, mais comme un système souple de tensions mouvantes entre orientations « éternelles » : toujours de la société culturelle fabriquera en elle-même un pôle « sectaire », un pôle « individualiste », un pôle « hiérarchiste », et un pôle de « soumission », comme enclavé sous le poids des élites.

Nous ne saurions renoncer à ce caractère réaliste et visuel des divisions latentes de tout « fait social », qui sont ainsi reconnues par Mary Douglas bien plus que par toute l’anthropologie française structuraliste. Mais il nous semble qu’une certaine « vitesse de libération » de la pensée n’a pas encore été franchie ici : le Sociétal, aussi flexible soit-il, aussi capable soit-il de supporter la dominance d’une de ses polarités pendant des siècles, ou au contraire de rétablir aussi fréquemment que possible un certain équilibre entre ses « quartiers », demeure le Sociétal : le monde du pouvoir qui ne tient qu’en centrant et en englobant, en détruisant systématiquement la moindre tentative d’autonomie ou d’autodéfinition.

Bien que membre du parti conservateur, Mary Douglas n’a jamais adhéré à la fameuse sentence, abusive dans son tranchant, de Mme Thatcher : «La Société, çà n’existe pas. Il y seulement individuellement des hommes, des femmes. Et il y a des familles »[[742]](#footnote-742). Ce qui semble assez normal pour une anthropologue. Mais, sans aller jusqu’à nier le fait de société, ne serait-il pas néanmoins utile de devenir capables de mieux respecter les objets sociaux qui se proposent, contre notre volonté et notre idéalisme, comme toujours en instance de fracture, d’ouverture, d’autonomie, de métamorphose, de séparation, de divergence, de trahison, de démultiplication, de réaffiliation, de mort et de renaissance ? En mouvement vers leur propre distinction, leur émergence à prétention de souveraineté, même s’ils n’y parviennent jamais, ou sont même engagés dans un processus inverse d’involution et d’intégration, de dépendance ou de spécialisation ?

Notre propos est ici d’entrevoir comment cette question s’est frayée une voie difficile dans les disciplines de l’homme et de la société. Rappelons seulement que tout ce qui se prétend aujourd’hui « société » (et qui, ne l’oublions pas, référait d’abord en latin au rang extérieur des alliés de la cité –socii : cum-civis avant de désigner le compagnon : « socius ») demeure traversé par la contradiction fondamentale entre ce qui fait pour lui totalité (que nous nommerons le Sociétal), et ce qui concerne le proche (que nous nommerons le Familier[[743]](#footnote-743)), et que rien, sauf une idéologie profondément et subjectivement assumée par le sociologue, ne peut nous assurer que le second n’est qu’une partie du premier.

Par ailleurs il est clair que cette contradiction première n’existe sous forme viable (autrement que dans un conflit mortel) que par l’agence de deux médiations principales : la première, allant du Familier au Sociétal, et que nous pouvons reconnaître dans la « Culture » (en un sens étroit[[744]](#footnote-744)), et la seconde, allant du Sociétal au Familier, et qu’il est possible de résumer sous le mot « Règle [[745]](#footnote-745)».

Remarquons encore qu’une telle division substantielle, mais qui produit immédiatement son effet de structure, peut s’incarner dans autant de formes mythiques et oniriques : le *château, la maison, le haut lieu religieux ou artistique, et la cité,* qui ont été –et sont encore- des formes parfaitement matérielles et pouvant prétendre à une autonomie relativement poussée. Il n’est donc point besoin de les idéaliser comme « archétypes  jungiens » pour admettre qu’ils peuvent servir d’attracteurs imaginaires et réels pour les polarisations candidates au maintien de la pluralité.

Et pour ne pas en dire plus, pensons ce qu’il adviendrait de notre monde académique et de ses hauts-lieux (parfois galvaudés en « campus »), s’il devait un jour être absorbé par le château (ou sa forme actuelle de base militaire), ou si ses franchises multi-centenaires devaient être « avalées » dans une loi de la multitude, où aucune liberté de pensée ne serait accordée qui ne fût compensée par un calcul précis de son utilité. Ou enfin, si le jeu des familles dominantes ne finissait par fausser la libre attribution des reconnaissances mutuelles entre maîtres et disciples…

## 6. L’Un et son Pluriel

### Comment une pluralité peut ne pas se dégrader en hiérarchie

La pluralité est seulement le fait de ne pas être Un (ou Une) identifié à une Totalité. Sa nécessité devient d’autant plus manifeste quand la culture mondiale tend fortement vers l’Un Total, et l’Un mécanisé plutôt qu’arbitré.

Pour montrer comment cette nécessité s’impose non seulement comme un Bien, mais aussi comme une Vérité, nous devons étudier comment l’Un est en train de se produire.

Il le fait notamment au travers d’idées à prétention universelle qui progressent à l’heure actuelle d’autant plus vite qu’elles ne donnent lieu à aucune réflexion critique. C’est le cas, par exemple de la notion d’humanité qui semble devenir d’autant plus indispensable qu’elle semble seule faire contrepoids aux mécanismes de l’économie mondialisée, ne serait-ce qu’en nommant une entité qui lui donnerait sa raison d’être, et lui proposerait des limites raisonnées.

Nous ne pouvons pas échapper à la prise en compte *de telles notions universalisantes, qui, paradoxalement, sont seules à permettre de fonder le principe pluraliste en le rendant inévitable*. Comment, en effet, créer du Pluriel s’il n’existe aucune référence unitaire ?

On peut aisément être d’accord avec Claude Lévi-Strauss lorsqu’il affirme que : « la  « civilisation mondiale » ne saurait être autre chose que la coalition, à l’échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité »[[746]](#footnote-746). Il faudrait toutefois ajouter à ce bon principe – et pour qu’il ne s’avère pas impuissant à l’heure des autodestructions, volontaires ou non, de très nombreuses cultures dans le grand Tout mondial de la puissance et de l’argent-, la phrase suivante : *l’originalité de chaque culture ne peut être préservée que si le cadre général de la coalition présente lui-même une pluralité minimale de principes d’existence* légitimes, et mutuellement reconnaissables.

Poser de tels principes semble d’ailleurs la seule façon de ne pas engager dès le départ du projet une dérive fatale qui transforme automatiquement une pluralité en hiérarchie et une égalité en servitude. Dérive qui fut elle-même analysée par Lévi-Strauss à propos de ce qu’il nomme « l’échec » de la solution indienne au problème du grand nombre.

« Ce problème du nombre, écrit-il, l’Inde s’y était attaquée il y a quelques trois mille ans en cherchant, avec le système des castes, un moyen de transformer la quantité en qualité, c’est-à-dire de différencier les groupements humains pour leur permettre de vivre côte à côte. Elle avait même conçu le problème en termes plus vastes : l’élargissant au-delà de l’homme à toutes les formes de la vie. La règle végétarienne s’inspire du même souci que le régime des castes, à savoir d’empêcher les groupements sociaux et les espèces animales d’empiéter les uns sur les autres, de réserver à chacun une liberté qui lui soit propre grâce au renoncement par les autres à l’exercice d’une liberté antagoniste. Il est tragique pour l’homme que cette grande expérience ait échoué, je veux dire qu’au cours de l’Histoire les castes n’aient pas réussi à atteindre un état où elles seraient demeurées égales parce que différentes –égales en ce sens qu’elles eussent été incommensurables- et que ce soit introduite parmi elles cette dose perfide d’homogénéité qui permettait la comparaison, et donc la création d’une hiérarchie. Car si les hommes peuvent parvenir à coexister à condition de se reconnaître tout autant hommes, mais *autrement*, ils le peuvent aussi en se refusant les uns aux autres un degré comparable d’humanité, et donc en se subordonnant. [[747]](#footnote-747)»

Quelles peuvent être les causes de cet échec des castes comme tentative de permettre aux êtres humains de « vivre côte à côte », en dehors de la force tectonique du nombre lui-même ?

La massification d’une société pousse à l’inégalisation, notamment en excluant des catégories entières du statut d’être humain, afin de préserver celui-ci pour quelques-uns, quelque temps encore. Et lorsque l’inégalisation n’est pas permise par une résistance de structure, la force de la densité provoque alors la réduction de liberté pour tous, ce qu’on peut considérer comme l’essence de l’échec d’un projet similaire, mais dans le contexte « rationnel » occidental, dans la période de son explosion démographique aux XVIIIe au XXe siècles.

Notons que c’est au nom de l’égalité et de la solidarité que l’inégalité de masse a, de fait, progressé au long de ces siècles : esclavage par millions dans les Antilles et autres Amériques pour garantir les « progrès » en Europe[[748]](#footnote-748), Goulag et autres logiques concentrationnaires pour rendre possibles les dictatures populistes et prolétariennes, exploitation *partout* des migrants –clandestins ou non- entassés dans des gigapoles ou des campements pour affirmer le « droit au bonheur » banlieusard et « résidentiel », et désormais, catastrophe financière promise pour d’immenses collectifs de salariés modestes, sous prétexte de parer au « risque systémique ».

Bilan de trois siècles de modernisation : de vastes nombres de « naïfs » parqués et endettés, dotés -momentanément- d'une eau dépolluée courante et de l'électricité, des ressources naturelles dévastées et irrécupérables, et un petit nombre de « malins » formant désormais une hyperbourgeoisie circulant entre ses multiples possessions dans le monde entier, et se hâtant de préparer sa propre salvation égoïste, en attendant que la dernière goutte de pétrole ne contraignent leurs esclaves salariés à un chômage et à la disette de proportions inouïes.

Ce constat rejoint celui, presque acharné, de notre grand sociologue national, Pierre Bourdieu, mort trop tôt, et qui s’efforçait de dévoiler et de traquer dans tous les rapports sociaux, y compris les plus fondamentaux cet les plus apparement neutralisés omme ceux du langage [[749]](#footnote-749), toutes les ruses de ladomination de classe, jamais plus présente dans les plus infimes distinctions d’accent ou d’hexis.

Mais cet acharnement même à voir la lutte de classe partout, voire la lutte de castes transformées en impitoyable guerre de toutes les dominations contre toutes les dominations, finit par poser problème. La bataille pour la distinction, c’est-à-dire pour la reconnaissance mutuelle est-elle vouée inéluctablement à produire l’enfer des inégalités, des écrasements, des oppressions brutales ou subtiles ?

Inégalité pour conserver la liberté de quelques-uns, ou égalité comme prison pour tous, n’existe-t-il donc pas d’alternative ?

Si oui, elle ne peut que résider dans « l’incommensurabilité » réciproque dont parle Lévi-Strauss à propos de l'idéal jamais atteint des castes. Or celle-ci semble impossible –car on ne peut empêcher la comparaison, comme le disait Rousseau (dans sa méditation exemplaire sur l’inégalité parmi les hommes). *Sauf* si ce que l’autre vous apporte à partir de sa spécificité est si important que sa valeur est effectivement incommensurable dans n’importe quel système de valeur. C’est-à-dire : lorsque vous ne pouvez pas négocier ou troquer une part de votre spécificité contre celle de l’autre, parce que les deux sont parfaitement indispensables dans leur « entier » et cela pour tous les protagonistes, annulant les urgences de ce que Bourdieu appelle le « marché des biens symboliques ».

Le cas de l’air que l’on respire n’est pas adéquat, car s’il est indispensable à tous, il n’est jamais contrôlé par l’un des participants (sauf dans des lieux confinés, ou sus la forme mineure de la pollution locale, ce qui peut donner lieu, par exemple, au « marché du carbone »).

Mais voici peut-être un meilleur exemple : nous sommes tous à la fois passionnés de vie urbaine, « civilisée » et attachés à la nature. Cette division passe *en* nous et ne saurait se réduire à une simple division économique. Il suffit d’imaginer que certains d’entre nous se chargent de vivre la vie « en nature » pour que nous considérions que c’est là un privilège exorbitant (et certainement pas rendu plus acceptable par le monnayage de son accès). Sauf quelques cas particuliers, on voit bien en effet qu’une telle division aboutit à l’entassement de masses pauvres dans la gigapole, tandis que le Riche, déjà protégé en ville par la proximité de parcs résidentiels, vit le plus souvent sur sa propriété terrienne dûment gardée, en général bien à l’abri des miasmes et des risques.

Mais à l’inverse, si nous acceptions d’avoir à entrer dans un ordre rural pour satisfaire ce manque vital, nous cesserions d’être « urbains », et nous nous retournerions vers la ville comme vers un paradis perdu. Il existe d’ailleurs une misère des campagnes, notamment lorsque celles-ci ne trouvent pas une place économique suffisante. Pensons enfin aux horreurs d’un idéal agrarien imposé de force, comme ce fut le cas pour le polpotisme, utopie du retour à la nature aussi sanglante que désespérée.

Le seul fait d’avoir à choisir une préférence nous exclut et fait manquer de l’autre, le choix se transformant assez vite en une contrainte plus ou moins pénible, dont les effets psychiques et sanitaires sont loin d’être négligeables, même hors d’une différenciation sociale verticale trop marquée.

Cet exemple peut au moins servir à comprendre qu’une pluralité, irréductible à la mesure et au marché (puisque le « naturel » ne peut se vendre au « citadin » sans déplacement et réciproquement) peut obliger à considérer l’autre comme un autre soi-même, ou une autre partie de soi-même, ainsi mise en évidence par l’interdit d’empiètement.

Si nous rapportons cette opposition à celle de nos dimensions essentielles, en la schématisant, cela pourrait impliquer que la civilité soit surtout articulée à l’urbanité et la Familiarité à la Nature. De telles applications sont évidemment en partie arbitraires, puisque la Familiarité contrainte de vivre en ville demeure Familiarité, sauf pour ce qui concerne les moyens de son autonomie relative, l’autarcie étant par définition plus accessible en campagne.

Mais imaginons l’exercice loisible, dans le seul but d’envisager l’attribution d’un statut civilement reconnaissable à un mode de vie. Il devient alors possible d’admettre que les porteurs de statuts –ici habitants de la ville et de la campagne- se doivent mutuellement d’accorder à l’autre jouissance de ce dont ils jouissent parce qu’il s’agit, en réalité, d’un aspect irréductible de la vie de chacun, même hors possession.

Observons que c’est implicitement le cas aujourd’hui : jusqu’à plus ample informé et sauf dans des cas de privatisation des espaces, il est impossible à un citadin d’interdire l’entrée en ville d’un paysan, et réciproquement (alors que c’était encore le cas il y a quelques siècles en Europe), tout comme on ne peut interdire à quiconque de respirer l’air environnant autrui.

Mais cette liberté s’appuie sur un bien commun limité en gros aux voies de communication et non pas à l’essence du mode de vie (bien qu’un propriétaire forestier puisse difficilement empêcher le ramassage des cèpes sur sa propriété, l’agriculteur interdire le glanage après une récolte, ou le cafetier, l’usage de ses toilettes par un passant).

Très différent dans ses implications immédiates serait un droit fondé sur le devoir de chaque tenant d’un mode de vie principal d’en faire bénéficier celui qui en est privé. Notons que cela pourrait se réaliser sans atteinte à la propriété ni servitude limitant celle-ci. Il s’agirait en effet non pas d’une obligation de concéder le passage mais d’un *devoir d’hospitalité,* telle que la plupart des sociétés traditionnelles savaient le mettre en œuvre, et cela sans nécessairement sans recourir à une loi formelle.

Observons qu’aujourd’hui le « droit de visite » est entériné par les grandes transhumances de touristes, bien que celles-ci soient considérées comme objets d’une transaction marchande, et que le devoir d’hospitalité y ait été réduit à un pur symbolisme (surtout quand les touristes, considérés « pollueurs » sont invités… à payer un impôt spécial).

On peut objecter que les propriétaires n’ayant pas d’états d’âme, on ne peut les forcer à l’hospitalité générale que par la loi. Et que, de surcroît forcer les gens à recevoir chez eux des inconnus, éventuellement en grand nombre, n’est pas acceptable. A cela, des réponses classiques sont possibles : recevoir l’étranger dans son « monde » (par exemple un lieu associé statutairement à un domaine mondial libellé comme « la nature ») n’oblige pas à le faire rentrer dans sa maison ni dans son jardin, mais bien plutôt à venir au devant de lui et à l’accueillir dans les vastes alentours sur lesquels, sans que l’on soit nécessairement propriétaire, on se sent un devoir d’hôte ou, à tout le moins, de guide. (ce qui se passe sur le plan amical lorsque quelqu’un vous souhaite la bienvenue dans son pays comme s’il en était responsable).

Par ailleurs un système de valeurs en vigueur peut se passer de loi dans beaucoup de cas, la force de l’opinion suffisant largement à inciter le réfractaire. Enfin, l’on pourrait ajouter que « recevoir autrui dans son monde » implique une liberté de la gratuité qui ne soit pas gênée par la puissance étatique, même si la morale peut exiger cet acte.

Notons encore une fois que chacun de ces éléments existe, souvent à l’état de trace ou d'ébauche, dans beaucoup de systèmes juridiques en vigueur, et qu’il ne se présente pas de problème conceptuel majeur pour produire à tout le moins une coutume fondée sur la reconnaissance de devoirs mutuels entre statuts liés à des modes de vie spécifiques.

En tout cas, c’est plausiblement en intervenant sur ces aspects que se découvre peu à peu la solution pluraliste de l’avenir : elle ne réside pas dans une division du travail (encore plus rapide à filer vers la commensurabilité –marchande- que le système des castes), mais dans une distinction statutaire des modes de vie tels que chacun serait présumé à la fois impartageable et essentiel pour l’autre (c’est-à-dire d’une « utilité » incommensurable pour lui), qualité paradoxale qui rend impossible la mercantilisation du besoin d’autrui, et pousse au contraire vers une solution d’échange gratuit.

Il semble que ce soit seulement en se situant au niveau des grandes dimensions intra-humaines que l’on peut ainsi éviter la dégradation de la pluralité en hiérarchisation[[750]](#footnote-750) ou en échange comptable. Il est en effet difficile de *légitimer* (sauf pour un pouvoir totalisant) que le Familier soit subordonnable au Sociétal, ou que la médiation culturelle ait moins de valeur que la médiation par la Règle technique, même si c’est ce que s’efforce de faire quotidiennement la puissance. Alors que si l’on part, non pas de Dimensions, mais d’autres caractéristiques comme les Fonctions (dans la représentation dumézilienne de la culture indo-européenne, au fond très durkheimienne), il est facile de stipuler par exemple que les prêtres (spécialistes de l’esprit) sont au dessus, et les travailleurs manuels au dessous, les guerriers (la force) et les marchands (l’argent) occupant des niveaux intermédiaires. C’est d’ailleurs de cette hiérarchisation dans les quatre varnas védiques[[751]](#footnote-751) que découle la justification la plus profonde de l’ensemble des castes indiennes.

La prise en considération de Dimensions comme principes universels de pluralité permet, au contraire, de ramener l’Inférieur, « le Primitif », le « Sauvage » *à la parité immédiate à l’intérieur de l’Humain.*

Pour prendre un exemple qui aurait directement concerné l’auteurde *Tristes tropiques*, la diversité des sociétés amérindiennes encore vivantes dépend directement du respect que portera la société-monde *à un mode d’existence fondé sur la cueillette et la chasse* dans la forêt amazonienne, ce mode étant *aussi* celui de peuples d’autres parties du monde[[752]](#footnote-752). Instituer *partout et par principe l’interdit d’empiéter sur cette façon de vivre (et ne pas se contenter de le fonder sur un multiculturalisme régional),* c’est augmenter les chances de survie de chaque groupe, aussi singulier soit-il par rapport à d’autres groupes du même type, et partant, de même statut.

On pourrait tenir le même raisonnement pour tel réseau de culture de petites villes artisanales vivant traditionnellement en autosuffisance grâce à leur symbiose avec la paysannerie des environs[[753]](#footnote-753). Admettre que cette situation est un « principe général de vie » dont il faut protéger *partout* le droit effectif contre l’économie-monde permet du même coup de considérer des centaines de sociétés de ce type, et de pousser ensuite à la reconnaissance de l’originalité locale et singulière de chacune. Autrement dit, le fait de reconnaître un mode d’existence comme aussi respectable qu’un autre n’appauvrit pas le pluralisme respectant chaque culture singulière : il en est une condition, voire une garantie.

### Le problème de l’entité de référence pour une pluralité.

On pourrait poser un regard rétrospectif sur la diversité des cultures « premières » et se demander dans quelle mesure chacune d’elle respectait cette pluralité intérieure intrinsèque. C’est une tâche démesurée, mais on peut au moins constater, en s’appuyant sur les travaux de Lévi-Strauss lui-même sur les mythes des petites sociétés (souvent aujourd’hui disparues), que celles-ci ont été (et sont encore quand elles ont subsisté) sensibles aux paradoxes découlant des tentatives d’homogénéité.

Ainsi du mythe d’Œdipe qui nous dit que, quoi qu’on tente d’en faire consciemment, le principe d’autochtonie des petites cités s’avère « boiteux »[[754]](#footnote-754). Ainsi des mythes des sociétés de la côte Ouest d’Amérique du Nord qui font tous la place au personnage de l’exclu et de son retour vengeur[[755]](#footnote-755), comme pour rétablir un équilibre cosmique.

Cette capacité des sociétés traditionnelles à concevoir les limites de leur propre unité interne est un objet de recherche en soi. Mieux analysé, il nous aiderait à comprendre dans quelle mesure le Sociétal – petit ou grand - est au fond affine avec la pluralité, bien qu'il dérive souvent vers le monolithisme.

Pour ce qui nous concerne ici, c’est bien de l’unité et de l’unicité « absolue » de la culture mondiale qu’il s’agit, et donc de la recherche nécessaire, en l’absence du contrôle mutuel des mythes, de *produire paradoxalement « UN » mythe… de la pluralité.* Il est même vraisemblable que plus l’humanité s’avancera dans le risque de voir ses cultures s’homogénéiser de fait sous les lois de l’échange marchand sans frontières, et plus se renforcera la nécessité d’un mythe commun, ou d’une fiction universelle *qui en appelle à la pluralité comme le but le plus important du collège politique mondial.*

# VII. L’émergence historique de la conversation entre les dimensions de l’humanité

## 1. Comment l’Histoire fait-elle apparaître le principe de pluralité ?

Admettons que le Sociétal, le Familier, la Culture et la Règle sont les domaines où se déploie une pluralité *minimale* de tout champ culturel humain. Supposons que nous avons suffisamment démontré leur caractère substantiel, et *a fortiori* leur possibilité d’émergence concrète dans un champ culturel mondial qui prendrait peu à peu consistance *soit à l’intérieur, soit à côté du* système international des Etats souverains. Nous pouvons alors étayer cette assertion en la déduisant du passé culturel : l’équilibre des quatre dimensions principales de la conversation humaine (Sociétal, Familier, Culture, Règle, et toutes les symétries plus complexes qu’elles portent en elles) est par essence indestructible, et est un but constant de toute histoire humaine, *mais* il ne s’est jusque là révélé qu’indirectement et fragmentairement, en l’absence de cristallisation suffisante d’un tel champ.

L’Histoire synthétisant *les* histoires a donc cherché à s’en approcher au plus près et ne s’en est éloignée qu’à regret, comme un marin poussé par un vent contraire, notamment parce que les conditions de son universalisation n’étaient pas encore à portée. Mais elles tendent toujours à rétablir leur débat au plan universel, tout comme un navire bien équilibré tend à revenir sur son assise. Elles pourraient donc former, à échéance imprévisible, la base d’entités géopolitiques peut-être plus consistantes que les nations ou les religions qui en sont des amorces, des tentatives de réalisation à l’échelle de mondes locaux ou régionaux.

Nous pourrions dès-lors nous demander comment, à partir des formes historiques anciennes et contemporaines de cette expérience, on peut rendre envisageable un « basculement » vers la nouvelle configuration politique qu’impliquerait la conversation universelle *directe* entre ces domaines, ces dimensions ou ces principes ; comment le mouvement de l’Histoire pourrait porter ces domaines à l’existence et la reconnaisance mondiales.

On pourrait arguer que nos dimensions –puisqu’elles sont présumées fondamentales dans toute société - se trouvent toujours combinées à chaque époque, ce qui est vrai ; et qu’en conséquence, il n’est nul besoin d’imaginer une utopie où elles ne se retrouveraient à l’équilibre que dans l’avenir.

Cependant, soyons réalistes : il faut bien constater qu’elles ne se combinent pas à tout moment à la surface de la planète de manière homogène. Certaines « sociétés » sont davantage basées sur la Culture identitaire, d’autres sur le culte... de la Règle mécanique. D’autres persistent à se situer au plan « local », proche du Familier, tandis que d’autres encore se projettent presque complètement dans le domaine du « Sociétal ».

Il apparaît aussi que ces sociétés aux choix différents peuvent coexister en même temps. Alors ces choix sont mis réciproquement en discussion, parfois jusqu’à la violence la plus extrême. Mais même dans ce cas, ce que l’on prend pour une conflictualité aveugle entre religions ou nations demeure - plus souvent qu’on ne le pense – une sorte de conversation, qui s’appuie sur une différenciation « fonctionnelle » entre choix opposés. La guerre a bien lieu, mais entre des principes contraires qui restent, en leur fond, mutuellement nécessaires. Tout se déroule alors comme si, au lieu de reconnaître que les fonctions essentielles sont indispensables l’une à l’autre – tels les membres d’un même corps - les êtres humains tendaient à choisir de préférence l’une d’entre elles pour se battre contre les autres...

De plus, tout démontre dans l’Histoire humaine que, dans la paix, la complémentarité logique des polarités de l’action humaine se présente le plus souvent à travers l’hégémonie, *le commandement d’une des quatre*, en général plutôt du Sociétal, bien placé pour ce faire, ou de la Règle (ou d’une mouture des deux), mais parfois aussi de la Culture, dans sa variante religieuse notamment, bien plus moins fréquemment du Familier. Les trois autres, sans disparaître, s’y trouvent alors soumises, au prix d’une distorsion manifeste de la « conversation » en cours.

On peut en outre observer que pour produire un effet de dominance, les polarités doivent souvent s’allier. Ainsi est-ce rarement une polarité considérée en son essence, en son « juste milieu » qui parvient à un effet d’hégémonie[[756]](#footnote-756), mais plutôt une association, qui déplace alors le centre de gravité entre ses participants.

Enfin, les conversations déformées par une dominance, ou « régimes », se réalisent le plus souvent sous la coupe de forces conjointes, comme le religieux allié au Sociétal, ce qui produit par exemple les conditions du « charisme » et de son arbitraire impérial ; ou encore le Sociétal imbriqué dans la Règle (juridique et technique), produisant l’actuelle hégémonie de la « techno-chrématistique ». On assiste plus rarement à des hégémonismes où est impliquée la polarité du Familier, mais elles peuvent exister : ainsi des dynasties royales en Occident, du pouvoir des clans et des familles turco-mongoles au sommet et au centre d’empires plus ou moins éphémères (Familier +Sociétal), celui des clans mafieux de la ville de Naples (Familier+Familier), ou même aujourd’hui la présence incontestable de familles richissimes au cœur du système financier (Familier+Règle)[[757]](#footnote-757).

N’existe-t-il pas une contradiction manifeste entre les deux tendances ? Entre l’esprit dominant chaque moment d’une civilisation, chaque organisation hiérarchique pesant sur tout ce qui est plus faible qu’elle, et la lente mais profonde orientation méta-historique, en quête d’un équilibre « conversationnel » que nous postulons entre les diverses façons d’être humains ?

Pour rendre compte de cette contradiction, sans renoncer à notre postulat de l’essence pluraliste de tout champ géopolitique humain, nous devons tout d’abord assumer que la tendance des êtres humains à construire leur histoire dans une lignée spéciale d’antagonismes « conversationnels » entre principes interdépendants ne s’explique pas dans les termes d’un pur antagonisme entre égoïsmes individuels – selon l’opinion de Kant -. Il ne s’agit pas d’une variante de la fameuse ruse de l’Histoire, dont Kant et Hegel ont imaginé l’influence sans parvenir à en définir clairement le contenu[[758]](#footnote-758), et qui serait supposée à l’œuvre à l’arrière-plan des changements au cours desquels la puissance égoïste et dominatrice semble être de prime abord le seul critère, mais qui débouchent à leur tour sur des équilibres plus amples et plus stables.

Autrement dit, la poursuite d’une conversation entre dimensions de l’homme doit pouvoir être, à chaque moment et chaque échelle, découverte, perçue, et dégagée comme une vérité plus profonde que le simple affrontement pur des volontés adverses. Malgré le caractère en apparence absurde de la conflictualité entre principes en fin de compte nécessairement associés, nous pouvons y lire effectivement un « sens caché », qui est sa progressive *organisation comme conversation*.

Pour abuser de la métaphore comparant l’humanité à un enfant en développement, observons un nourrisson qui tente, presque désespérément, de coordonner ses mains, alors que la science ne lui accorde pas les connexions cérébrales suffisantes pour ce faire avant l’âge d’un an. Peut-être l’humanité politique que nous connaissons ne possède-t-elle pas encore les « connexions » permettant d’aboutir à ce que chacun de ses principes constitutifs prenne d’emblée par rapport aux autres sa place et sa fonction de « position » ?

Peut-être ne peut-elle progresser que par intégrations identitaires locales, lesquelles se révèlent alors contradictoires à l’échelle supérieure, et nécessitent, pour se réintégrer, de défaire violemment les champs existants et d’en reconstruire d’autres, ce qui donne à l’Histoire une forme heurtée et compliquée, faite de tourbillons en tous sens ? Mais peut-être aussi, l’énergie culturelle apportée à découvrir la voie du champ conversationnel le plus global est-elle vouée à l’emporter *finalement*, quelle que soit la puissance des forces contraires et la violence explosive des événements agissant aux niveaux intermédiaires, et cela pour la seule raison que tous les Humains *peuvent* se parler entre eux, et sont nécessairement tendanciellement unifiés par le fait qu’ils se parlent effectivement ? [[759]](#footnote-759)

On peut en tout cas observer que les hégémonismes conduisent à des situations d’autant moins stables qu’ils sont autoritaires, sauf à trouver des solutions de compromis durable, au moindre coût. Une relative égalité nécessaire au fonctionnement de la conversation tend tout de même à se rétablir au niveau supérieur, celui où les champs conversationnels ne sont pas encore verrouillés par une puissance interne : par exemple entre nations de force équivalente, ou entre religions de puissance égale.

Nous assumons qu’il est intéressant de soutenir une telle optique qui maintient l’idée d’un « sens de l’Histoire », sans pour autant le rechercher dans un souhait métaphysique, ou une sorte de miracle de spiritualisation, ou encore dans la réalisation d’une ontologie de la démocratie chez les Humains selon Jean Baechler[[760]](#footnote-760).

Pour réaliser ce but, nous avons commencé par le dessiner théoriquement. Il nous reste deux étapes importantes à conduire :

-nous devons vérifier si nous trouvons bien dans l’Histoire et la vie contemporaine la présence – parfois en creux, ou de façon symptomatique - de l’activité de nos principes dimensionnels et de leur conversation.

-nous devons enfin tenter d’intégrer les formes réelles dans leur modification actuelle, *et* la théorie des dimensions de l’action humaine, telle qu’elle découle de notre anthropologie.

La partie que nous ouvrons ici est consacrée à la première de ces tâches. Elle consiste d’une part à observer, à relever comment les oppositions entre religions ou/et entre nations peuvent être clairement analysées *comme des précurseurs historiques de la conversation globale* entre Sociétal, Familier, Règle et Culture. Comment, de fait, ces oppositions ont depuis longtemps, et de plus en plus, constitué des systèmes conversationnels précis, bien que l’adhésion identitaire à chaque entité nationale ou religieuse ait littéralement occulté ce fait massif et patent : lorsqu’on croit relever d’une communauté religieuse ou nationale, on n’a pas coutume d’admettre que celle-ci n’est en réalité qu’une position possible en dialogue (même violent) avec d’autres, également légitimes. Et pourtant, cela se passe bien ainsi.

D’autre part, dans ce même exposé, nous observerons directement comment les grandes formes organisationnelles actuelles qui se distinguent nettement au niveau planétaire de la conflictualité classique des religions et des nations sont déjà – pratiquement dans leur forme achevée - les prototypes de nos quatre principes, bien que décalés, « anamorphosés » par la force du champ « technobureaucratique » qui y dispose encore de l’influence principale.

Ainsi la « Nature » est-elle un nouveau principe universel de respect mis en évidence par la crise écologique depuis seulement une quarantaine d’années. Or ce principe -qui s'oppose de plus en plus frontalement aux effets massifs du techno-sociétal- est très proche de celui que nous avançons concernant le Familier (celui des corps vivants et de leurs groupements locaux, « écosystémiques »), ne serait-ce que parce que dans l’Histoire de l'espèce, la temporalité la plus longue construisant précisément ce que l'on nomme le naturel, a vu la forme familière (de la horde, par exemple) dominer presque sans partage la question du Sociétal (réduite à la rencontre entre groupes).

Quant à la Culture, elle émerge planétairement *via* la circulation et l’organisation médiatiques, mais aussi par les gigantesques institutions d’éducation qui se connectent à la surface du globe. Elle est pour le moment capturée comme industrie culturelle par le système économique et technologique mais des résistances de plus en plus nettes à cette dénaturation se font jour. La tension que la culture oppose en soi au système travaille chaque individu.

Pour ce qui est de la Règle, elle nous est représentée à chaque seconde par la loi d’airain de l’offre et la demande (qui nous réduisent aux termes de rapports comptables dont l’abstraction financière montre la limite, voire l’absurdité), et, à l’autre extrémité, par la mise en scène de procès mondiaux retentissants (qui réaffirment l’autorité de la loi, même interprétée par des juges).

En réalité, il suffit d’admettre que nous vivons déjà, pour beaucoup d’entre nous, dans une société mondiale, pour reconnaître qu’elle tend à se structurer entre polarités globales en forte tension, telle la Culture (La tradition), la Nature (Le Familier), la Gouvernance mondiale (Le Sociétal) et la techno-économie (la Règle)[[761]](#footnote-761). Nous pourrions ainsi, sans être trop provocateurs, affirmer que l’opposition grandissante entre les défenseurs de la nature et ceux de la société d’une part, entre les partisans de la marginalité artistique et les supporters du calcul techno-économique, etc. est en passe de *remplacer la guerre des religions, celle des classes et celle des nations*. Ou plutôt qu’elle les inclut, les informe et les transforme de plus en plus.

Bien entendu, nous pourrions faire jouer davantage de signifiants que nos quatre référentiels, les déplacer, ou les envisager sous des perspectives différentes. C’est pour organiser et fixer cette labilité sans fin que nous proposerons en dernière partie de faire correspondre la fragmentation ou la polarisation historiques réelles et la « constitution » de nos principes de légitimité, telle qu’issue de la réflexivité. Tout l’enjeu de l’ouvrage se concentre dans cette jonction finale, qui permettra d’affirmer, au moins de façon prospective, *qu’il n’est pas insensé de prétendre découvrir dans les pratiques humaines existantes le matériau pour soutenir une pluralité solide dans la future société planétaire.*

C’est au lecteur qu’il reviendra de juger si notre propos réussit dans cette entreprise pour le moins périlleuse.

## 2. De la logique à l’Histoire : le dépliement temporel de la conversation

Avant tout, il nous faut écarter une objection fatale pour tout notre propos : s’agit-il d’une tentative proprement idéaliste d’interpréter les faits historiques ? Ne sommes-nous pas en train d’halluciner une division formelle des façons de vivre (et donc de produire) qui n’a strictement rien à voir avec les enchaînements de causes et d’effets les plus massifs, pour ne pas dire matériels ?

Et si nous prétendons le contraire, comment justifions-nous l’articulation de la pluralité avec la succession des nécessités, des pouvoirs, des dominations ? Bref, comment osons-nous postuler que la grande Histoire accepte d’obéir à nos idéaux pour ainsi dire en permanence, alors que tout semble la faire advenir à partir de réseaux de forces autrement plus puissants, mais surtout constituées dans chaque présent, dans chaque époque de façon absolument spécifique ?

Nous verrons à plusieurs reprises qu’affirmer une continuelle action de la « structure culturelle » au cœur même des déterminations écologiques, économiques et politico-militaires propres à chaque lieu et chaque temps n’est pas du tout contradictoire avec l’affirmation d’un matérialisme pur et dur. Affirmer que, sur la longue durée, cette structure finit par s’imposer à presque toutes les circonstances particulières, même les plus imposantes, n’est pas non plus si utopique que cela : dire que la force gravitationnelle finit par jouer sur des espaces gigantesques et peut absorber des galaxies entières n’est en tout cas pas plus absurde, car au fond, notre « structure pluraliste » n’est rien d’autre que l’essence même du fait humain distinct du reste de l’animalité : n’est-il pas normal qu’il inscrive sa marque dans les phénomènes matériels associés étroitement à l’humanité ?

Si nous prenons comme critère de matérialité la pure « force » collective d’une société ou d’un peuple, voire d’une « race » (pour reprendre les exemples cités par Jared Diamond), nous pouvons certainement reconnaître qu’une entité plus nombreuse, mieux organisée, dotée d’une logistique sans faille, jouissant de ressources abondantes et constantes, peut l’emporter durablement à l’échelle continentale, voir mondiale. Elle va effectivement éliminer les formes sociales supposées plus « primitives » comme les tribus de chasseurs-cueilleurs ou les agricultures vivrières. Mais, même dans ce cas frappant, nous ne sommes pas réduits au silence ; au contraire, nous pouvons alors indiquer deux choses :

* 1. Même si elle est favorisée par des éléments écologiques, économiques et technologiques, la forme dominante qui a vaincu toutes les formes concurrentes ne peut s’assurer qu’en privilégiant le « Sociétal », à savoir les modes de contrôle sur ses propres parties, et qui les soumettent à un totalisme culturel ou/et régulatoire. Autrement dit, si l’empire commence avec la bonne organisation, la richesse et l’ingénérie supérieure, il ne peut s’éterniser que par la destruction des capacités de résistances du Familier, voire, finalement, du Civil. Il n’a aucun autre choix, car plus il « existe » pour tout le monde comme unique interlocuteur légitime, et plus ces instances différentes sont potentiellement ses ennemies intérieures[[762]](#footnote-762).

Il s’agit probablement de l’expression humaine d’une loi existant au plan biologique : l’organisme se maintient en luttant constamment contre la libération de ses cellules. Or cette lutte constante contre ses propres composants conduit inéluctablement à la mort par usure. Un organisme « vieux » est celui qui ne peut procéder avec efficacité à l’entretien des mécanismes de contrôle de ses cellules. Il est alors confronté soit à leur libération inopportune (cancer), soit à la sénescence de chacun des organes et de chacune des cellules.

Il s’agit là de bien plus qu’une analogie : un empire ou une société « totale » (nationale ou mondiale) tente d’être un organisme contrôlant chacune de ses composantes, et ne peut le faire dans le temps qu’en augmentant la pression sur elles. Ceci pour une raison simple : Plus les instances qui le composent sont asservies au but commun, et plus les individualités –formées biologiquement pour interagir avec des milieux proches- sont privées des conditions d’une vie normale. Elles sont davantages stressées et tendent à réagir de façon moins prévisible. Pour revenir à une prévisibilité normale (désormais nommée « discipline » ou « responsabilité » sociale), la société accroît encore sa pression et tend à investir toutes les intimités, à les détacher de légitimités qu’elle ne contrôle pas. Elle aggrave ainsi continuellement sa propre dérive vers ce que le sociologue allemand Zygmunt Bauman appelait « la vie liquide », état d’interdépendance si poussée qu’elle en est grandement fragilisée.

1. La fragilisation de l’entité triomphante totalisée a pour corollaire un pullulement interne d’unités disciplinées qui n’attend que l’explosion pour s’affirmer comme décomposition. Là encore, l’analogie avec la mort organique est frappante, mais dans le cas d’un Sociétal qui se décompose, ce sont bien d’abord les entités de solidarité minimale qui cherchent à survivre et représentent même la seule chance de survie : là où elles ont été radicalement supprimées par le Sociétal, les gens sont sans doute défavorisés.

De la sorte, il est loisible d’affirmer qu’un féodalisme peut nécessairement succéder à un ordre impérial parvenu à maturité ; ou encore que, dans le cas où aucun empire ne peut se constituer par manque d’accumulation de richesses et de forces, ce sera plutôt une structure « clonant » les vicinités ou les villages qui va s’imposer, rendant alors encore plus difficile le passage à une organisation globale.

Cela veut-il dire qu’un « continent du village » soit plus « primitif » et moins « évolué » qu’un continent de l’empire ? C’est certainement vrai du point de vue dudit Empire… jusqu’à ce qu’il s’effondre, laissant place à une barbarie bien plus rétrograde…

Qu’est ce qui nous empêche, dès lors, de considérer que, sur le long terme, effondrements et reconstructions s’étant succédées, on puisse admettre que le « village » est une forme aussi humainement intéressante que « l’empire », ou que « la cité » (matrice de la démocratie) ? Qu’est ce qui nous interdit de penser que peut-être, en vue d’une stabilisation historique, la coexistence de ces divers types serait plus fructueuse que la succession de leurs destructions mutuelles ?

Si nous souhaitons « lire » dans l’Histoire l’irruption au premier plan de la pluralité des « dimensions anthropologiques», nous devons en tout cas établir qu’une conversation entre ces dimensions et le déroulement des événements dans le temps ne sont pas incompatibles. Nous devons soutenir un propos-charnière entre la logique conversationnelle (qui établit un espace d’opposés contemporains) et son inscription « historiale » (qui relève de la destinée que nous nous donnons en parlant[[763]](#footnote-763)). Or le déroulement du temps logique[[764]](#footnote-764) dans la conversation constitue sa propre histoire, mais c’est aussi un curieux artifice temporel construit *comme une boucle*, puisqu’on doit se souvenir des arguments proposés auparavant par chacun pour y répondre. Est-ce que ce trait peut se retrouver dans l’Histoire réelle ? Nous allons voir que ce n’est pas impossible.

Si nous affirmons *que l’Histoire générale est une conversation entre générations à propos d’un sens collectif,* l’irréversibilité de la flèche du temps se trouve contrariée –dans l’imaginaire mais aussi dans la réalité des événements humains- par cette rétroactivité. Notre présent et notre avenir sont en effet nécessairement infléchis par le fait que nous les concevons en perspective des « leçons du passé ». Autrement dit, le passé n’est pas seulement une source causale directe dans l’Histoire humaine. Il y fait retour « après coup » dans l’image que nous nous en formons. Par exemple, si nous pensons que les totalitarismes ont représenté un grave danger pour l’humanité du XXe siècle, nous pouvons être conduits à des comportements politiques « évitant » des régimes de ce genre. *Nous agissons donc comme si l’Histoire pouvait se répéter, et il est plausible que cette fiction influe effectivement sur notre orientation collective*[[765]](#footnote-765)*.*

Nous pouvons considérer que cette interférence avec le passé nous lie dans un dialogue avec lui : pour reprendre le même exemple, vouloir éviter les totalitarismes, c’est dialoguer avec les théoriciens totalitaires qui revendiquaient cette notion comme positive, *afin de les contredire*. Nous pouvons aussi penser que tout travail pour faire évoluer la démocratie se situe dans un débat – à la fois fictif et réel – avec ceux qui en ont construit les formes anciennes et actuelles, que nous considérons désormais insuffisantes.

Si l’on veut étayer l’idée que l’homme est d’abord un animal dialogique, l’Histoire devra être directement lue non seulement comme un parcours temporel linéaire, dans lequel, comme dans toute la réalité, jamais *rien ne fait retour*, mais aussi comme une projection culturelle qui cherche à faire pli, à se lier à son propre passé, à y retourner pour achever une proposition ou pour la contester.

L’enjeu proposé ici sera donc de parvenir à déchiffrer dans l’Histoire le déroulement effectif d’une conversation importante : celle qui préside à la confrontation des principales dimensions de l’action de l’être humain. Si l’on y parvient, se trouve alors facilité l’argument selon lequel, en un sens, l’humanité n’a jamais cessé de dialoguer avec elle-même.

Un avantage inverse serait également acquis : nous pourrions alors légitimer une utopie conversationnelle qui se proposerait de *rendre contemporaines sur la scène planétaire* les prises de positions qui se succèdent ordinairement dans le temps. Car cette utopie politique se contenterait de transposer à l’échelle mondiale ce que l’Histoire a déjà produit le plus souvent au moins régionalement ou sous des formes indirectes. Elle ne serait pas une « fin de l’Histoire »[[766]](#footnote-766), car si la pérennisation d’une contradiction ainsi « géopolitisée » transformait une partie de l’Histoire en « temps dialogique », il ne fait aucun doute que d’autres acteurs n’auraient de cesse de dépasser ce cadre conversationnel… ne serait-ce que pour en instituer d’autres.

Observons en premier lieu que *la conversation n’échappe pas au temps*: tout processus métaphorique socialisé se présente bien comme *une suite* d’affirmations et de contre-affirmations.

1. Un premier ensemble d’objections à toute proposition métaphorique concerne par exemple l’intérêt même de la chose ou l’être dont on défend l’existence, la valeur morale ou la primauté, à l’aide d’une comparaison avec un autre être ou une autre chose. Par exemple, une foule d’objections est immédiatement suscitée par notre seule affirmation qu’on pourrait … transformer l’Histoire en conversation ! Mais (heureusement pour un pauvre inventeur d’utopies) n’importe quelle assertion suscite en elle-même de l’objection, même portant sur quelque chose qui semble bien réel. On peut contester le « machin » qu’est l’ONU, ou, dans une longue tradition de jeu philosophique, contester même que ce verre ou cette table soient réels…

-Plus précisément, on peut objecter, dans toute proposition, à son « référé » : par exemple, *l’état encore utopique* de la conversation humaine que nous proposons d’imaginer ensemble peut être l’objet d’un refus de considération, ou de toutes attitudes de minoration qui n’en sont que des nuances.

-Il peut aussi d’agir du « référent » utilisé dans la métaphore  : ainsi, l’on va contester non pas l’utopie en elle-même, mais le fait qu’elle s’appuie sur la métaphore d’une « conversation », quand, par exemple, l’on préférerait une utopie fondée sur la « communauté humaine», etc. On peut alors contester cette nouvelle proposition, en soutenant par exemple que si l’on souhaite fonder la notion d’humanité sur celle « d’espèce humaine », ce dernier référent peut se révéler très dangereux à manipuler, etc.

Bref, dans ces cas de figure, celui à qui l’on s’adresse par l’acte métaphorique ne « rentre pas dans le jeu »... Ce qui est évidemment une manière d’y rentrer, car le refus de considérer une chose engage obligatoirement le détracteur dans la défense d’autres référés et référents possibles. Sans cela, son intervention n’aurait aucun sens. Par exemple, je peux, en refusant que la science de l’homme fonde la politique de l’humanité, proposer implicitement de fonder l’humanité sur la notion de « collège intersubjectif ».

Même si ledit contradicteur prétend *ne rien imposer* à la place de ce qu’il récuse, c’est encore une façon de proposer implicitement un autre référé[[767]](#footnote-767). Par exemple, je peux refuser à tout prix une réforme sans en proposer une autre. Alors on dira à juste titre que je suis conservateur, c’est-à-dire que je défends l’état de fait, le passé, la tradition, etc. Si je ne le fais moi-même, les autres interlocuteurs sauront m’orienter vers la position qui me correspond grosso-modo.

2. Admettre une proposition, à savoir reconnaître la validité d’une comparaison à valeur assertive (ceci *est* cela), conduit ensuite à un deuxième rang d’objections possibles : on peut accepter le bien-fondé du « quoi » et récuser le « pour qui ». Ainsi, je suis d’accord pour augmenter les impôts (parce que la vie publique n’existe pas sans eux) *à condition* qu’ils soient justement répartis. Je veux bien à la rigueur continuer le capitalisme, parce que je ne vois pas d’autre régime qui soit meilleur, mais *à condition* de supprimer « les parachutes dorés » ou autres rémunérations astronomiques des PDG. Etc.

3. Une fois d’accord sur le principe d’application et son objet, nous pouvons cependant nous désaccorder encore sur le « comment », c’est-à-dire la règle d’application, le droit, la gestion. Ce dernier mot doit attirer notre attention : ne s’apparente-t-il pas à la technogestion dont nous avons fait le principe le plus actuel de l’action légitime, en affinant le principe bureaucratique wébérien ? Nous pouvons en effet considérer *la solution bureaucratique comme une objection portée à l’encontre du « comment »,* sans affecter le contenu et les conditions de justification morale de la métaphore. Dans la comparaison proposée, un énoncé rapportant quelque chose (référé) à autre chose (référent), le « comment » de la métaphore peut être mis en cause pendant la conversation sous la forme d’une objection pratique ainsi formulée : -« je suis d’accord avec ta comparaison, mais pour qu’elle tienne, il faudrait que nous nous entendions sur les bons termes, les formules légales, que nous fassions disparaître les causes de quiproquo, et bien sûr, les raisonnements et les calculs faux. »

4. Mais ce n’est pas fini : on peut encore contester cette suspension du propos initial accaparant toute l’attention dans les procédures et le mode d’emploi de son outillage symbolique. Cela revient en fait *à reproposer l’énoncé dans une forme brute,* ou sans forme du tout. La brutalité impulsive de la réitération du propos initial dévoile du même coup un aspect décisif de la métaphore : celui qui en est le militant le plus résolu et le plus conséquent n’est pas le gestionnaire (le scientifique, le grammairien, le juriste, etc.). C’est le violent (le militaire putschiste ?) qui impose en acte et par la force (auctoritas) la valeur du référé auquel il tient.

Ce n’est pas si simple dans une société technologique puisque le Militaire dépend étroitement du Scientifique pour maintenir son efficacité. Mais le Militaire tuera le Scientifique qui ne veut plus le servir (un certain nombre meurent d’ailleurs étrangement dans les secteurs sensibles comme ceux du *biological warfare*), alors que le Scientifique ne pourra pas renverser le pouvoir du Militaire sans le devenir lui-même. Il se manifeste donc un côté conclusif dans le recours à la violence pour faire cesser la controverse. Notons qu’inversement la décision de conclure une controverse comporte toujours une certaine dose de violence, même si celle-ci est démocratiquement acceptée comme relevant du rôle du décisionnaire.

### La recherche du compromis et le dépliement de la névrose dans le temps

Nous avons ainsi évoqué les étapes d'une temporalité circulaire : celle de la conversation, qui se révèle un balancement entre propositions et objections.

Malgré la puissance de l'autorité et la violence armée de l'arbitraire du Prince, on considérera qu'en général et sur le plus long terme, cette dialectique finit, en bout de trajectoire, par ressembler à un compromis entre deux extrêmes. Ces deux extrêmes se ressemblent : ce sont des objets de fascination pour la chose en soi, l'un plutôt du côté du « grain », de la singularité, et l'autre du côté de la totalité des choses et des êtres administrés. Ils se ressemblent aussi en ceci qu'ils agissent en relançant le désir de leur opposé. De sorte que si l'on admet que la temporalité de la conversation peut aussi faire histoire, il faut et il suffit que les réponses apportées à une échelle donnée, formant avec leurs questions des champs conversationnels donnés, se découvrent insatisfaisantes à une échelle plus vaste. Alors, comme nos l'avons décrit dans un ouvrage précédent, il se manifeste une historicité en zigzag, qui combine une série d'allers-retours entre les deux principes et une évolution rectiligne entre plusieurs niveaux de densité et de totalisation.

De ce point de vue, la fin de *cette* histoire correspond effectivement au débouché de ce mouvement sur l'échelle indépassable, par exemple celle de la société planétaire. Alors, par définition, le mouvement de balancier ne peut que s'arrêter sur une position médiatrice, reflétant le « compromis ultime », qui n'est autre que... l'équilibre entre nos quatre dimensions anthropologiques !

Il ne saurait en être autrement : en effet, d'une part, une échelle indépassable implique que toute solution aux extrêmes ne trouvera jamais aucune échappatoire à l'énergie de souffrance qu'elle provoque. En ce sens, on peut affirmer que quelque chose comme un dépérissement des structures de violence de masse *doit* advenir, destinée inévitable du capitalisme-monde. Ce ne peut être le communisme, qui symbolise l'extrême du totalisme, car la seule façon d'arrêter l'aller-retour sans fin entre la totalité et le « grain » de singularité, entre la grandeur et la petitesse de l'un et de l'autre, à jamais impossible à élider, qui ne sont que les deux termes de la métaphore comme acte humain incessant, toujours en marche l'un vers l'autre, *c'est de les rendre « contemporains »*. Or cela ne peut s'accomplir que par le miracle des médiations (qui opèrent leur métamorphose réciproque) et de l'octroi d'espace-temps dimensionnels aux principes opposés et à leurs médiations.

Cette fin plausible de l'historicité comme déplacement entre échelles d'accomplissement de la conversation ne doit pas être confondue avec un quelconque « blocage » du cycle des objections, qui ne produit jamais du compromis.

### Le blocage du temps dans le maintien forcé de la métaphore

« Criminels sont ceux qui arrêtent le temps dans l’homme. » René Char, Extraits d’un cahier inédit, 1950.

Il nous faut donc nous attarder sur le moment du « bouclage » de la conversation, lorsqu’après examen mutuel des diverses objections à la proposition introductive, il se lève un « décideur » appuyé par une force ou une majorité, pour décréter que la proposition sera néanmoins appliquée, ou qu’une des objections sera tenue pour la forme accomplie de la proposition. C’est en effet un moment décisif puisque la conversation risque de disparaître dans l’opération de ce bouclage, et que c’est que qui arrive assez fréquemment dans l’Histoire, bien que ce soit voué à l’échec à plus long terme[[768]](#footnote-768).

Le Militariste pense réincarner l’auteur de la métaphore contraignante originelle : par exemple, il représente le groupe de ceux qui pensent que le monde occidental ne pourra *jamais* accepter de se fondre dans une planète où les sociétés « pauvres » (éventuellement devenues riches) imposeraient leurs propres modes de vie.

La différence avec le promoteur originel du projet, c’est que désormais celui qui veut le maintenir ou le restaurer doit le faire contre la série des objections qu’il *a déjà rencontrées*. Il cherche désormais à verrouiller toute la conversation en contrôlant rétroactivement chacune de ses étapes. Ce n’est plus du tout un inventeur naïf, mais au contraire un maître rusé et implacable qui reconnaît ses opposants. Cette volonté de maintenir coûte que coûte vient appuyer le refus d’envisager une nouvelle métaphore, et se situe finalement en opposition totale à l’attitude de création qui avait été celle du promoteur de son propre idéal.

Qui sont, par exemple, ceux qui sont prêts à défendre la métaphore de la maison occidentale, de l’Europe « chrétienne », de la nation « leader », du « rêve américain » ou inversement de la « terre d’Islam » contre le grand Satan etc. ? Je veux dire : qui sont-ils dans notre conversation anthropologique ?

La réponse s’impose presque d’elle-même : ce sont ceux qui ont choisi de privilégier un *Référent* déjà en place dans la métaphorisation de l’humanité planétaire et récusent tout appel à d’autres possibles. Traduisons : à la proposition en cours d’émergence de l’humanité comme sur-souveraineté, comme super-société, certains (et pas seulement les auxiliaires KKK de l’armée américaine, ou les « Skulls » de la police brésilienne[[769]](#footnote-769)) répondent par un refus catégorique. Exemplaires illustrations cliniques de la phobie, ils répugnent littéralement à entrer dans un jeu nouveau[[770]](#footnote-770).

L’appel à déplacer la métaphore rapportant le référé « humanité » vers un référent du type « cosmopolitisme », « espèce », ou « planète », les trouve hostiles : ils lui préfèrent un référent plus étroit : « nation », « religion », « race », « langue », « civilisation », etc., dans la mesure où ce référent étroit leur assure –du moins le croient-ils- une position dominante dans le monde. Dans notre grille, ils se situent donc là où le regard se fixe vers l’arrière, ou le bas, vers le Familier, voire le Familier se détachant de l’appel sociétal : *le fantasme du Naturel*. Les sculptures et frises du musée de l’homme au Trocadéro rappelle, - les œuvres nazies ayant disparu des espaces publics- ce qu’a pu être un moment régressif de l’Etat-Nation comme image d’un Familier-naturel : l’énorme athlète de bronze musclé domptant un bison[[771]](#footnote-771).

Bien sûr, il n’est pas question d’assimiler ici le Naturel, ou le Familier (qui n’a rien en soi à voir avec « Famille, Travail, Patrie ») au fascisme et au nazisme. Mais pour bien saisir le potentiel indestructible du Familier dans la culture humaine, *il faut aussi accepter l’idée qu’il puisse servir à certains –comme fantasme - de référent réactionnaire*. Par exemple, les politiciens américains font souvent appel, pour justifier des politiques guerrières, à l’imagerie de la famille des soldats, comme si la nation, famille démultipliée et source des valeurs communes, était aussi endeuillée que la famille réelle par le sacrifice de « ses enfants ».

De ce point de vue, il est essentiel de définir précisément ce que furent –ce que sont encore - les tendances régressives utilisant l’institution nationale, son autorité démocratique et sa puissance militaro-policière et technobureaucratique. Et nous les définissons ici comme tentatives de bloquer la métaphore référant la société de leur époque à un référé représentant une *image absolument fixe*, dont il s’agit de surveiller et d’interdire le moindre changement de contour et de contenu.

Nazisme, fascisme et leurs variantes nationalitaires plus récentes regardent vers l’arrière *immédiat*, depuis leur récusation véhémente d’un référent universel: ils identifient *l’entité nationale-étatique* *comme le lieu même* du Familier et du Naturel[[772]](#footnote-772), et *verrouillent cette métaphore*. Ils interdisent alors aussi bien d’accepter « vers le haut » l’universalisation de l’Etat, que d’organiser la défensive du Familier et du Naturel, là où ceux-ci ont une consistance de plus en plus incontestable, à mesure qu’on s’approche du groupe d’apparentements personnels et d’affrontement direct à la vie sauvage.

A ce propos, on se souviendra peut-être qu’Hitler détestait la chasse et fustigeait –amicalement- les dignitaires de son régime, grands amateurs de massacres d’animaux, en leur souhaitant un jour le sort du lièvre sur lequel ils tiraient. Pour autant qu’il s’agisse là de traits significatifs, comment peut-on à la fois s’afficher végétarien, être contre la chasse[[773]](#footnote-773), et s’entendre avec des viandards égorgeurs ? On peut ici tenter de trouver un lien entre phobie de la chasse chez le Maître, et passion chasseresse des barons : ces apparents contraires pouvant s’associer – comme à Berchtesgaden – dans *l’idéologie réactionnaire* au sens d’un verrouillage métaphorique d’un mode d’organisation déjà existant et en cours de dépassement.

La clef de cette énigme réside dans le léger déplacement de la même haine phobique de l’aventure de la vie. Ce qui les rassemble sur la portée nazie, c’est bien la haine de l’homme vivant, de tout ce qui, en l’homme, déborde un étroit comportement disciplinaire. Mais pour les uns l’innocent paysage bucolique permet de sanctifier le massacre des hommes qui défigurent une cartographie idéale (et des personnages qui la décorent), tandis que pour les autres, massacrer aussi la vie naturelle étend pour ainsi dire la zone de sécurité autour de l’univers médiocre qu’ils entendent préserver.

Le romantisme naturaliste dont le nazisme a été indubitablement précurseur[[774]](#footnote-774) est-il proche de la nature ? Je ne crois pas. Son idéal n’est pas de vivre en nature, mais de dominer (ou d’exterminer) les autres hommes au nom du darwinisme social. La nature est conçue comme un champ de batailles entre races, que l’on observe depuis le château, où chacun doit vivre corseté dans son bel uniforme sans pli ni tache, les bottes bien lustrées. Mais ce fantasme à la fois médiéval et scientiste est celui d’un populisme petit-bourgeois qui rêve de marquer sa propre supériorité par rapport aux « créatures » vaguement forestières que sont les Pauvres (toujours prêts de sortir du bois et à faire vagir leurs enfants sales et nus au milieu de la bonne société), et que l’on préfère rêver sauvages.

Or cette supériorité est toujours collective et organisationnelle. Elle n’a rien à voir avec l’aventure singulière ou partagée entre peu. Dans cette nature vite hostile, (celle de la retraite de Russie, par exemple), on se disloque, on se perd et on meurt. La nature tourne au contraire au refuge des partisans et des résistants qui y sont à l’aise, et cette fois sans forfanterie[[775]](#footnote-775). Toutes les puissances organisées sur l’occupation militaire finissent d’ailleurs par craindre le maquisard[[776]](#footnote-776), même si l’origine de la puissance est précisément la familiarité avec les espaces sauvages (comme pour les armées mongoles). Ainsi, de la terreur que ressentaient les « héroïques » conquistadores face à la moindre flèche en provenance des collines boisées des îles tropicales, flèche qui assura à son tireur quelques siècles supplémentaires de liberté, là où les Indiens plus urbains, ayant eu le malheur de remplir leurs devoirs d’hospitalité, étaient promptement assassinés.

Si l’on confronte à la question de la liberté humaine aussi bien l’élitiste nimbé d’innocence idéaliste que son *alter ego* viandard éclaboussé de sang et de vin, leurs points de vue deviennent encore plus proches : l’un comme l’autre sont très loin d’accepter les libertés sexuelles, de procréation et d’apparentement, qui sont pourtant les lieux du Familier, en tant qu’il ne serait pas seulement dépendant d’un arrondissement administratif des Etats-Nations. Des nuances peuvent là encore les diviser quant au mariage légitime (dont se défiait Hitler), mais pour ce qui concerne les enfants, tous désignent la caserne ou l’école comme berceaux et comme crèches. La surveillance mutuelle entre gens s’identifiant par l’uniforme ne laisse aucune marge, et la liberté se réduit à celle qu’on prend en humiliant et en asservissant l’adversaire désarmé.

Autrement dit, le «Violent» (qu’il se reconnaisse à son treillis, à la chemise brune ou noire)[[777]](#footnote-777) n’incarne le Familier et le Naturel que dans une conversation qui limite ces derniers à l’usage des référents « patrie », « nation », ou « race ». On pourrait alors démontrer qu’en arrêtant le Familier et le Naturel à ces notions déjà très « sociétales » au sens moderne, *le militant-militaire nationaliste vise en fait à interdire la possibilité même de considérer Naturel et Familier comme des aspects essentiels de la culture humaine,* notamment la possibilité de considérer leurs « émissaires » (Indiens, migrants, villageois africains, etc.) comme des représentants de la plus haute humanité.

Or ce côté « verrouillage du temps » a été assez ignoré dans l’analyse du nazisme (sauf à tourner en dérision « le Reich de mille ans ».). Il a été sous-estimé par ceux qui considèrent que ce régime fut seulement synonyme de remontée de la bestialité, de retour (temporaire) de l’animalité « bouchère », à l’encontre du processus de civilisation. Il est estompé aussi par la rapidité brutale du style nazi (synthétisé dans le « blitzkrieg » comme dans le côté expéditif des rafles), et finalement par la brièveté… de l’intermède nazi dans l’Histoire. Ces rythmes heurtés et condensés laissent mal apercevoir *le refus du mouvement de fond dans le rêve hitlérien, et son obnubilation par un imaginaire cartographique figé, tel un mandala.*

On ne remarque pas, par exemple, que la destruction des Juifs et celle des Tsiganes prenait, pour ce régime, des valeurs *symétriques* (comme l’était lui-même le double vocable « national-socialisme »). La symétrie de ces deux groupes *d’ennemis* de la « race supérieure »[[778]](#footnote-778) possédait un sens spécifique : il s’agissait en effet *aussi bien* de s’opposer à l’universalisation par la raison moderne (incarnée par les Juifs) que par le nomadisme ancestral (représenté par les Gitans). Le nazisme prétendait ainsi se tenir *au milieu de l’Histoire* comme un verrou, interdisant les flux métaphoriques dans les deux sens, aussi bien familier que sociétal[[779]](#footnote-779).

Le nazisme est un exemple terrible, extrême. On peut pourtant se demander si toute la période qui l’enveloppe – de la montée des nationalismes à la fin du XIXe siècle à l’Etat-Providence des années soixante – n’est pas marquée, même en un sens bien plus bénin - par une tentative au fond homologue *d’arrêter le cours de la conversation humaine à cette image intermédiaire,* à ce verrou, ce nœud de solidarités « égoïstes » qu’est la métaphore nationale, comme sphère brassant à la fois le thème de la modernité et celui… de la maternité !

On peut aussi s’interroger sur l’état actuel de la métaphore prévalente : n’est-ce pas *encore* à une fixation de cette métaphore que nous invite la grande confrontation entre le capitalisme globalisé et les structures articulées du Sociétal-monde ? Car si la nation domptée par le système international n’est plus le cœur de l’imagerie, c’est désormais l’humanité planétaire qui se propose comme référé. Au blocage totalitaire du milieu du XXe siècle, qui cherchait à ancrer la métaphore centrale autour de l’idée de nation, correspond aujourd’hui un blocage sur la notion de Système, dans lequel l’Etat (de plus en plus éloigné de la conception étroite de la Nation) et la grande organisation chrématistique[[780]](#footnote-780) sont appelés à s’articuler de plus en plus dans la régulation globale. L’appellation « systémique » de la dernière grande crise financière mondiale est d’ailleurs révélatrice de ce changement par rapport à celle de 1929 qui déboucha très vite sur une poussée d’antagonismes nationalistes.

Or, en un sens, la volonté de clore et de figer l’Histoire non plus dans le « compromis nationaliste », mais dans un futur mondial obligatoire saisi entre « global market » et système d’autorités, est peut-être *potentiellement* pire que la fiction nationalitaire, nécessairement limitée et localisée. Elle ne désigne plus les ennemis dans tel ou tel groupe ethnique ou religieux, mais elle produit un dédain général envers *tout* ce qui ne s’inscrit pas dans la norme généralisée. Par exemple, on peut vérifier que beaucoup des Occidentaux en poste ou en visite dans « les pays du Sud » passent une partie de leur temps à osciller entre le mépris et la perplexité sur « ce que veulent ces gens-là, en dehors de l’argent ». On n’est jamais très loin – sans jamais se l’avouer - du stéréotype colonial du nègre paresseux, voleur et menteur, mais surtout stupide, stéréotype qui inspire encore de « sérieuses » études statistiques sur le Q.I. soi-disant inférieur des Noirs américains[[781]](#footnote-781).

Mais qui se rend compte qu’en critiquant l’incapacité de l’Autre (l’homme du Sud, le consommateur pauvre, etc.) à régler son temps et à prévoir, on est en train de son côté de constituer un temps immobile, où plus rien ne se passe sinon le cliquetis de la machine à décompter, le bruit du mouvement des choses mortes,  la scansion de l’attente du profit (du « liquide », dirait Bauman) substituée à la vie ? Cette incompréhension obstinée, nourrie de narcissisme sociétal, se retourne contre leurs auteurs : en cadenassant la conversation, naguère autour de l’Etat-Nation ou désormais de la Technochrématistique universelle, comme idéaux intemporels, ils bloquent la possibilité de reconnaître que l’universalisation de la politique *implique* d’aller chercher le Familier et le Naturel là où ils existent de la façon la plus proche de leur « essence », et de les reconnaître comme valeurs positives et non comme déficits du « rapport au temps ».

Ce n’est pas tout : la critique du mode de vie « marginal » ou « dépassé » peut se changer, en cas de catastrophe économique en haine destructrice. La crise planétaire majeure qui émerge de cette logique peut favoriser à terme une terrible envie d’épuration générale à l’encontre de ceux qui, quelle que soit leur couleur et où qu’ils vivent, immense masse de chômeurs ou esclaves des ateliers du monde, qu’ils soient traditionnellement pauvres ou réussissent à concurrencer les riches sur leur propre terrain, représenteraient désormais un « en trop » radical.

En ce sens, même si elles reprennent sur leurs uniformes et leurs drapeaux une tête de mort évoquant les SS, les compagnies policières officielles qui tuent les membres des réseaux de la drogue en Amérique Latine ou en Asie, peuvent être considérées comme des *avant-garde* : elles cherchent désormais à limiter réellement l’humanité à ce qu’ils pensent être les membres de la civilisation universelle. Il s’agit au fond de *liquider* les trop nombreux rebuts –immigrés, parasites ou jeunesse-racaille- qui nous empêchent de vivre en toute sécurité les bienfaits de la postmodernité que *nous* seuls aurions rendue possible.

Quant au référent maintenu par le militant « deep ecologist » à la robe immaculée, souvent proche de la secte eschatologique, ce n’est pas la nation ou la race, mais c’est plutôt –explicitement ou non – la part *encore plus étroite* de l’humanité élue, présumée digne de survivre à la fin du monde pollué (et à la grippe aviaire reprogrammée). Là-encore, les points de vue se rapprochent dans le mépris de l’Autre. A ceci près, que, dans la variante universaliste et écologiste, la haine pourrait être aujourd’hui d’autant plus facilement reprise par nombre de gens au delà des milieux militants, qu’elle s’en prend à une cible imprécise, diffuse, jamais clairement pointée du doigt.

En fait, quel que soit le point où s’arrête le curseur de la conversation, le mécanisme bloquant le cours de la métaphore en la maintenant autour d’un énoncé fixe, peut avoir des conséquences dramatiques pour ses protagonistes humains et non humains. Et cela d’autant plus que la société sensible à la métaphore en question s’unifie au plan mondial, car alors toute proposition « gagnante » et maintenue en position dominante l’est pour tous les êtres humains.

### Le retour cyclique est-il la seule alternative au blocage de la conversation ?

Mais comment empêcher le blocage métaphorique fatal ? Il faut admettre que la fixation de la métaphore en un point du cours du débat, n’est pas seulement affaire de parenthèse ou d’intermède historique : c’est bien l’une des formes les plus récurrentes de fourvoiement de la passion. Ceci s’explique par la nature même de la conversation, processus de confrontation de discours orienté vers une solution, c’est-à-dire vers un énoncé convenant parfaitement à tous, même si celui-ci, toujours perfectible, *n’est jamais atteint.* Le blocage par la violence militante et paramilitaire ou par la gestion mécanique ne fait donc qu’exprimer une nécessité intrinsèque de la conversation : à savoir qu’elle doit se boucler sur une clôture de la controverse qui la structure, *comme si elle n’était pas temporelle.*

Logiquement, il n’existe que deux alternatives au blocage : soit repartir en arrière, revérifier chaque proposition et chaque objection dans le cadre de la même métaphore (retour ou confinement que nous nommons proprement réactionnaire), soit aller de l’avant en nous aventurant vers un au-delà, une nouvelle formulation, une nouvelle métaphore à discuter.

Mais, pour ce qui concerne le présent projet, nous sommes alors confrontés à un problème :

-d’une part, nous refusons tout retour en arrière, malgré quelques appels de sirènes voulant revenir à la religiosité contre le matérialisme, retourner aux communautarismes, ou rétablir l’Etat contre la folie des marchés. Nous récusons ces nostalgismes que nous pensons et à la limite inconsistants : comment imaginer construire une religion *ex-nihilo*, et qui viendrait s’adapter parfaitement à la situation présente ? Croit-on facile de manipuler le phénomène de la croyance alors que l’on ne croit plus rien soi-même particulièrement ? Le retour en arrière peut être aussi dangereux : qui ne voit le péril que représenterait un Etat mondial dont l’autorité légitime –dotée des attributs de la souveraineté absolue à l’égard de toute ennemi intérieur[[782]](#footnote-782)- se trouverait libérée sur la seule base des erreurs commises au nom de l’ultralibéralisme ?

-Mais d’autre part, nous n’envisageons pas de changer de métaphore… pour la raison que, d’après la théorie culturelle qui nous permet de penser la chose, *il n’en existe aucune autre au niveau de généralité requise pour ses signifiants :* quoi qu’il arrive de l’Histoire humaine, il y aura toujours du Sociétal, du Familier, de la Culture et de la Règle !

Le seul changement que nous pouvons envisager ne porte donc pas sur les catégories métaphoriques toujours en jeu dans la conversation humaine, mais sur la façon de conduire cette conversation de telle manière que ses « moments » deviennent des positions permanentes, ou *plutôt se reconnaissent mutuellement dans leur permanence*. Nous prétendons « saisir » les propositions et objections se succédant dans notre histoire culturelle pour les réinjecter sur une scène plus vaste et plus ou moins pérenne, où elles se retrouveraient toujours en confrontation sans qu’aucune d’entre-elles puisse prétendre l’emporter sur les autres définitivement.

Bien entendu, face à un tel propos (et sans même parler de la dose de prétention qu’il suppose, après tout à la hauteur des effets actuels de la mondialisation), le lecteur vigilant est immédiatement convoqué : *n’est-ce pas là une forme –plus radicale encore- de blocage ?* Est-ce que nous ne sommes pas nous-aussi en train d’exhiber un refus de tout changement, et de proposer une fin de l’Histoire en prétendant *éterniser un cadre pour la conversation* humaine ?

Sans nous dérober à la rigueur de cette question, reprenons le problème sous un angle plus pragmatique : nous ne saurions proposer de nous lancer dans l’inconnu le plus complet (qui pourrait d’ailleurs être une régression sans que nous le sachions), mais il semble possible d’utiliser le tremplin du champ conversationnel qui nous inclut tous depuis des dizaines, voire des centaines de générations, et d’y réaliser une étape supplémentaire, encore non franchie. Or il se trouve que la seule possibilité de *franchissement vers la nouveauté* se trouve bien dans *l’organisation de la conversation.*

Celle-ci s’est en effet déroulée jusqu’ici comme une pure succession de positions, d’objections et *de blocages sur des positions hégémoniques*, ou dans le meilleur des cas, comme une suite de compromis instables enfermés dans des champs limités; mais elle n’a pas encore été organisée à une échelle indépassable, à partir d’une pluralité de positions contemporaines reconnues réciproquement comme telles, indépendamment du fait qu’elles puissent seulement prendre la parole dans une succession. La nouveauté consisterait *en un basculement du temps vers l’espace, de la succession vers la contemporanéité.*

Ce qui, notons-le, ne supprime en rien la temporalité, mais en change l’apparence : d’une succession de cycles répétitifs, où chaque dimension de l’homme vient et revient en position hégémonique après des phases de subordination aux autres[[783]](#footnote-783), on passerait à une historicisation de chaque dimension, c*ette fois protégée par la structure de ses rapports aux autres.*

Par exemple, une histoire propre de la Culture devient enfin possible, à la place d’une histoire qui fait successivement de celle-ci, la servante du village, de l’empire ou de la ville. De même, une histoire spécifique de la ville (comme lieu propre de la Règle) devient possible, au lieu de celle qui l’a entraînée successivement à servir l’empereur, le barbare ou le pontife. Un Familier qui cesse d’être la souris du chat Sociétal peut enfin expérimenter des formes d’autonomie, salvatrice en ces temps de gabegie écologique, Etc.

Bref, nous tenons notre réponse au lecteur vigilant : la pérennisation du cadre géopolitique de rencontre entre les grandes dimensions de l’homme ne bloque en aucun cas le cours de la production de sens. Elle permet au contraire de continuer chaque historialité, et cette fois dans une direction largement inédite : *celle de l’approfondissement.*

Jusqu’ici, nous avons expérimenté et parcouru chaque position ; nous avons vécu ses prétentions de gouvernance ainsi que leurs conséquences, avant de passer à la suivante. Nous avons expérimenté et subi l’ordre par la parenté, l’ordre par la religion, puis par la civilité, et enfin par la technicité. Nous avons tenté de régresser parfois de l’une à l’autre. Nous avons enfin essayé de choisir des modes d’articulation, des niveaux de conversation où nous pouvions figer les rapports établis entre les positions.

*Ce que nous n’avons pas encore fait* se dégage donc clairement : nous n’avons pas encore admis que toutes les positions étant légitimes et indestructibles, il ne fallait plus essayer de brider les unes sous direction d’une seule, de les boucler et de les agencer en une seule main, (en les menaçant constamment de « faille systémique ») mais de parvenir enfin à construire le champ de leur jeu à la fois libre et conscient. L’étape actuelle, en réalité incontournable, quels que soient les avatars et les pesanteurs du passé, est donc bien l’organisation du champ conversationnel mondial entre grandes passions humaines[[784]](#footnote-784).

La logique gardant ses droits imprescriptibles, il est plausible qu’il y ait ensuite des étapes ultérieures, des progressions au-delà d’un équilibre donné, aussi harmonieux se veuille-t-il. Nous regardent-elles ? On aurait envie de dire, en détournant le dicton anglo-saxon à propos d’une tentation de vouloir trop étreindre, trop saisir sous le regard prospectif : « let’s mind our own business ». Limitons-nous à notre propre tâche historique (déjà immense) sans ambitionner de résoudre aussi les difficultés de ceux qui nous suivront !

Pourtant, - possédés d’une insatiable curiosité à l’égard de tout ce qui est ouvert – risquons-y tout-de-même un très bref coup d’œil, ne serait-ce que pour mieux *comprendre ce que nous sommes en train de construire maintenant*. Car, en rendant consciente la nécessité de respecter – et non d’écraser – la passion adverse sous prétexte qu’elle est plus ancienne ou très minoritaire, nous nous préparons sans le savoir à mettre en question plus tard le champ conversationnel lui-même comme parfaite démonstration de l’incapacité humaine à « faire fonctionner l’humain ».

Ce qui viendrait ensuite, serait à la mesure de cette nouvelle forme du malaise : on peut être en effet *certains* que la protestation suivante se déploierait sur les deux versants du *refus de toute forme d’organisation*. Cette protestation proviendrait, entre autres, du versant que nous dirions ici « ipséologique », d’une recherche silencieuse du Soi, bien plus exigeante que tout ce que les religions ont tenté de rassembler – en le dénaturant - jusqu’à aujourd’hui (et moins bavarde que ce qu’en traduit le philosophe). D’autre part, la conversation serait contestée sur le versant que Jacques Lacan aurait nommé « le discours de l’Analyste », mais que nous nommerions plutôt ici celui de l’Anarchiste, sans y recoller ici les restes de vieilles organisations sectaires ou para-religieuses, elles-mêmes bien trop collectives pour s’ajuster à leur propre étiquette. Il s’agira probablement de solidarités paradoxales, butées, apolitiques, qu’il serait très difficile à situer maintenant, mais qui *auront en commun de mettre en question la notion même de construction sociétale[[785]](#footnote-785).*

A n’en point douter, les linéaments de ces oppositions prévisibles existent déjà aujourd’hui. Mais elles s’adressent à un futur qui ne les a pas encore rejoints. Pour une majorité de gens, l’étape actuelle visant une pluralité minimale (dont nos quatre dimensions constituent *la structure minimale)* serait déjà *un tel progrès vers la liberté vivante,* que nous pouvons sereinement suspendre là… les rêveries concernant l’au-delà de l’au-delà de notre actuel système (sans pour autant les mépriser).

La question sur laquelle nous pouvons donc nous concentrer maintenant –et sans scrupules excessifs- est la formulation de l’étape actuelle : le passage au champ politique d’une pluralité mondiale, *en essayant de la dégager des étapes passées,* et des formes contraintes ainsi que des échelles de ces étapes.

C’est là que la réflexion sur le sens des mouvements nationaux et religieux prend une importance stratégique, car s’ils sont eux-mêmes des expressions de la conversation culturelle logique déployée dans l’Histoire, nous ne pouvons faire moins que de nous appuyer sur eux pour « accrocher » notre proposition.

Encore faut-il, pour ce faire, parvenir à découvrir une trame lisible dans cette histoire, telle qu’elle soit suffisamment crédible pour soutenir notre orientation.

Si l’objectif de convaincre l’historien professionnel, trop attaché à « l’épistémè » qui favorise son corporatisme pour admettre la moindre mise en perspective plus globale, est d’avance inaccessible, nous pouvons au moins parvenir à une plausibilité suffisante pour retarder de sa part des réactions trop dépréciatives[[786]](#footnote-786).

## 3. Religions, nations et civilisations régionales comme préfigurations et freins de la conversation universelle

On pourrait soutenir que les formes classiques – nations et religions – supposées dépassées par les dimensions mondiales émergentes ne sont plus des objets très intéressants, puisque tout se construit en dépit d’elles, contre elles, au dessus d’elles, et éventuellement avec leur accord contraint.

On aurait tort. Car, en premier lieu, elles sont loin d’être dépassées. Leur puissance d’englobement, d’attraction, d’association et d’organisation n’a jamais été aussi grande (favorisée paradoxalement par l’instantanéité des échanges entre elles) et les formes qui semblent parfois les concurrencer en sont bien souvent des émanations. Leur capacité à reprendre la main dans les processus identitaires conduisant aux rassemblements les plus conflictuels n’est certainement pas abolie, d’autant que ne sont pas encore apparues des figures susceptibles de les remplacer rapidement : un « peuple écologiste » mondial a encore certainement moins de force que l’identité chinoise, les identités indienne ou américaine. Cette dernière, par exemple, peut encore faire accepter à la plupart avec le plus grand sérieux de commencer la journée scolaire avec le lever du drapeau et l’hymne national, même si ce n’est plus le cas en France ou en Allemagne.

Ensuite, dans tous ces phénomènes d’émergence, on observe une constante : les nations et les religions ont préparé l’élévation aux échelles les plus vastes, avant de concéder leurs limites. Elles ont donc rencontré – à des niveaux parfois à peine plus modestes - beaucoup de questions relevant de l’établissement de scènes de débat entre polarités opposées. Réinterpréter la réalité religieuse et nationale en vue de son dépassement « en cours » sur une autre scène est d’autant plus utile, à condition d’accepter aussi l’idée que de nouvelles émergences radicales peuvent reprendre des formes déjà visitées à l’intérieur des civilisations, sans nécessairement *en découler par le moyen d’une continuité transmise.*

Ainsi, est-il clair que les « religions du monde » n’ont cessé de mettre en scène des états passés de la conversation entre la Culture identitaire (zen, taoïsme, confucianisme), la Loi (judaïsme, christianisme, islam), le Sociétal (chamanisme nomade et animalier de la Horde d’Or) et le Familier (animisme des lieux ancestralisés). Et pourtant, ce n’est sans doute pas de cette forme du dialogue - parfois pacifique mais souvent ultra-conflictuel et mutuellement massacrant - que surgira l’étape suivante de la conversation-monde. Ce qu’il faut travailler ici, ce sont les relations entre une forme conversationnelle symptomatique » (le religieux) et une conversation plus explicitement politique (le Sociétal-monde du futur proche). Sans pour autant reprendre la vieille discussion confusionniste sur la sécularisation des thèmes religieux, reprise encore par Marcel Gauchet avec sa formule –peut-être prématurée- de « religion de sortie de la religion »), il nous faudra admettre que les deux pôles de la vie sociétale (religion, politique) traitent chacun à leur façon de problèmes se recoupant pour une part. Il deviendra alors plus clair que cette part appartient peut-être aussi au troisième grand mode de légitimité : la technobureaucratie actuelle[[787]](#footnote-787).

### Parcours et destinées propres des religions et des nations

Envisagée dans la perspective de la pluralité, la grande division classique entre nations (rassemblant des êtres supposés proches par leur généalogie), et religions (regroupant des sujets proches par leur choix de croyance) ressemble à la distinction de deux de nos dimensions : Familier et Culture. Mais en même temps, nous voyons bien qu’il s’agit d’entités déjà très modifiées par le Sociétal : l’allusion à la proximité parentale des concitoyens (*Natio*, déesse de la naissance) n’est qu’un moyen de faire accepter la solidarité organique de l’Etat-Nation ; la modalité essentiellement émotive de la croyance est mise à contribution dans la construction d’un sentiment communautaire unissant des foules innombrables.

Nations et religions rassemblent ainsi les gens depuis des millénaires *au delà de la familiarité et de l’expression du sentiment* autour d’images et de lois communes. Considérées dans le seul temps historique, elles sont depuis toujours liées dans une spirale de collaboration et d’opposition. Portées par des nations préférées (« élues »), les religions s’en séparent souvent, soit pour en changer[[788]](#footnote-788), soit pour atteindre des degrés d’expansion inaccessibles aux nations. Mais, à l’inverse, poussées vers le dogme et donc l’énoncé indépassable, tendant à la fixation dans la tradition (qui rend toujours précaire et réversible la création religieuse par rapport à l’autorité des pères spirituels) les religions cèdent aux nations l’organisation des pluralités internes et externes plus consistantes, et plus viables, socialement et économiquement. Il est rare que les religions –comme le bouddhisme tibétain ou le christianisme européen du XIe siècle- soient capables de prendre en charge profondément la diversité d’une société à l’intérieur même de l’opposition entre ses ordres « réguliers ». Toujours les Goyim, les Gentils, les Nations donc, reviennent avec plus de force rationnelle et organisationnelle, avec plus d’expérience empruntée aux religions elles-mêmes. Il y a bien évidemment des religions nationales et des nations religieuses, mais leur polarisation se retrouve néanmoins toujours marquée, même atténuée ou subordonnée.

On peut donc tenir pour solide la distinction qui situe plutôt, sur l’orbe même du Sociétal, les nations du côté de la Règle organisatrice et les religions du côté de la Culture (l’évocation identitaire), même si les entrecroisements, les chiasmes et les fonctions multiples sont innombrables[[789]](#footnote-789).

Les nations au sens moderne organisent plutôt les hommes à partir de l’espace où ils résident (même si les migrations poussent des nations à changer de territoires), tandis que les religions sont – idéalement - déterritorialisées (sauf repli des religions sur les nations). Les nations constituent l’humanité en une sphère « faïencée », tandis que les religions peuvent former des zones à la fois plus grandes et plus floues dans leurs contours, ou autorisent des diasporas, des nuées humaines, des isolats, des superpositions dans les zones « multiculturelles ».

Les nations s’appuient sur une référence à l’ordre légitime et à la force publique, et se domicilient plus aisément à l’intersection du Sociétal et de la Régulation, (quadrant nord-est de notre topique[[790]](#footnote-790)) bien qu’elles doivent leur assise propre à une métaphore immédiate et incontestable associant Intimité et Sociétal. Les nations se veulent des équivalents concrets du mot : « société », ceci par une combinaison de tradition et de droit, fermement délimitée à partir de la forme mesurable de cette métaphore qu’est l’existence d’une population sur un territoire.

Cependant, nous observons que la « métaphore nationale » qui a inspiré le contenu pratique de l’Etat depuis les Lumières tend (sauf exception notoire) à se dissoudre dans une comptabilité unique de populations variées, une fois annulée la différence des positions sur le territoire commun. L’état-civil (qui est bien à l’origine fondé sur une métaphore de l’identité, renvoyant à des échos inassignables) finit par n’être qu’un système de cartes numérotées, datées et localisées. Bref, tout Etat tend à devenir multinational (sauf exceptions), les nations filtrant au travers des Etats *via* des mouvements migratoires importants, et l’Etat, qui ne trouve plus sa justification ultime dans la nation et son peuple, tend à se produire de plus en plus dans des agencements « internationaux », constituant progressivement l’infrastructure de liens et d’obligations qui forme la base de ce qu’il faudra bien appeler un Etat mondial. En témoigne l’actuelle « biométrisation » internationale des identités, qui consiste à charger les Etats « responsables » de la production internationale conforme des identités individuelles de ressortissants d’Etats « irres-ponsables »[[791]](#footnote-791).

Cette bifurcation assez récente entre Nation et Etat ne renvoie pas pour le moment les Nations du côté de formes plus culturelles, mais on peut s’attendre, dans un avenir envisageable (à l’échelle de quelques siècles peut-être) à ce que les composantes propres de la nation (langue, apparentement physique, culture) cherchent plutôt à subsister dans une opposition à l’étatisation globale en cours, plutôt que dans une acceptation de leur dissolution progressive à l’intérieur de celle-ci.

Les religions sont également sises sur le référé sociétal, mais ce sont des institutions travaillant davantage la conviction (quadrant nord-ouest) que la Règle [[792]](#footnote-792), même si la Règle est le but constant de leur propre tentative d’hégémonie sociétale. Dans leur domaine propre, rarement contesté par l’Etat-Nation, elles ne cessent de réveiller l’analogie identitaire (l’une des grandes modalités du rapport au monde établies par Philippe Descola). Par exemple, pour la haggadah judaïque, le saule, (qui n’a ni goût ni odeur) ressemble au Juif non pratiquant, tandis que le cédrat (goûteux et odorant) représente le Juif qui étudie et agit bien, la branche de palmier (goûteuse sans odeur), le Juif qui étudie sans agir, et la myrte (odorante mais sans saveur), le Juif qui agit bien sans étudier[[793]](#footnote-793). On retrouverait ce genre d’analogies structurées dans les paraboles chrétiennes, mais aussi dans beaucoup de sagesses asiatiques visant à l’intuition fulgurante plutôt qu’au raisonnement. Cette intuition ne veut pas dire naïveté : jamais la parabole n’est appelée à être prise au pied de la lettre comme l’est le symbole mathématique. La métaphore se maintient dans la mesure même où c’est le comportement qui est l’objet central de la religion, et que celui-ci ne peut généralement pas être réduit à des paramètres purement comptables.

Ce qui semble décisif dans ces deux formes – éventuellement massives - de regroupement humain, c’est qu’elles n’existent que par rapport à ce à quoi elles s’opposent, et qu’elles inclinent à expulser progressivement hors d’elles-mêmes. D’ailleurs, dès que l’une d’elle devient trop vaste, elle tend à se fragmenter en entités plus petites, ou en schismes, dont chacun devient à son tour l’antagonique et le partenaire de l’autre.

Il existe cependant des grandes disparités entre grappes de petites nations et de petites religions, assimilables ou résistantes, et « mastodontes » relativement durables : Chine, Inde, Brésil, Etats-Unis, Russie, par exemple pour les nations ; islam sunnite, catholicisme, bouddhismes mahayana ou chinois pour les religions. On peut supposer que les grandes entités tendent aussi à être plus composites que les petites : elles ne réussissent à résister à la fragmentation, qu’au prix de la reconnaissance d’une relative (et discrète) diversité interne, d’une pluralité intérieure que les entités plus petites ont moins à affronter, mais qu’elles tendent, de leur côté, à reconstituer à l’extérieur, dans leur dialogue.

De cette « loi » de la pluralisation intérieure, pouvons-nous déduire qu’un projet de réduction des *grandes* entités organisatrices de l’humain... à quelques entités, nécessairement *immenses,* aurait pour effet de magnifier les diversités internes, au risque permanent d’une implosion de ces nouveaux cadres ? C’est plausible, mais il faudrait alors aussi envisager que, cette pluralisation étant fondée sur des bases plus solides et organiques que les identitarismes religieux ou nationaux, elle puisse supporter beaucoup plus de contradictions secondaires que ces prédécesseurs, ces « prototypes conversationnels » que seraient les Etats et les Croyances.

L’idée futuriste selon laquelle la planète se partitionnerait en quelques espace-temps symétriques et souverains a quelque chose d’artificiel, et peut faire soupçonner des réductions encore plus simplistes, jusqu’à la fusion globale, pourtant objet de tous nos effrois et de toutes nos préventions ![[794]](#footnote-794) C’est pourquoi la préservation des symétries « démocratiques » dans le champ conversationnel mondial[[795]](#footnote-795) implique une confiance suffisante dans le fait que ces symétries reflètent des contraires et des contradictions réelles et profondes chez tout sujet humain, sujet à la culture. Une pluralité rassemblant des grands nombres doit nécessairement être « fractale », ou bien elle ne sera pas.

On peut, dans ces conditions seulement, se préparer à admettre que la tension clarifiée et maintenue entre le Familier et le Sociétal, nourrie par les médiations antagoniques du Culturel et de la Règle, peut suffire à former au moins la base minimale d’une pluralité à la fois plus stable et plus grande qu’une multiplicité infinie de positions contenues – ou non - au sein de chaque entité globale en particulier. En schématisant, si une nation se réduit tôt ou tard à l’application de procédures déterminées par un état-civil, et si une religion se ramène à l’observance de comportements ritualisés exprimant sa métaphore essentielle, chacune de ces instances englobantes ne peut plus guère respecter en profondeur la pluralité humaine : la première tendra à régler la moindre activité dans un système technico-juridique sans alternative. La seconde produira une contrainte toujours plus arbitraire eu égard aux contingences, au nom de formules désuètes.

Mais la pluralité -que nous prétendons anthropologique parce qu’elle reflèterait la symétrie de dimensions au fond impossibles à oppresser sans opprimer l’Homme- est-elle déjà au moins *annoncée* par le type de diversité interne contrôlée dans le filet d'une grande institution religieuse ou nationale actuelle ? Cette dernière est-elle directement ou indirectement annonciatrice d'une recomposition universelle de la pluralité ?

On peut en douter, puisque, même si, à l'extrême limite, il n'existait plus que quelques grandes "régions" étatico-religieuses dotées chacune d'une combinaison de souverainetés, il resterait alors à franchir un pas autrement plus difficile, *consistant à effacer l'étroite adhérence entre position logico-conversationnelle et origine ethnico-territoriale,* pour rendre accessible également chaque orientation à tout individu humain.

Peut-on, dans cette hypothèse, découvrir dans l’Histoire ou l’actualité la trace d’un passage continu entre la forme de pluralisme représenté par les aires ethnoculturelles (incluant *grosso-modo* nations et religions) et la forme attendue de la présentation politique directe du pluralisme anthropologique ? N'anticipons pas, mais avouons-ici qu'entre cette perspective anticipatrice *réellement* mondiale et – par exemple - la fascination réciproque d'une Asie empruntant à la modernité technique occidentale, et d'un Occident pratiquant les arts martiaux et méditatifs orientaux, il existe encore un long parcours.

Supposons néanmoins que cette fascination réciproque recouvre *l’appel par un positionnement dans la vie qui dépasse les traditions régionales,* et que, dans le même exemple, il s’agisse pour les Bouddhistes occidentaux non pas de devenir asiatiques, mais de réintroduire en Occident le *mode culturel* écrasé par la domination du mode technique[[796]](#footnote-796). On pourrait alors en déduire que se prépare un « glissement » entre des adhérences ethniques et religieuses anciennes et la constitution d’un nouveau mode universel de conversation entre les dimensions humaines.

Deux objections importantes s’opposent, hélas, à une interprétation trop rapide en ce sens :

-Les emprunts à la culture d’une autre région ne signifient pas que l’antagonisme latent entre entités ethnico-religieuses cesse pour autant et laisse la place à une autre scène de débat.

-Lorsqu’un modèle de vie « envahit » une région naguère vouée à l’un de ses antagoniques, il ne se produit pas de rétablissement d’un dialogue dans un cadre nouveau : le modèle victorieux écrase purement et simplement l’ancien dans ses propres bastions. Tout, en un sens, se trouve à reconstruire dans des catégories entièrement nouvelles et qui ne prennent pas directement racine dans les traditions locales vaincues.

Par exemple, si nous postulons que les thèmes identitaires-hiérarchistes sont surtout ancrés dans le monde extrême-oriental, notamment en Chine et autour d’elle, tandis que les « valeurs » de mesure[[797]](#footnote-797), de règle d’équivalence sont devenues synonymes du post-monothéisme occidental, *comment* imaginer le mouvement vers un monde où ces thèmes et ces valeurs ne se partageront plus selon ces ensembles « ethno-territoriaux » et situationnels (Orient/Occident), mais selon des lignes de force plus « choisies » par chacun des membres de l’humanité, à la fois symboliquement et politiquement ?

On peut supposer – un peu à la Alphonse Allais - que les Chinois (les Coréens, ou les Japonais) adhèrent à nombre de « valeurs occidentales » (ce qu’ils semblent d’ailleurs faire) et que les Occidentaux accueillent davantage de cosmologie du Soi (ce qu’ils semblent également envisager favorablement pour beaucoup d’entre eux).

C’est la thèse de Jean-Claude Guillebaud qui propose – cette fois sérieusement - que l’optimisme s’appuie sur la « créolisation » de la culture mondiale, de manière, d’ailleurs, assez différente d’Edouard Glissant, parlant plutôt de culture composite.

Or, si le brassage partiel, le fameux *melting pot* instauré au niveau mondial a certainement un rôle essentiel à jouer, il n’aplanit pas pour autant certaines résistances. Il ne dissout pas non plus la difficulté fondamentale, de principe, à savoir que *tant que la différence de valeur est étroitement associée à une tradition « localisée » et de fait ethnicisée, elle ne prend pas sa vraie position, ni sa vraie situation.* Elle n’entraîne pas de sa propre erre à construire une nouvelle scène de protagonismes : on dira toujours que cet Occidental a expérimenté la sagesse orientale, ou que cet Oriental est fasciné par les réalisations techniques de l’Occident.

De fait, certains transferts culturels peuvent parfaitement coïncider avec le maintien d’antagonismes nationaux puissants et de longue durée : rappelons, par exemple, qu'au moment où les avions japonais bombardaient Pearl-Harbour, on dansait encore dans les boîtes à la mode de Tokyo sur des airs de fox-trot ou de jazz américain ; ou encore que sous l’occupation allemande, les cinémas français passaient régulièrement des films de Walt Disney (qui était certes sympathisant de l’hitlérisme avant guerre) entre deux productions à l’eau de rose nationales, et quelques exemples de propagande antisémite ou anticommuniste. Le fait, plus récent, que les antennes paraboliques permettent à l’ensemble des pays arabes de disposer de la même gamme d’émissions américaines que le téléspectateur vivant au Dakota n’empêche pas une rancœur anti-américaine de fleurir parmi les premiers.

Quant à la capacité de mélange ou d’addition de modèles culturels antagoniques, les travaux de Dominique Desjeux suivant l’installation de la grande distribution française en Chine sont instructifs[[798]](#footnote-798) : pour parvenir à s’imposer, les hypermarchés combinent effectivement le calcul rationnel des linéaires dans les termes éprouvées d’une psychologie du client occidental « standard », et la nécessité d’exposer la qualité à la vue et au toucher à mains nues, caractéristique des marchés chinois (notamment pour le riz, le poisson, la viande, les légumes, etc.) . Le client « guidé » et le client « méfiant » sont ainsi confondus dans un genre expérimental nouveau. Mais plusieurs grandes affaires d’aliments à la mélamine et de jouets dangereux de fabrication chinoise montrent que l’un et l’autre modèles, même combinés, ne suffisent pas : le client « méfiant » ne peut pas tout voir, et le caractère « de masse » d’un produit ne garantit rien, dans les conditions d’un commerce pensé comme combat autour de la duperie. Il est plausible que dans l’avenir, c’est la dimension régulatoire la plus technique qui l’emportera en Chine comme ailleurs, les éléments plus « culturels » étant davantage proposés sur un plan publicitaire. Dans le même temps, le grand distributeur sait que l’hygiénisme progresse invariablement, entraînant une mutation lente de la métaphore ambiante : on se méfie désormais plus des autres clients que du commerçant, et les emballages progressent irrésistiblement en fonction de ce changement, laissant dès-lors le champ libre au traitement du client hygiéniste comme matériau passif.

Il ne semble donc pas exister de *symbiose des métaphores,* même si des croisements d’influence peuvent se manifester : au moment où, à Paris, le XIIIe arrondissement semble être devenu chinois, on oublie qu’en Chine, près d’un milliard de personnes vivant sur la bande côtière dans des ambiances urbaines en modernisation rapide sont entrées dans l’apprentissage quotidien de la vie comme règle technique, c’est-à-dire sont totalement soumises à la discipline sociétale-régulatoire de type occidental. Pour le dire d’un mot : c’est bien ce modèle qui l’a emporté mondialement, et non l’inverse. La culture chinoise recule en Chine même, tout comme toute métaphore proprement culturelle a reculé dans le monde entier devant la métaphore technique. Représentée ou non par la différence de traditions nationales ou ethnico-régionales, la pluralité semble décidément incompatible avec l’hégémonisme irréductible d’une passion unique, qui l’emportera sur les autres en les détruisant autant que possible, jusqu’à ce que la limite soit atteinte.

Pourtant… il reste patent que même la Chine la plus moderne reste terre d’élection de traditions fondant le politique sur le Culturel, tandis que l’Occident, même abreuvé de produits *made in China* et ayant réduit sa propre industrie à quelques lambeaux, demeure la patrie de l’ordre par le « rapport ». Comment traverser l’épaisseur de ces paradoxes ? Peut-être nous faut-il réfléchir au fond davantage sur le parcours propre des formes « religion » et « nation » par rapport à l’hypothèse d’un *dévoilement* progressif de la pluralité anthropologique, de la forme conversationnelle de la structure d’organisation « ultime », ou plutôt de la première forme *constituée* de l’universalité planétaire humaine.

*Peut-être n’existe-t-il pas de continuité directe entre la façon dont nations et religions ont en elles-mêmes constitué des polarités, et ont, à l’intérieur d’elles-mêmes, aménagé des champs conversationnels, et l’émergence mondiale de problématiques homologues. En revanche, c’est indirectement, par échos, que des expériences traditionnelles localisées, reprises ou transmises transversalement, peuvent venir nourrir la construction d’une positionalité nouvelle.*

Pour le dire en images : ce n’est peut-être pas le bouddhisme asiatique qui pourra faire perfuser en Occident les idées d’une société où l’identitaire résiste à la mesure comptable, mais lorsque ces idées reviendront nécessairement en force pour combler les déchirures causées par l’effondrement des valeurs comptables sous leur propre suraccumulation mondiale, elles en viendront plausiblement à se nourrir des expériences transmises ou évoquées notamment, et de manière inoubliable par les sagesses Zen.

## 4. La Nation-Etat : une préparation ambivalente à la conversation mondiale

Après cet excursus un peu décevant, revenons à une échelle plus modeste : quel que soit le potentiel de diffusion de l’expérience entre les entités nationales et religieuses et le plan mondial, les premières ont-elles *déjà* constitué à leur niveau des champs de conversation entre principes anthropologiques ?

De prime abord, les totalitarismes nationaux et les exclusivismes religieux sont des facteurs puissants de ralentissement d'une éventuelle évolution de ces structures vers la reconnaissance franche de la pluralité des passions fondatrices. Mais en même temps, ils ont produit (pour qui se donne la peine de regarder l’Histoire universelle sous cet angle) des cadres d'expression détournée et contrainte de cette pluralité anthropologique. Ceci aussi bien à l’intérieur des « sphères » qu’ils ont constitué (pour reprendre le concept de Peter Sloterdijk[[799]](#footnote-799)), que sur leur surface de séparation. Au fil de l’Histoire, les rapports entre religions et entre nations, aussi conflictuels qu’ils ont pu être, *se sont en effet toujours organisés comme des conversations qui s'ignorent, ou des fragments de conversations.*

La nation, tout d’abord, est un thème qui peut nous éclairer sur les chances d’émergence d’un ordre pluraliste mondial, ceci sous trois aspects :

-l’évolution interne d’une société nationale qu’elle a pu, peut et pourra encore permettre, notamment en oscillant entre le totalisme et la pluralité, voire en les métissant, en les croisant dans une sorte de « cocooning ».

-la conversation, même guerrière ou violente, qu’elle peut promouvoir entre elle et d’autres nations.

-son mode d’insertion dans des ensembles institutionnels supranationaux.

Etudions donc chacun de ces aspects en nous posant à chaque fois deux questions :

-en quoi participe-t-il d’une tendance historique vers la pluralisation universelle, et en quoi s’y oppose-t-il ?

-comment pourrait-on passer de ces éléments à une forme pluraliste constituée *directement* sur les fondements anthropologiques [[800]](#footnote-800)?

En guise d’amorce, notons qu’un auteur comme Etienne Tassin a bien perçu le paradoxe naissant entre la mondialisation unifiant la société humaine, et la nécessité de la pluralité préservant la « cosmo-politique »[[801]](#footnote-801), c’est-à-dire la « politique des hommes », opposée à la « guerre des dieux ». Mais Tassin n’effectue pas le saut imaginaire qui permet de transposer la pluralité - toujours potentiellement guerrière des nations - dans un cadre d’oppositions nouvelles. Du même coup, il ne peut penser la pluralité internationale comme une forme *intermédiaire*, et court le risque d’offrir à la tendance réactionnaire (même au bon sens du terme) un argument pour le retour à la thématique « internationale », comme négociation à partir des seules « communautés politiques finies, lieu par excellence de l’action civique »[[802]](#footnote-802).

Or c’est précisément le morcellement du monde commun en arrondissements étatiques qui bloque (autant qu’il prépare) le mouvement de la culture humaine vers la reconnaissance de sa pluralité profonde et irréductible.

La nation ne peut plus se concentrer complètement sur sa fonction protectrice et défensive. Et en un sens, heureusement ; elle est moins ce qu’elle avait été jusque là : un facteur déterminant de la belligérance. Qu’elle le veuille ou non, elle prend place dans un concert des nations qui n’est pas seulement brouhaha de diversités multiples, mais se structure lui-même en conversation entre positions fondamentales.

Le problème du dépassement de l’Etat-Nation se reformule alors ainsi, cette fois en trois questionnements :

-où en est l’infiltration interne de la forme défensive nationaliste par le positionnement international ?

-en quoi ce positionnement est-il progressivement partagé par d’autres Etats-Nations de sorte qu’au bout d’une période d’évolution, il ne caractérise plus un Etat-Nation dans une conversation locale ou régionale, mais bien un ensemble d’Etats-nations réunis cette fois par la pure proximité morale ?

-Enfin, en quoi ce rassemblement moral d’Etats-Nations peut-il s’ouvrir plus facilement sur la reconnaissance d’un style de vie qui concernerait non plus des Etats mais une fraction du peuple universel ?

### La robustesse temporaire de la solidarité nationale

La nation peut être observée comme un moyen terme, un étiage ou une zone de stabilité relative entre une société locale en constante « extra-localisation » et une société-monde encore faible. Les injonctions à n’exister que par rapport à l’extérieur (et non pas à vivre entre soi, en limitant les échanges de vie aux membres de la communauté) y sont compensées par une puissance centripète qui ramène les fuyards dans certaines limites.

La forme nationale est principalement une surface intérieure de solidarité, et de solidarité affirmée contre l’extérieur, même dans le cas de sociétés pacifiques et vivant en bonne intelligence avec leurs. C’est pourquoi l’Etat tend à y acquérir des prérogatives effectivement exorbitantes comme la prise en main d’une grande partie de l’économie, le contrôle des flux financiers, etc.

Mais il ne faut pas perdre de vue, à l’occasion du débat sur l’Etat-Nation, qu’aucune raison fondamentale ne contraint à faire exactement coïncider Nation  et Etat : autant la première possède une limite supérieure étroitement corrélée au nombre de ressortissants[[803]](#footnote-803), autant le second peut se constituer pratiquement à n’importe quelle échelle –et peut-être même dans des communautés à chefferies de quelques milliers de membres[[804]](#footnote-804)- , et ne peut que se renforcer avec la taille des populations à ordonner et à gérer.

Il peut à ce propos sembler *politically incorrect* de référer aux deux vocables ayant constitué par leur association l’horreur suprême : le « national-socialisme » hitlérien. Mais le problème est que ce terme double usurpe et salit, par son abomination spécifique, le concept beaucoup plus large et bien plus neutre -associant nation et social- qui a été effectif pour pratiquement tous les pays développés dans le contexte de la deuxième guerre mondiale, et qui n’implique pas par lui-même l’antisémitisme ou une haine particulière contre une composante du peuple.

En fait, les variantes totalitaires du social-nationalisme (les Communismes en particulier) ont souvent pointé du doigt un ennemi intérieur ; mais dans les variantes plus modérées déployées en Occident (notamment avec le *new deal* américain), les mobilisations haineuses ciblées ont été rares et peu durables (on pense évidemment au maccarthysme).

Le problème théorique posé par toutes ces formes – dures ou douces de *solidarisme national -* est qu’elles ne peuvent probablement pas demeurer fortes *sans qu’on brandisse en permanence le spectre de la menace hostile.* Dès qu’on tente de dépasser cette menace – comme lorsque Nixon, puis Reagan décident en fait d’en finir avec la guerre froide en poussant l’URSS à l’implosion -, l’économie moderne tend à s’émanciper de son « impôt-solidarité nationale » – qui ne lui permet plus de se déployer aux échelles mondiales où le profit, désormais, se réalise.

L’aporie (la difficulté) essentielle de *l’imbrication entre Etat et Nation*, telle qu’on l’a vécue de façon paroxystique entre XVIII et fin du XXe siècle, c’est que solidarité interne et agressivité externe vont de pair, *mais qu’inversement,* lorsque le motif national est dépassé, *l’Etat devient un ennemi potentiel de sa propre nation* tout en se liant irréversiblement aux structures de la puissance universelle. Celle-ci s’oppose aux peuples comme telle, tout en prétendant devenir utile à l’humanité.

Dans son livre génial et prémonitoire écrit entre les deux dernières guerres[[805]](#footnote-805), Julien Benda écrit que les passions lui  « semblent pouvoir se ramener à deux volontés fondamentales : 1° la volonté, pour un groupe d’hommes, de mettre la main (ou de la garder) sur un bien temporel : territoires, bien-être matériel, pouvoir politique avec les avantages temporels qu’ils comportent ; 2° la volonté, pour un groupe d’hommes, de se sentir en tant que particuliers, en tant que distincts par rapport à d’autres hommes. »

Benda utilise la notion de passion par opposé à la sagesse tutélaire à laquelle devrait souscrire le clerc (l’intellectuel, le philosophe, le savant). Ensuite, il associe la passion à la fois à *l’objet* temporel désiré passionnément, et *au sujet* de la passion, se distinguant comme tel. Il ne lui vient guère à l’esprit que si tous les clercs de tous les pays occidentaux entrant dans la période des guerres du XXe siècle soutiennent la passion sous cette double forme, c’est :

1. parce que la passion au sens 2 se ramène dans ces conditions à la passion au sens 1, à savoir qu’il n’est désormais pas possible d’accéder à une certaine solidarité de groupe entre riches et pauvres, exploités et exploiteurs hors du cadre « social-national », que ce soit sous forme de militarisation fasciste ou nazie, ou sous forme d’endettement keynésien de l’empire au profit de la métropole.

2. précisément parce que ces deux formes se confondent, et produisent l’unique possibilité de solidarité sociétale, les clercs n’y adhèrent pas pour eux-mêmes, mais bien parce que dans l’époque, la morale justifiant la solidarité humaine ne peut s’exercer que dans le cadre national où l’Etat a quelque moyen. Ils ne défendent donc pas la passion en tant que telle, mais la légitimité d’une solidarité visant à éteindre la passion. Hélas ! Comme Julien Benda le voit bien, cette extinction des antagonismes à l’intérieur du peuple, a pour contrepartie *l’hostilité à l’égard du peuple voisin*...

Mais cette structure de solidarisation, devenant progressivement incompatible avec les intérêts financiers mondialisés, peut-elle continuer, d’un autre côté, à assurer les intérêts des classes populaires ? Ce n’est pas évident, mais pas seulement par son incapacité à soutenir la vie économique et son progrès. Il existe en effet un handicap structurel associé aux social-national-étatismes : ils ne tolèrent pas la structuration interne de chaque peuple en grandes positions conversationnelles, car ils fonctionnent à l’unité effective et aux différences superficielles. En gros, ils se fondent sur l’interdit de positionnement pouvant impliquer une mise en cause d’un « contrat unitaire implicite ». C’est sans doute pourquoi, s’il existe une conversation intra et supra-étatique, elle n’a pu se développer que sous forme symptomatique, tout comme le mythe exprimant une vérité de la cité antique ne pouvait parler que par la bouche du sphinx, ou par la destinée tragique d’Oedipe.

### L’Etat comme dépassement de la Nation

« L’autocritique à l’échelle purement nationale est défunte ; elle appartient au passé au même titre que le chauvinisme et le téléphone mural » Daniel J. Boorstin, *l’Image, ou ce qu’il advint du Rêve Américain*; Julliard, Paris, 1963

Si le panorama des relations entre Etats n’indique pas de tendance nette en direction d’un nouveau partage du monde, il faut admettre que les Etats-Nations pris en eux-mêmes sont de plus en plus des usines à homogénéité et à normalité universelles, des structures d’interdiction de la pluralité , à moins que soit visé son reformatage en multiplicité administrable. Importantes, dans cette optique, sont les institutions de l’éducation – qui, (comme Ivan Illich l’avait justement noté*[[806]](#footnote-806)*) saisissent tous les enfants au plus jeune âge - et des normes du temps de travail. S'ils fixent l'identité nationale à partir des réseaux familiers, ils les civilisent (au sens précis de l'état-civil), les territorialisent, les archivent et les contrôlent, quand ils ne tentent pas (souvent dans leur facette « socialiste ») d’en défaire les ultimes défenses pour les aligner sur le code unique du « contrat social ». Leur monopole est tendanciellement absolu sur tous les êtres et toutes les activités, parfois de manière plus générale que les religions, qui introduisent au moins une métaphore de l'échappée : Dieu lui-même, en tant qu'il est au dessus des bureaucrates sociétaux et des interprètes de sa volonté.

Au contraire, dans la souveraineté de l’Etat à vocation universalisante – qui réussit à la fois à être absolue et complètement empirique - il ne subsiste aucun mystère possible d'une transcendance cachée[[807]](#footnote-807). Le Dieu-Etat, pure machine de contrôle, ne fait plus confiance à ses membres au nom d’une connivence nationale : le berger pyrénéen doit désormais « pucer » ses moutons, remettant ainsi à l’Etat la charge de les compter. La possibilité de résister à l'écrasement par le totalisme potentiel de *tout Etat-Nation* technologisé n’est même plus la fuite ou la trahison au profit d'une puissance étrangère, tant, du moins, que cette notion a encore un sens.

Nous avons rappelé que l’Etat-Nation a d’abord été –et est demeuré jusqu’il y a peu de temps- une *Nation-Etat*, une Nation en cours d’expérience d’étatisation progressive à l’aune d’un idéal parfaitement mondialisable. En ce sens, elle demeurait une formation « réactionnaire », au sens précis de : « réactionnelle à un mouvement trop rapide » vers la totalité humaine. Il est assez clair, pour qui observe l’Histoire des deux derniers siècles – notamment en s’aidant du regard perçant d’Eric Hobsbawm – que le « court vingtième siècle »[[808]](#footnote-808) a été celui de la tension entre un capitalisme universalisant et des Nations-Etats renforçant les fermetures de toutes sortes. Mais il est erroné, de notre point de vue, de situer la faille la plus profonde courant sous cette tension entre Capital et Etat : celle-ci oppose bien davantage d’une part un principe administratif rationnel à vocation d’emblée mondiale, et de ce fait, potentiellement lié au capital, et de l’autre des entités se rattachant bon gré mal gré à des peuples, via la modalité identitaire nationale.

En ce sens, le monstre hybride qu’a été en fait la Nation-Etat a été associé longtemps à une réponse réactionnelle aux risques mondiaux-sociétaux intrinsèques du capitalisme comme ardente quête du profit comptable par l’humanité entière. Il a, tout à la fois, soutenu l’enrichissement chaotique, étalé et dispersé les effets des crises, mais aussi régulièrement atténué –comme le rappelle à juste titre Thomas Piketty[[809]](#footnote-809)- ceux des stratifications sociales « normales » entre misère et richesse. Il a organisé la riposte populaire aux menées des oligarchies apatrides. Il a verrouillé temporairement certaines solidarités et a constitué les peuples eux-mêmes de façon qu’ils soient à la fois « employables» dans la dynamique capitaliste, aussi bien industrielle que financière, et qu’ils soient collectivement capables d’orienter une part appréciable des activités économiques dans un sens utilitariste, même si les variantes de cet utilitarisme pouvaient s’échelonner entre des formes communistes radicales, des compromis socio-démocrates, ou des options libérales plus brutales.

Les Nations-Etats sont encore, et pour longtemps, la source unique de la légitimité des actes, la forme sociétale par excellence, même s’ils interpénètrent leurs « dendrites » sur la scène internationale. Elles ont proposé jusque dans un passé récent les regroupements populaires les plus consistants pour limiter et pallier les effets disruptifs du pur capitalisme[[810]](#footnote-810), mais cette fonction est aujourd’hui menacée. Un symptôme très net du changement de nature de l’Etat abandonnant la solidarité est la possibilité que se tiennent en 2004 dans un Etat comme la France des propos comme ceux-ci : "Les retraités de la fonction publique ne rendent plus de services à la nation. Ces gens-là sont inutiles, mais continuent de peser très lourdement. »[[811]](#footnote-811) Un successeur du fonctionnaire ayant osé ces propos déclare, quant à lui, « qu’il n’est pas normal que 24% de la population active soit fonctionnaire »[[812]](#footnote-812).

On y observe en effet deux lignes d’abandon explicite de la solidarité : la première concernant la solidarité entre générations, le retraité étant considéré inutile. La seconde concernant les fonctionnaires comme agents supposés au service de la « nation », mais seulement en tant qu’ils ne coûtent que le moins possible. Le remplacement d’un sentiment de communauté politique nationale par la haine contre tel ou tel corps paraît signer un délitement du lien entre Etat et Nation. Or ce lien n’a en soi, de notre point de vue, aucun caractère scandaleux, si l’on estime que de vastes secteurs (comme la santé publique, l’éducation, la culture, l’armée ; etc.) représentent des aspects cruciaux d’une société qui ne peuvent être pris en charge par de petits ou de gros boutiquiers : cela signale seulement que dans un pays où la fonction publique est substantielle, la solidarité Etat-Nation est vécue et pratiquée fortement. Ce qui ne veut pas dire que cette solidarité soit efficace, ni qu’une autre forme de lien entre un peuple et les structures « sociétales » n’est pas envisageable hors des cadres nationaux. En revanche la multiplication des critiques portant sur le système actuel des liens entre Etat et Nation dans un pays comme la France signale et souligne très clairement l’entrée en crise de ce type de lien.

Au plan international, la Nation-Etat organisée surtout à partir des foyers du capitalisme dominant, a essayé successivement plusieurs solutions pour contrôler les aires de pré-développement, et le colonialisme a constitué une phase décisive, notamment en instituant des frontières nationales arbitraires dans les nouveaux pays. Le colonialisme a été la voie majeure de dissémination du mythe de l’Etat-Nation moderne, bien que sa structure ait commencé par entrer en conflit avec les entités ethniques locales. Au terme actuel de ce processus, il est de plus en plus obvie que bureaucraties étatiques et classes capitalistes se lient à travers leurs exigences réciproques. Il est donc peu pertinent de postuler une contradiction absolue et de tout temps entre l’Etat (même à base nationale) et le capitalisme financier mondial, même si de temps en temps de chaudes alertes parcourent la « planète des peuples » sur la volonté supposée (et parfois bien réelle) de délivrer les mouvements de capitaux de leurs « corvées » étatiques.  Il est même possible que leur fonction essentielle de réaction médiatrice au processus de marchandisation du monde puisse dans l’avenir se déplacer de cette forme cristallisatrice, vers d’autres, encore insoupçonnées, précisément parce que, de plus en plus, leur façon de relayer la pression technochrématistique donne le sentiment d’une contrainte qui n’est plus compensée par la protection.

Observée en fonction de notre point de vue futurotopique, la problématique de l’Etat-Nation peut, dès lors, s’exprimer ainsi, à partir de trois grandes interrogations :

1. quand les intérêts de la grande masse des populations humaines se détacheront-ils suffisamment des structures organisatrices et protectrices qu’ont été –et sont encore dans une moindre mesure- les Etats-Nations, pour qu’ils puissent se reconnaître dans des appels de solidarité directement organisés au niveau mondial ?

2. quand ce niveau mondial apparaîtra-t-il comme pouvant se structurer à son tour pour permettre la défense des intérêts vitaux  de la masse des êtres humains ?

3. quand la Pluralité apparaîtra-t-elle clairement comme une solution mondiale située au delà d’un Etat mondial, nécessairement oppresseur des peuples et des personnes ?

### La maturation interne de la « conversation nationale »

En dépit de sa lente sortie d’un solidarisme national, l’Etat-Nation contemporain travaille chaque peuple dans le sens de l’apprentissage d’une norme unique, *localement équivalente à la notion d’universalité.* Par exemple, il organise la répétition du même, notamment dans sa forme d’élection démocratique. La publicité médiatique des débats, les procédures électorales, l’organisation de la professionnalité représentative en partis, tout concourt à aboutir à des oppositions tranchées, symétriques, mais pourtant *sans rapport avec la pluralité anthropologique*.

Tentons par exemple de décrypter la signification culturelle d’élections présidentielles qui conduisent systématiquement en France à un lent balancement entre droite et gauche, comme dans la plupart des autres pays occidentaux (même sous des labels différents). Quelle est l’essence du phénomène ? Elle réside, je crois, dans le fait que l’oscillation ainsi organisée renvoie – comme l’opposition diastole/systole - à *une unité profonde*, qui est à la fois préservée et éclairée à chaque alternance sous un angle légèrement différent. La réduction à deux grandes options signale que l’Etat-Nation veut fonctionner comme une entité unique, bien que vibrant, ondulant entre certaines marges de tolérance, afin d’assurer sa reproduction de longue durée.

Il n’existe donc, en vérité, aucune pluralité réelle, aucune dissociation substantielle créant un champ de conversation étatique-national à l’intérieur de l’Etat-Nation actuel. Les politologues sont d’ailleurs avertis que les deux grands partis servent pour beaucoup à « croiser » leurs objections : le parti de droite (conservateur ou libéral) sert, une fois au pouvoir, à éviter les explosions populaires en se gardant de lâcher la bride à leurs amis, les exploiteurs désirant mettre en cause les protections sociales[[813]](#footnote-813). Le parti de gauche (ou social-démocrate) retient  ses troupes d’aller trop vite dans la volonté de contrôle social sur les entreprises. Ce chiasme est le moteur même de l’unité nationale, puisque jamais, par peur de soi dans le miroir, une formation politique ne réalise son propre programme, mais se consacre plutôt, par prudence, à laisser quelque place au programme adverse[[814]](#footnote-814).

La division apparente organisant en fait une profonde unité, cette dernière ne peut toujours pas *de facto* être mise en cause consciemment. Même dans des situations où se dévoile l’inadéquation entre le champ de débat national et la réalité politique (comme celles des votes sur la constitution européenne), la nature profonde du problème – l’impossibilité de construire la politique nationale en fonction des vraies urgences (écrasement de la nature, de la culture, et de la société conviviale locale) - ne peut transparaître comme telle.

Une maturation de l’appel à la pluralité anthropologique se produit pourtant à l’intérieur de l’Etat-Nation, mais davantage comme un défaut, un manque, un malaise de plus en plus sensible et toujours aussi peu assignable jusqu’à la libération des symptômes dans la crise. Et le côté symptomatique du *malaise dans la cité-nation* se répercute aux niveaux supérieurs, sans que se déclenche pour autant un processus de rupture franche qui conduirait à une politique-monde, une conversation-monde.

Si nous voulons donc « lire » dans les dispositifs étatiques-nationaux dont hérite notre temps la conversation anthropologique pluraliste qui constitue notre objet de quête fondamental, nous sommes obligés à la fois de quitter l’idéal de serre chaude qu’entretenait la motion de solidarité nationale, et de nous défier de l’irrésistible tendance à l’uniformité internationale qui surgit de la maturation étatiste des Etats-Nations.

Mais où, dès lors, trouver la trace de ce que nous cherchons ? En réalité, nous n’avons guère besoin de nous éloigner beaucoup : la conversation entre les grandes dimensions humaines gît, à l’échelon des Etats-Nations, dans une conversation entre ceux-ci, mais une conversation à la fois conduite avec la participation de tous, et *dans un registre parfaitement inconscient.*

### Les nations sont des « positions » culturelles dans une conversation transnationale.

Terre promise, position acquise

Pour découvrir l’amplitude de ce phénomène d’une conversation inconsciente entre positions qui seraient prises par les cultures nationales, partons de situations un peu « étranges », mais révélatrices comme le sont des anomalies révélant la norme : c’est notamment le cas des Etats-nations construits sur une disparité forte entre leur côté Etat et leurs contenus nationaux, par exemple dans les Balkans.

Ici, les lignes de fractures territoriales ne sont, on le sait, que les traces des anciennes frontières d’empires en contact et en compétition permanente. Certains Etats locaux héritent de cette compétition (Roumanie, Serbie, etc.) et doivent gérer une diversité qui leur échappe. Ils ne peuvent créer une dynamique de creuset car ils sont trop petits ou isolés et les influences externes régénèrent constamment les différences internes qu’ils tentent de gommer.

Une telle zone-frontière troublée entre grandes entités brouille les cartes (dans tous les sens du terme), car leurs différences passent *à l’intérieur* des Etats-tampons, qui *ressemblent un peu à des personnes hantées, ventriloques.* Ils parlent moins qu’ils ne « sont parlés » par des voix différentes. C’était évident pour la Yougoslavie bien analysée par le grand cinéaste Kusturiça, mais la Yougoslavie ayant implosé, on ne trouve plus la trace de cette vérité que dans de petits « pulsars » comme le Kosovo, trop occupé par la troupe internationale pour qu’on puisse y entendre encore la tonalité étrange de cette pluralité de voix dans le même gosier. En revanche, c’est encore frappant pour la Roumanie, bien que soigneusement celé sous un nationalisme affiché notamment vis-à-vis de la Hongrie[[815]](#footnote-815). *Or, l’Etat ventriloque, « possédé », est lui-même un symptôme très intéressant* et illustré de façon frappante par des cinéastes comme Lucian Pintilie , bien que rarement savamment analysé comme tel, un peu comme les Hystériques avant Charcot et Freud : car ce qu’il « dit » à son corps défendant, *c’est que la différence culturelle normalement prise en charge par la frontière entre nations, est une fonction essentielle de ces dernières, et que, lorsque cela n’est pas possible… quelque chose de la nation ne fonctionne pas, ou mal.*

Au contraire, une « grande nation » serait, d’une certaine manière, non pas une puissance militaire, mais une situation de félicité *dans laquelle le territoire correspond à peu près à une position culturelle*. Comment est-ce possible ?

Reprenons l’exemple de la distribution entre droite, gauche et « marais centriste », dans les assemblées politiques : il s’agit bien de positions intellectuelles et affectives, mais elles sont conditionnées par l’écologie particulière des hémicycles. Ceux-ci disposent les différences d’opinions sur un même « nuancier » ; lequel n’est pas sans influer, à son tour sur la répartition de ces opinions. Par exemple, les gens siégeant (en France, au parlement européen, dans plusieurs pays européens ; par exemple) à « l’extrême droite » sont (quoi qu’en dise l’adage selon lequel les extrêmes se rejoignent) le plus éloignés des élus siégeant « à l’extrême gauche » (de la présidence) : ils en sont séparés « diamétralement », c’est-à-dire par tout le diamètre (ils sont même gênés pour se voir lorsque le bureau présidentiel et le greffe en traversent la ligne) ; tandis que tous les autres élus n’en sont distants que d’une fraction de diamètre. Les proximités physiques sont en outre associées à des groupements impliquant des disciplines communes de vote.

En un sens, que soient totalement ignorés les effets de ces dispositifs concrets sur la réalité de la conversation politique nationale est très étonnant[[816]](#footnote-816) : cela révèle à quel point la fiction absurde selon laquelle les différences se situeraient sur une même ligne courbe « en éventail » vaut pour une vérité qui n’est pas remise en cause. Il suffirait, par exemple de transformer l’hémicycle en cercle –forçant le président à siéger sur une chaise rotative- pour que la distinction « gauche-droite » n’ait plus aucun sens. Le bipartisme n’en disparaît pas pour autant, mais il ne pourrait plus être « assis » sur une symétrie potentielle répondant à la symétrie du corps du président ! Il n’existerait plus que « des parts de fromage », des minorités et des majorités non situables en fonction d’*un principe d’équité implicite*.

Est-ce qu’il n’en viendrait pas de même pour la proximité des territoires ? Est-ce que les nations physiquement disposées les unes par rapport aux autres, à la différence des religions qui – normalement, ne se confrontent que dans l’esprit[[817]](#footnote-817), bien que d’aucuns parlent de « terre d’Islam », et d’autres, d’une « Europe chrétienne » -ne sont pas en partie des « couleurs d’idées » situées les unes par rapport aux autres, dans un ordre visible ?

Dans la conversation culturelle entre parties de l’humanité, les nations représentent bien plutôt des montages de pouvoirs légitimes construits sur un aspect pragmatique, lié au lieu, reliant historiquement les gens sur la base de leur vie quotidienne et de leurs échanges concrets, alors que les religions les rassemblent à partir de principes théologiques « désincarnés ». Mais est-ce si simple ? Et si - dans les cas favorables - les territoires n’étaient pas mis eux-aussi sur le long terme *au service du débat* ?

Situation territoriale et position discursive

« Il devrait être implicitement admis qu’il existe une diversité intraduisible d’une culture à l’autre, de même qu’il subsiste toujours quelque chose d’intraduisible d’une langue à l’autre (.) Les malentendus offrent aussi un espace d’explication (la frontière !) : c’est parce qu’on ne s’est pas compris qu’il faut continuer à s’expliquer » Franco La Cecla, *Le malentendu,* Balland, Paris, 2002

Nous soutiendrons ici que les *territoires nationaux servent en fait d’amorces inconscientes à la discussion des principes politiques fondamentaux*, et qu’ils servent ensuite de conservatoires aux positionnements culturels réciproques. En revanche, les Etats titulaires et tributaires de ces territoires semblent de plus en plus nier ou ignorer ces positionnements assurant des différences entre univers sémiotiques nationaux. Ils cherchent au contraire de plus en plus nettement à apparaître *comme des organismes similaires aux autres Etats*, et à montrer leurs populations comme semblables en essence comme en droit, sauf certains traits folkloriques sans danger.

Cette *bifurcation entre nations et Etats* est assez récente, mais elle permet de relire les antagonismes entre nationalismes sous un angle très différent de ce qui était, il y a encore quelques années, la « doxa » en la matière. Il fallait –et il faut encore- faire prévaloir l’universalisme sur les orgueils nationalitaires fauteurs de guerres, mais ce danger se trouvant largement écarté aujourd’hui, n’est-ce pas l’occasion de réfléchir sur ce qui se trouve caché sous l’antagonisme aveugle ? Faut-il – une fois nettement désignée et jugée la faute criminelle d’un Etat qui ordonne des massacres – s’interdire d’observer comment la nation tend à se positionner dans le concert des autres nations, *comme si* elle défendait un type de valeurs, une idée, et non pas seulement les intérêts immédiats d’un groupe  ?

Pour le montrer, appelons-en d’abord et classiquement à l’antiquité hellénique, pour ce qu’on pourrait appeler la « position régulatoire », l’idée qui privilégie le « nomos », la loi[[818]](#footnote-818), par rapport à la force. Il est clair que sans la relative indépendance agricole et politique des cités permise par la pulvérisation des îles grecques, la « démocratie » qui s’inspire de ce principe n’aurait pas trouvé de terrain favorable pour émerger, coincée entre l’Egypte et les empires du Moyen-Orient.

Cependant, un fait tout aussi remarquable est *la persistance de l’idée démocratique* au travers des avatars historiques les plus contradictoires. Tyran impérial, s’il en fût, le mercenaire professionnel macédonien Alexandre a tout de même propagé les idées civiques, et son héritier occidental, l’empire romain, aux heures les plus sombres d’un véritable totalitarisme standardisateur, n’a jamais effacé la cité comme base de la société. Plus extraordinaire encore, le moyen-âge le plus obscur a continué la ville « démocratique » non seulement en Italie, mais aussi en Europe du nord et dans les archipels de villes «franches» disséminées un peu partout. Une fois formée, la *position « civilitaire »* n’a ainsi jamais cessé d’attirer et de structurer, malgré les embardées de tout un continent entre militarisme impérial ou royal, féodalismes exacerbés, puissance de l’Eglise, retours à l’esclavage, etc.

Cette résilience d’une découverte politique majeure au travers de conditions hostiles et d’écologies très diverses, signe pour nous la transcendance de la culture humaine sur les conditions matérielles contingentes. Il semble dès lors, sans tomber aucunement dans un idéalisme, qu’il faille inverser la représentation ordinaire : *ce n’est pas tant le territoire qui suscite et accueille l’idée, que l’idée qui cherche le territoire où elle va pouvoir se développer au mieux. Si elle est vraiment forte, l’idée migre, et réémigre, autant de fois qu’il* le faut pour finir par trouver ses conditions idéales de réalisation. C’est ainsi que, progressivement, l’idée de démocratie a migré de la Grèce des îles à l’île britannique et au continent nord-américain, et de là, a rayonné sur le reste du monde, sans toutefois l’emporter complètement.

Aventurons maintenant (et tant que nous y sommes, en profitant un peu lâchement de la perplexité du lecteur) une conjecture encore plus « folle » : *Est-ce un hasard, si l’idée de la « position régulatoire » (pour reprendre cet exemple-guide) s’est ainsi déplacée vers l’Ouest et vers le Nord, et pas vers le Sud ou l’Est ?*

D’abord, n’oublions pas que le Sud et l’Est sont alors déjà pétris par des civilisations immémoriales, toutes consacrées au maintien d’empires religieux (Egypte, Perse)[[819]](#footnote-819). Quant au Nord-est, il est occupé par un tourbillon permanent de bouviers-guerriers. Il est globalement physiquement hostile au cultivateur et au citadin, et cela sur de vastes espaces qui rembarrent longtemps toute propagation d’une autre culture que la sienne (passion directe du Sociétal des rencontres militaires incessantes, qu’on rencontre encore en Afrique nubienne).

Il reste le Nord-Ouest : « la bonne route, *evropa*», où est possible l’alliance entre le marin déjà démocratisé, (il n’arrête pas de fonder de nouvelles villes portuaires) et l’homme des bois, qui tient à sa liberté. Une nouvelle mouture du lien étroit entre liberté et régime civil est rendu possible. Elle s’incarne directement dans le mythe de fondation de Rome dans le lien entre Romulus (le petit rameau, ancêtre de « Robin Hood ») et Remus (la rame), mythe dont on note qu’il consacre en fin de compte la prise de pouvoir du bandit forestier, autrement dit de la liberté sauvage sur le marchand marin (le Grec)[[820]](#footnote-820). L’insularité (britannique) remplacera plus tard la forêt (italo-germanique) dans le rôle de réserve énergétique et fantasmatique de la démocratie, pour autant que cette idée cherche toujours la culture qui la sert le mieux en un moment donné. Le caractère « occidental » est aussi lié à l’arrivée aux confins européens, l’ile atlantique jouant alors le rôle de dernier refuge, rôle que la forêt – démembrée au XIIIe siècle - ne peut plus jouer nulle part. A l’Est, elle est au contraire trop vaste et alimente des hordes que les cités du sud tentent de contenir pour ne pas être réduites en esclavage, dans la suite de l’interminable épisode mongol.

Supposons maintenant que l’Occident soit devenu au cours des temps une base écologique assez forte[[821]](#footnote-821) pour soutenir une nouvelle forme plus vaste et puissante de l’idée de démocratie et de son vecteur associé : la grille « orthopédique » d’origine militaire maintenant les distances et les niveaux fondant le peuple comme peuple et bloquant les tyrannies autodestructrices[[822]](#footnote-822). Il peut alors la rendre irrésistible en recourant à la discipline industrielle qui en est l’outil pratique, laquelle lui est substantiellement liée pour bien des raisons (nous y reviendrons).

Les nations orientales et méridionales, contraintes d’adopter le modèle industriel (instrument essentiel de décollement  des conditions écologiques), ne seront pas pour autant convaincues quant aux bénéfices de la démocratie. Le peuvent-elles, alors qu’elles sont porteuses d’idées plus anciennes et tout aussi élaborées ? Trois intuitions parfaitement légitimes objectent en effet à l’idée démocratique moderne associée à l’Occident nord-européen et nord-américain.

-la première porte sur la question de la taille : la démocratie est-elle possible hors d’une petite cité de gens qui se connaissent et cultivent ensemble leur « âme collective » ?`

-la seconde concerne la communauté «familiale » servant de socle à la règle démocratique : doit-elle vraiment être bridée (voire presque anéantie) par l’universalité des libertés, cautionnée seulement par l’universalité de lois précises et ajustées aux individus ?

-La troisième a affaire avec le problème du pouvoir : la loi seule peut-elle ordonner l’action réciproque, sans autre contrainte, et sans capacité d’arbitraire de la part des gouvernants ? Le risque de mécanisation des hommes n’est-il pas au fond contradictoire avec la discipline consentie ?

A propos du débat soulevé par ces trois questions, observons alors que l’Europe, cette fois considérée comme terrain de confrontation – guerre ou discussion amicale - entre les pôles fondamentaux d’une conversation centrée par l’appel à démocratie de l’Extrême-Occident, s’est littéralement transformée en *« parlement » culturel inconscient.* Regardons en effet d’un œil neuf la « vieille Europe », celle qui s’est formée au travers des bouleversements de la modernisation. *Qu’y voyons-nous se détacher au-delà des particularismes ? Un grand terrain de sport logico-politique dont la Grande Bretagne, l’Allemagne, l’Italie et la France occupent les quatre coins ![[823]](#footnote-823)*

Délire imaginatif ? Métaphore divertissante ? Tout cela et bien pire encore. Néanmoins, considérons les faits suivants :

-La Grande Bretagne est bien en Europe (sans compter son extension américaine sous un mode encore plus systématique, désencombré des vestiges féodaux) la société où, à partir du principe déjà ancien de *la Common Law*, la « Loi » démocratique (que le mot  « Law » ne permet pas de séparer du Droit comme en Français, par exemple) est défendue, bec et ongles, comme l’unique référence sociétale, le reste relevant de la *privacy*.

C’est aussi le pays où l*’automatisation* de la Loi a été le plus recherchée, d’abord dans le Droit lui-même, puis dans la technologie de surveillance mutuelle et d’équilibrage. Nulle part ailleurs en Europe la loi (*the rule of law*: le règne de la loi) n’est autant considérée – depuis Hobbes puis Locke et enfin Bentham - comme un grand outil pratique de régulation minutieuse des rapports entre hommes pensés comme foncièrement libres[[824]](#footnote-824).

Il faut aussi observer un lien entre la pluralité religieuse acquise en Grande Bretagne puis plus généralement dans le monde de référence anglo-saxonne où prévalent les protestantismes (qu’on peut assimiler au retour à l’égalitarisme du christianisme après une grande période d’autocratisme papal, mais aussi à un forçage comptable de cet égalitarisme), et le respect formaliste des règles démocratiques. Il faut encore se souvenir que la pluralité religieuse, objet de revendication qui a pu conduire à la dictature cromwellienne, a toujours été mêlée dans ce pays à la notion d’une *disparité* dans les principes de légitimité. La classique opposition entre le Parlement et le Roi –qui survit encore aujourd’hui- représente en effet la coexistence (et le jeu d’alliances) de deux, voire de trois principes distincts : les peuples, la famille royale et Dieu.

On pourrait alors, dans la foulée, en déduire que le Royaume Uni présente un cas d’école concernant la pluralité telle que nous la prônons ici. Une objection devrait alors tempérer cette opinion : en effet, la disparité entre principes tendant tous à occuper le lieu de la souveraineté absolue n’a pas grand-chose à voir avec celle qui associerait des modes de vie différents. Au contraire, la compétition pour la même fonction entraîne une hypertrophie du domaine de la règle, seule capable de modérer ces prétentions. Au moins, ce qui est intéressant dans le cas britannique, est que l’équilibre collectif repose bien sur une tension, ce qui est infiniment plus efficace que l’assomption –rousseauiste- selon laquelle la loi est au dessus en tant qu’instance suprême[[825]](#footnote-825).

On peut donc affirmer sans trop d’erreur que là où la Grande Bretagne a exporté son modèle (notamment dans les pays du Commonwealth), le jeu démocratique fonctionne à peu près – de même que sa transcription en société de marché -, là où, dans les ex-colonies françaises ou d’autres pays européens non marqués par la pluralité religieuse, il y a en général échec patent des mécanismes d’état de droit, même quand cet échec demeure caché sous la tutelle officielle de la métropole. C’est que la culture française, imbue de l’ancien modèle romain, ne peut se libérer de la conviction massivement partagée que le pouvoir de décision et d’arbitrage, seul à éviter les abus ultimes, ne saurait lui-même être complètement soumis à la mécanique de la loi, car il tient sa fondation de l’arbitraire absolu, celui du Souverain, intégralement transmis au Peuple.

Le côté « noir » du démocratisme britannique est, en revanche, son lien caché mais étroit avec les *leges barbarorum,* proches de l’ancienne loi féodale (ou homérique) : il n’est essentiellement de loi que ce qui relève du *partage équitable du butin*, de la propriété privée, et certainement pas d’une jouissance partagée équitablement du bien public.

Il existe ainsi une relation obligatoire et tendue (encore davantage aux USA) entre la « sauvagerie » revendiquée de l’individu libre, dont le modèle final est le mercenaire, et la mécanicité inexorable de la loi. Cet équilibre dur peut être médiatisé par une autorité royale tutélaire, mais celle-ci est tenue à distance des vraies décisions, et surtout de la promulgation de la loi (c’est d’ailleurs pourquoi on *peut* garder un Roi). Mais la pathologie de ce système –tenu par les intéressés comme ayant fondé leur supériorité historique sur le « continent »- se manifeste lorsque coïncident une trop grande emprise de la loi mécanique et une diminution du butin. C’est surtout le cas aux Etats-Unis, cette Angleterre lointaine et idéale, où le pouvoir tutélaire a été complètement remplacé par la machine politique « démocratique » (cette fois fondée sur le seul couple peuple/pluralité religieuse). La démonstration de réussite économique valant pour preuve de salvation divine dans l’optique calviniste, l’on y constate une tendance régulière à laisser les « winners » s’emparer de richesses à la limite de l’extorsion ou de l’usure[[826]](#footnote-826), et à s’accorder des salaires astronomiques, voire à détourner collectivement une proportion considérable du bien produit par la majorité, *à condition* que ces exactions « de classe » soient couvertes par la loi.

L’on y voit également les longues files de Pauvres sans « couverture sociale », les forêts peuplées de clochards, les millions de gens sans abri, figés sans réaction dans un système où les milliardaires continuent à les faire rêver. Et l’on y voit aussi se répéter inlassablement le symptôme du guerrier fou qui se suicide après avoir tué une dizaine d’étudiants sur un campus, rappelant ainsi à qui (ne) veut (pas) l’entendre, que l’individu libre, donc barbare, ne peut que tuer les siens si le pacte du partage n’est pas respecté.

-Autre modèle européen « de base », l’Italie demeure, par contraste, le pays des Cités. Encore aujourd’hui, la Civiltà (d’ailleurs pensée par les Italiens comme « civilisation »), est quasi-totalement associée au fait d’être Milanais, Romains, ou Napolitains. Les Villes y demeurent, comme dans l’antiquité, comme dans les temps obscurs, comme à la Renaissance, le lieu véritable de la formation et de la sélection des lois, ceci alors même que Rome abrite l’appareil tutélaire du Vatican, comme si l’Histoire avait dissocié la destinée civique de celle de l’empire. Les codes nationaux « garibaldiens » encensés dans les musées pédagogiques, sont des figures importantes, mais secondaires, vouées à lisser l’image des Italiens à l’extérieur, dans leur défensive civilitaire contre les menées de l’idéologie triomphale de la démocratie par la seule Loi. Qui n’a pas éprouvé à quel point un Italien est d’abord turinois, génois voire ragusain, ceci jusque dans la langue parlée et comprise, ne peut saisir combien la coutume comme interprétation locale de la loi peut prévaloir sur le Code abstrait et uniformisateur.

-L’Allemagne, pays où « le policier est un ami et un soutien », tend à penser la démocratie dans le cadre de la communauté culturelle, essentiellement linguistique, et éventuellement au delà des frontières. La « Gemeinschaft » (la communauté), ou plutôt le Gemein (L'en-commun)[[827]](#footnote-827), reste l’arrière-plan sur lequel se construit la loi, et sans laquelle celle-ci est inapplicable. Une loi sans sujet à la fois législateur et justiciable, mais aussi véritable détenteur de la souveraineté, n’y a pas de consistance. Il existe une nécessité d’intériorité du sujet politique à la fois individuel et collectif sur laquelle d’ailleurs Hannah Arendt, (qui connaissait parfaitement ce trait germanique) a beaucoup insisté tout en le transposant dans le cadre américain.

Par exemple, sans une intériorisation communautaire des règles de comportement public, il serait difficile de faire respecter le complexe rapport des circulations urbaines (piétons, vélos, voitures, camions), ni le rapport des circulations sur autoroutes (avec sections sans limitation de vitesse) : la discipline intériorisée par connivence libre et souveraine avec les autres Allemands fonde l’efficacité sociétale, alors que la non connivence – retrouvée à l’étranger - engendre le chaos.

Il ne s’agit pas ici, que l’on ne s’y trompe pas, d’un stéréotype : ou plutôt, si stéréotype il y a, il vient « caricaturer » un trait culturel profondément inscrit comme position logique : ce qu’on a pu appeler par ailleurs « le modèle allemand » (comme on dit « le modèle suédois ») correspond bien en effet à un ensemble organique de comportements et d’idées qui s’assume comme solution, ou réponse aux difficultés de la modernité[[828]](#footnote-828). Il s’agit, notamment d’affirmer que la « productivité » ne peut être que le résultat d’une entente sociale, et non pas seulement de méthodes de management utilisant sans vergogne la concurrence entre les individus.

-Enfin la France, prise depuis longtemps dans la thématique de la Loi, semble à la fois l’accepter et y résister à sa façon par une triple dénégation : elle récuse la citoyenneté locale, subordonnée à l’autorité royale qui seule a permis de sauver l’unité territoriale dans le passé. Mais elle récuse aussi la communauté ethnico-linguistique, puisque ses « peuples » sont trop divers. Elle récuse enfin également la « Loi pure », car celle-ci est trop manipulable par les experts. Organisés dans une société qui est toujours une architecture artificielle (comme le pensait l’abbé Sieyès, le véritable inventeur de la sociologie, et fabricant de constitutions[[829]](#footnote-829)) les peuples de France ne peuvent être rassemblés durablement que sous l’égide d’une autorité supérieure, régalienne, et bientôt républicaine. Il faut donc que dans chaque fonctionnaire, chaque responsable public ou privé, demeure une parcelle de l’autorité paternelle arbitraire naguère détenue par le roi, et qui doit se traduire par une liberté… de commander. Les Français ne peuvent donc *absolument pas* comprendre la loi de concept britannique[[830]](#footnote-830), cette médiation pragmatique et technologisable appliquant le pur principe du droit, mais seulement comme une justification, une légitimation de l’autorité supérieure souveraine, et pour cela conservant toujours un aspect arbitraire inquiétant.

Il est toutefois essentiel de comprendre que l’insistance française sur « le pouvoir caché » se situe bien dans le débat sur l’état de droit[[831]](#footnote-831), proposant de constater un phénomène inévitable, qui implique par exemple la prudence de ne jamais s’abandonner à un pur libéralisme.

Si nous acceptons de ne faire entrer dans le cœur de cette conversation ni les petits pays intermédiaires et partagés qui la répercutent plutôt qu’ils ne l’originent, ni le monde ibérique[[832]](#footnote-832) marqué par la résistance islamique loin au delà de l*’Andalous*, puis plus longtemps isolé que les autres par son absorption dans la logique impériale et coloniale, n’est-il pas frappant que ce « jeu des quatre coins » du G4 européen *semble être l’organisation spatiale d’une conversation sur les principes de légitimité de la gouvernance sociétale ?[[833]](#footnote-833)* N’est-il pas frappant qu’à partir de la proposition britannique moderne - poussant le message chrétien à sa formulation ultime areligieuse - d’une régulation sociétale par la seule loi mécanisée, s’est constitué un débat durable, organisé par le jeu même de ses objections principales, à savoir :

-la civilité,

-la communauté (culturelle et ethnique),

-l’autorité arbitrale détenue par une personne consistante, identique à sa propre singularité présente ?

Tentons – pour réfuter notre propre modèle - de former d’autres objections importantes que ces trois-là formulent à l’endroit de la démocratie de l’Etat de droit. Mais… que peut-on donc objecter *de plus* à la  *rule of law* qu’elle ne peut pas exister *en soi-même* sans en référer d’une part à des collectifs concrets de débat et d’entente, d’autre part sans laisser en partie hors d’elle la communauté souveraine de ceux qui en décident pour eux-mêmes, et enfin sans tenir compte des phénomènes de pouvoir réel que ses acteurs individuels traversent et produisent ?

Eh bien, nous avons beau honnêtement chercher, nous ne trouvons guère ! Et ce n’est que logique ! En effet, si l’on pose bien que l’entrée dans cette conversation est le pari, l’affirmation que la loi *suffit* à régler une société du moment qu’elle est « scientifiquement » préparée et adaptée à la réalité des êtres humains, alors trois objections, et seulement trois peuvent lui être sérieusement opposées :

-la loi ne fonctionnera pas si un peu de pouvoir hors-loi ne lui est pas ajoutée, avant, pendant et après sa promulgation.

-la loi ne fonctionnera pas si un principe d’unité solidaire ne la précède pas, ne l’enchâsse pas, « lubrifiant » son application dans l’ensemble sociétal où elle est prescrite.

-la loi ne fonctionnera pas dans une pure valeur universelle et anonyme (même si nul n’est censé l’ignorer) : elle ne pourra jamais régler les problèmes concrets entre les gens, *hic et nunc.*

Comme ces trois dernières assertions (où l’on reconnait respectivement les positions française, allemande et italienne) sont structurées en fonction du « défi » britannique de la pure *rule of law*, elles n’ont pas d’autonomie, pas de valeur en soi, et pas non plus de réel lien avec des formes qui abonderaient dans leur propre sens, mais cette fois hors du contexte conversationnel prescrit. Ainsi appartiennent-elles - corps et âme - à ce qu’on peut nommer *la conversation culturelle occidentale.*

Sont-elles pour autant *secondaires* par rapport à la proposition britannique ? Celle-ci étant manifestement un peu folle (on voit où elle conduit dans le mythe anglo-américain de Matrix ![[834]](#footnote-834) Et dans la réalité de la planète financière...), les objections qui lui sont naturellement opposées ne sont pas seulement des appels à la raison, des modérations. Ce sont aussi d’autres solutions, certes liées, mais d’autres combinaisons viables, dont la force est entière, à condition de rester dans le cadre conversationnel commun.

Si nous tentons maintenant de formaliser quelque peu le débat entre les positions nationales européennes que nous avons dégagées empiriquement : nous nous apercevons alors qu’il suffit d’y distinguer deux grandes dimensions –la Règle (légale, le code, etc.) et le Familier (communautaire)- pour obtenir un parfait carré de Greimas, une structure qui aurait sans doute plu à notre regretté Roland Barthes [[835]](#footnote-835):

Règle+Familier+ : position allemande

Règle+Familier - : position britannique

Règle-Familier - : position française

Règle-Familier+ : position italienne.

Bien sûr, plus on s’élève dans le formalisme et plus on court le risque de rencontrer une récusation générale, une accusation de « simplisme » : *c’est que nous répugnons plus que tout* à ce qu’on nous révèle à quel point nos fictions identitaires ne sont en fait que des positions éventuellement simplistes, et que le secret de leur consistance que nous aimerions conserver de par devers nous comme un objet intime, –mais guère convenable- se résout *simplement* dans une conversation inconsciente. Et pour cacher cela, nous nous excitons à démontrer que la « richesse » des cultures et des micro-cultures ne saurait se réduire à quelques formules, comme si la richesse effective des cultures pratiquées ici et là par les gens devait automatiquement être considérée comme enveloppée d’un drapeau ! Comme si le fait d’être français, allemand, italien ou anglais devait suffire à rassembler la multitude de valeurs pratiques des actes de culture dans chaque pays ! En réalité, c’est la volonté continue de ramener (notamment *via* le trésor des langues) à un modèle identitaire national la richesse réelle des activités et des personnalités qui interdit de considérer leur « indétermination » propre et en même temps de se confronter franchement à la « pauvreté » effective du modèle national, lequel n’est en effet pas grand-chose d’autre, via la complexité de son propre univers sémantique, qu’une « position » dans un champ conversationnel plus vaste[[836]](#footnote-836).

Sans même parler de la possibilité toujours pendante de faire sombrer la conversation internationale dans le conflit armé et le massacre réciproque, nous devons aussi convenir que le positionnement rigide dans une conversation toujours semblable à elle-même (au moins à l’échelle d’un siècle ou deux) peut se révéler dans certains cas un handicap collectif de taille. Ainsi, de la France, qui ne parvient pas à dépasser la défiance intérieure comme mode de pensée majoritaire, ce qui la conduit à se donner de préférence des gouvernements de « gestion de la haine de classe », plutôt que de solidarité interclassiste (comme en Allemagne). Les échecs de François Bayrou aux présidentielles de 2007 et de 2012 ne tiennent qu’à cela : il se voulait candidat « de l’amour », ce que les Français détestent, tandis que Sarkozy puis Hollande ne cessaient d’attiser les haines les plus diverses : celle du mépris « pipole » à l’égard d’un peuple-badaud, celle du populisme contre les étrangers-délinquants, celle du peuple de gauche contre les parapluies dorés ou les « patrons irresponsables », celle des Politiques contre les Intellectuels, celle des commerçants contre les « fonctionnaires planqués», celle des « forces dynamiques » contre les énarques, celle de la République universelle contre les « archaïsmes sociétaux », etc.

Or cette amour des haines –qui risque à terme de détruire la France plus sûrement qu’aucun déficit commercial[[837]](#footnote-837)- n’est qu’un ingrédient logique de la positionalité française dans la conversation européenne : si la Loi n’est qu’effet de pouvoir, d’où le pouvoir tient-il sa légitimité ? La haine est la réponse qui s’impose dans l’incertitude : c’est l’autre, souvent le prochain, qui abuse d’un privilège…

Cet effet négatif ne nous démontre pas que la conversation structurée qui oblige à une position soit en soi mauvaise, mais il nous montre que sa fixation sur le cadre du champ des nations comporte des limites et des déformations intrinsèques. Ainsi, une discussion qui associe automatiquement la Règle à l’Etat-Nation aboutit nécessairement à pousser certains Etats (comme la France) à s’affranchir de cet automatisme, au risque de reproduire de l’arbitraire « régalien » et de s’enfermer dans l’oscillation permanente entre un régime de copinage et de pistons, et un régime d’examens surveillés par des instituteurs « laïcards ».

Ceci pour dire que je ne souhaite pas que la « conversation européenne » continue sans changement, même si l’on ne voit guère comment les points de concentration mentale d’une civilisation entière pourraient être modifiés comme cela, en quelques décennies. C’est en tout cas l’une des motivations qui peuvent pousser à rechercher –à partir des défauts mêmes des conversations existantes- un passage vers une forme plus universelle et plus ouverte.

Par exemple, et puisque l’amour ne va pas sans haine, pourquoi le Français ne sublimeraient-il pas leur haine envers eux-mêmes en haine d’un principe mondial « hyperrégulatoire » ? Pour l’exprimer différemment : Si le « génie » de la position française, cultivée depuis longtemps, consiste à se défier des systèmes formels qui cachent du pouvoir arbitraire, pourquoi ne pas attaquer cet aspect directement dans la culture-monde ? Alors on verrait des Français, se promouvoir comme chevaliers pourfendeurs de la technobureaucratie mondiale, du point de vue de la constitution possible d’une société-monde, plutôt que de végéter dans des haines au petit pied dans leur « misérable » hexagone. Curieusement, c’est ce qu’ils ne font que très peu (se préférant parfois justiciers de paradis fiscaux, ou chantres des droits de l’homme). Peut-être parce qu’au niveau européen lui-même, ils sont trop empêtrés dans l’ambiguïté entre pouvoir arbitraire et loi, qui les renvoie fatalement sur leur habitus. D’une certaine manière, la transposition de leurs préoccupations au plan planétaire les contraindraient peut-être à « nettoyer leur âme », et à reconnaître dans quelle grande dimension humaine ils se reconnaissent préférentiellement.

Cette transfiguration accompagnée de transformation de la positionalité française, je la vois en tout cas plutôt en direction du Sociétal, c’est-à-dire du souci du cadre constituant la société-monde comme champ conversationnel (plutôt que de la Culture, ou du Familier, voire du civisme local, pour lesquels nous sommes moins doués que d’autres en tant que collectif[[838]](#footnote-838)).

Cette incise critique des nations comme porteuses de conversations ne doit pas nous faire perdre de vue que leur rôle a été historiquement décisif en ce sens, et le restera encore pour de nombreuses années.

Notons de ce point de vue qu’il est assez facilement reçu d’avancer l’idée de civilisations en conversation plus ou moins pacifique ou violente[[839]](#footnote-839), voire d’en déduire un  « apport » de chaque civilisation au « chœur » de l’humanité, *tandis que cela semble incongru pour les pays, les nations*. On se demande bien pourquoi. En prenant les choses à l’envers, à partir des pays dialoguant de façon substantielle *à l’intérieur* d’une civilisation, nous montrons que celle-ci n’est pas une entité homogène, uniforme, ni un conglomérat d’entités empiriques, *mais qu’elle est elle-même, par nature, une conversation structurée*. Dès lors, il est plus aisé de considérer *à son tour* la civilisation non comme une entité rencontrant au hasard de l’Histoire et de la géographie d’autres entités homologues, mais comme une polarité dans une conversation tout aussi structurée mais d’échelle supérieure.

Cela dit, une dernière objection pourrait sembler plus sérieuse et même décisive : elle consiste à supposer qu’en changeant de focale ou de coordonnées géographiques *dans le choix des territoires-positions nationaux*, on change aussi de thématique de la conversation. C’est parfaitement vrai, mais cela n’apporte aucune réelle contradiction à notre propos, car il semble bien qu’en élargissant la carte géographique prise en compte, se déploient également les *nuances des positionnements intermédiaires possibles*, ainsi que ceux qui se situent aux frontières avec d’autres conversations.

Par exemple, la Belgique, zone de confrontation entre une culture flamande de type germanique et une autre de type français, témoigne de la « faible miscibilité » de ces deux approches, l’une fondée sur la communauté de confiance réciproque, et l’autre sur une attente et une distance critiques vis-à-vis des autorités de tutelle[[840]](#footnote-840). Plusieurs phénomènes symptomatiques (comme l’épidémie belge des « ovni »[[841]](#footnote-841), ou encore la « marche blanche » après l’affaire Dutroux) témoignent à notre avis des possibilités de délire (ou de « voix ventriloque ») qu’offre une situation niant par définition l’adéquation entre territoires nationaux et positions. Lorsqu’on est en effet à la fois base territoriale de l’administration européenne, et unité géopolitique à cheval sur deux positionalités culturelles très différentes (seulement liées ensemble par la religion majoritaire), comment pouvoir assumer une « position nationale» propre dans la conversation ? Il ne reste plus pour toute position que *le symptôme,* c’est-à-dire ce qui « en dit long » *sans réellement parler*.

Ainsi l’épidémie d’ovni dit peut-être que *les Belges se sentent soustraits à leur propre nation par d’étranges observateurs extérieurs*. Et de fait, la marche blanche veut protéger l’enfance locale contre une aristocratie apatride, qui, comme les Aliens, enlève aussi les enfants, mais cette fois pour les engloutir dans les trous et les caches dont est faite la vieille Belgique minière, incarnant un vide communautaire spécifiquement wallon, auquel s’opposerait le « plein ethnique » de la Flandre.

D’où, également, le caractère parfois apocalyptique des bandes dessinées belges, et surtout leur thématique  architectonique et géographique (voir l’œuvre de Schuiten), où l’unité territoriale est toujours menacée dans les quatre dimensions : hauteur, substance, distances, temporalité)[[842]](#footnote-842). Bref, comment ne pas voir que la Belgique, peu désireuse de venir se loger dans l’universalisme abstrait et apophatique de son voisin français, ne peut néanmoins se résoudre à s’enfermer dans le communautarisme concret de l’ethnicisme, surtout lorsque des rumeurs insistantes de xénophobie antimusulmane se font entendre du côté du voisin hollandais ?

Autre exemple, plus « périphérique » : le monde ibérique, à l’articulation avec la position musulmane du Sujet, arbitre souverainement libre en position de pouvoir absolu sur ses enfants (à l’imitation de Dieu lui-même rencontré comme un père par Mahomet lui-même lors de son voyage nocturne à Jérusalem), fut aussi terre d’une des variantes les plus autoritaires du catholicisme. Construit « contre » les traces de l’Islam et de la religion judaïque (les deux autres religions du Livre, de la loi écrite), et longtemps Etat de la répression religieuse, le « système castillan » s’érigea au dessus des communautés à partir d’un « centre vide » qui produit l’énergie d’une démarche impériale et aventurière démesurée, dont on n’a pas, curieusement, établi de rapprochement avec la saga des conquêtes arabes.

Pourtant l’aventure hispano-lusitanienne vers l’Afrique, les Indes et les Amériques a peu en commun commun avec les processus de mise en exploitation esclavagiste industrielle qui sera surtout le fait des colonisations anglaise et française. Elle est à la fois directement conquête religieuse et « razzia » des ressources (or, argent), course au trésor, massacre de l’ennemi impie et dépense somptuaire, tout en se réalisant sous le contrôle administratif tatillon des centres impériaux qui rationalisent le processus sans pour autant lui donner une autre signification.

Par la suite, qu’il s’agisse de la guerre civile ou de la promotion immobilière, il y a toujours, dans le style ibérique, non seulement de l’exaltation baroque de prestance, de l’outrance de mise en scène (de Gaudi à Buñuel), mais de la mobilisation tourbillonnante qui s’élève au dessus des particularismes locaux pour les emporter. Ainsi, récemment, du gigantesque projet de transformation du centre de l’Espagne en aire de jeux d’argent, en « Las Vegas » européen, pendant méridional et dépensier du Londres financier, ceci au moment même où Madrid pourrait bien se déclare en faillite !

On pourrait encore montrer comment les pays du Nord de l’Europe, plus proches de la Russie, développent des formes intermédiaires entre le pur « état de Droit » à l’anglaise, les intégrations national-communautaires à l’allemande, et aussi, en filigrane, les civilités locales à l’italienne… Nous verrions aussi se manifester l’importance du modèle de référence asiatique, notamment dans la trace si prégnante laissée dans l’Etat russe par la structure hiérarchique de la « Horde d’Or ».

Enfin, il serait très possible d’analyser les différences nationales comme des positions distinctes dans d’autres bassins conversationnels (ou civilisationnel) : par exemple, le style qui distingue au Maghreb, la royauté sacrée au Maroc, qui n’a jamais été sous domination turque (à la différence de tous les autres pays de culture musulmane de Méditerranée, et dédiés au pouvoir des fraternités militaires) et semble avoir trouvé dans une hiérarchie autochtone tutélaire et traditionnelle un mode de résolution pacifiante du paradoxe – proprement musulman - de la justice arbitrale divine : comment s’inspirer d’un exemple divin parfaitement libre et – lorsqu’on est un frère cadet – accepter d’être seulement un auxiliaire de l’aîné des héritiers ?

Et nous reviendrons dans le chapitre sur les entités religieuses ou philosophiques- pour proposer de distinguer les vieilles nations asiatiques en fonction de la position qu’elles prennent, souvent très nettement, par rapport à la « proposition chinoise », ancestrale s’il en fût, notamment sur la question de l’identité.

Que conclure de cette présence, au mieux peu consciente, de positions de pensée logiques et consistantes, tenues par les cultures de nations contiguës *comme si* ces nations étaient en fait des façons de prendre la parole dans le champ occidental ou en fonction de lui ?

Eh bien, nous pouvons en déduire que lorsque les Etats, machines clonées les une sur les autres, engrenées ensemble dans une propagande médiatique de masse diffusée en autant de langues et d’imageries qu’il faut, se dirigent d’un pas cadencé vers l’unité générale, testée pendant les crises à la « rapidité de leurs réactions communes », les nations ne se contentent pas de freiner leur vertueuse dynamique universalisante. Elles sont aussi les places où, en provenance d’un temps insituable, les gens continuent à débattre presque secrètement et pourtant très ouvertement des *vrais problèmes*.

Au moment où l’idéologie officielle ratiocine sur la valse-hésitation entre libéralisme et étatisme, les « gens » discutent en fait –et sans le savoir vraiment- de tout autre chose : par exemple du fait que la machine régulatrice dont l’idéal occupe l’Occident depuis des lustres ne saurait être viable si elle n’affaiblit pas son propre potentiel hégémonique dans les trois directions qui seules peuvent lui faire pendant : la communauté locale, la culture transmissible, le point de vue sociétal stratégique.

Est-il si étrange que ces trois points de vue cherchant à compenser le régulationnisme correspondent assez bien aux trois dimensions que nous avons dégagées, au plan anthropologique comme principes du Familier, de la Culture et du Sociétal, se confrontant ensemble ou séparément à celui de la Règle ? Est-il, en tout cas, plus bizarre d’interpréter les styles nationaux correspondant à la prédominance régionale de ces choix intellectuels et sensibles comme des réalisations d’une conversation importante, que de décréter, comme on le fait dans l’Histoire officielle, que la « germanitude » ou la « françitude », pour ne pas parler de « la britannicité » sont des traits identitaires absolus et en soi inexplicables ? Est-il plus intelligent de supposer –dans l’implicite foisonnant de la culture médiatique mondiale- que ces styles n’ont, en réalité, aucune importance véritable ?

Il nous faut ici insérer un commentaire sur la notion de « conversation inconsciente ». Il existe au moins deux types d’inconscients assez distincts : celui découvert par Freud, et qui, comme le dit Jacques Lacan « ne vous veut pas du bien », parce qu’il témoigne de forces qui, d’une certaine manière, veulent *se venger* de leur répression par la culture sociale. Mais il existe aussi un inconscient plus « bénin », au sens où il fait entrevoir –dans le rêve, le mythe, l’utopie- une solution plausible et acceptable aux situations trop souffrantes ou paradoxales. Cet inconscient, c’est ce qu’un cadre conventionnel des actions humaines ne peut supporter de savoir sur ses propres défauts. Par exemple, l’inconscient de la conversation entre nations européenne, telle que nous l’avons étudiée à propos du Code de la route, c’est que la loi, ou surtout la problématique de la loi, *ne règle pas tout,* et surtout pas la folie de l’accumulation, qui découle précisément de la problématique comptable… que permet la Règle.

On peut s’attendre à ce que l’inconscient de la conversation asiatique exprime l’idée que l’identité située dans un cycle cosmique hiérarchisé *ne dispose pas tout à sa place*. De même que l’inconscient dit par le mythe des petites sociétés amérindiennes étudiées par Lévi-Strauss, c’est que l’on a besoin de l’étranger ; et que celui du mythe antique d’Oedipe, c’est que, quoi qu’on fasse, toute civilisation auto-définie (et du même coup, incestueuse) est « boiteuse».

Autrement dit, *l’inconscient, c’est toujours l’objet essentiel de toute conversation* et qu’elle ne peut traiter comme tel, ce autour de quoi *elle tourne sans vouloir le savoir,* et surtout sans le pouvoir vraiment puisqu’elle est toujours d’ores et déjà éclatée entre ses protagonistes qui n’argumentent jamais directement sur le fond comme un ensemble. Par exemple, un Anglais vous dira : la société entre gens libres, c’est la *common law*. Il ne vous dira jamais : aucune *common law* ne peut faire vraiment société, car ce serait abandonner d’emblée ce qui fait sa spécificité, sa position dans le concert des nations. Mais un Italien ne vous le dira pas non plus, car il est attaché à un discours de modulation positive : la loi ne vaut que rapportée à une coutume localisée. Même le Français, engoncé dans la critique défiante de la loi comme de la coutume, ne vous dira pas qu’aucune loi ou aucune coutume ne fonctionne parfaitement. Car son argument à lui, dans son attitude défiante et prudente, c’est d’affirmer que *derrière* la loi et la communauté il y a inévitablement un jeu de pouvoir, mais aussi du pouvoir responsable en dernier recours[[843]](#footnote-843).

En conséquence, jamais aucun protagoniste ne peut « voir » (il est aveugle comme Œdipe) que toute la conversation incluant sa propre position n’est qu’une manière de *mettre en question la loi*, et non pas de donner une réponse comme la sienne, ni même comme celle de son interlocuteur. En fait, tant que la conversation fonctionne, cette mise en question fondamentale ne peut exister que sous forme symptomatique, sous forme inconsciente. Elle l’est d’autant plus que la controverse semble se clore par un consensus autour d’une des positions. Par exemple, aujourd’hui, tout le monde s’accorde pour penser que l’Europe a adopté le langage du libéralisme, qui fut jadis essentiellement porté par la Hollande, puis par la Grande-Bretagne. Les Britanniques eux-mêmes (sans doute plus au fait de la question que d’autres, contraints de se voir eux-mêmes dans la position de renoncer à leur personnalité) vivent une atténuation de leur « supériorité »[[844]](#footnote-844) dans la diffusion générale de leur langue et de leurs idées, de leur mode de vie. Or, au même moment, jamais le système basé sur la seule règle entre compétiteurs « libres » (et darwiniens) n’a induit autant d’effets disparates ou négatifs. Jamais il n’a été miné de l’intérieur par autant de doute, de défiance, de refus de participer hors d’une contrainte de plus en plus manifeste.

Mais comme il est devenu impossible de porter une critique sur un système devenu la « loi du monde », que reste-t-il pour que le registre de la vérité puisse s’établir, sinon « la conversation inconsciente » ?

Il reste, évidemment, que l’obligation de se situer dans un champ d’univers nationaux et langagiers (pour pouvoir apporter à la conversation collective un positionnement consistant) est profondément frustrante : pourquoi aurais-je besoin de me faire Allemand pour prendre conscience de l’importance du fait culturel comme bien collectif , ou Italien pour faire savoir à quel point la civilité locale est essentielle, ou Français pour pointer la réalité indestructible du pouvoir… ou encore Anglais pour montrer comment l’entente dans la liberté implique une « charte » précise et indépendante des pouvoirs ? Pourquoi ne suffirait-il pas que je sois membre de l’humanité pour choisir l’une de ces positions à mon gré, sans en passer par le groupe ethnique qui en a développé spécialement l’intuition ? *C’est bien là toute la question soulevée par notre problématique.*

Nous allons voir maintenant que la réponse, visiblement recherchée par les Nations elles-mêmes dans l’internationalisation et la mondialisation, n’est que peu convaincante. Peut-être parce que cette ligne de fuite hors des ethnicités ne prend pas encore *directement* en charge le problème de la pluralité, mais la subordonne à une normalisation accrue. Cela se comprend : comment à la fois prétendre *construire ensemble* le cadre d’échanges qui ne seraient plus parasités par l’illusion identitaire nationale, et *commencer à se placer dans* ce cadre pour se partager selon de nouvelles lignes d’oppositions, plus universelles et plus profondément humaines ?

### Le passage entre Nations-Etats et Etat à toutes les échelles

A première vue, l’ensemble des organisations *internationales* et de l’ONU correspond à une ébauche d’organisation *mondiale*. Certaines de ces bureaucraties se répartissent même selon des lignes de force qui évoquent notre pluralisme fonctionnel : le PNUE, basé à Nairobi au Kenya, se préoccupe de la nature comme patrimoine mondial (et veut planter sept milliards d’arbres), l’UNESCO, basé à Paris, de Culture, La Cour Pénale Internationale, à La Haye, de justice planétaire. Le FMI, la Banque mondiale et l’OMC sont censées *réguler* les flux monétaires, financiers et commerciaux mondiaux, tandis qu’Interpol ou l’OMS sont des ébauches d’administrations policière ou sanitaire ; sans parler des multiples réseaux, organisations volontaires, et traités, forums, conférences ou protocoles internationaux qui organisent *de facto* des restrictions volontaires de souveraineté dans plusieurs domaines.

L’aspect *contradictoire* que nous envisageons pour la conversation anthropologique se manifeste déjà à l'état embryonnaire entre ces institutions : le Programme des Nations Unies pour l’Environnement, par exemple, (tout en étant résolument mercantiliste[[845]](#footnote-845)) encourage les cultures locales non nuisibles au renouvellement des ressources, tandis que l’OMC va se plaindre des Etats de la Caraïbe, lorsque ceux-ci (sous influence cubaine ?) plaident contre le renchérissement des produits alimentaires de base, et pour le retour à l’autonomie locale, ce que la FAO voit plutôt, en revanche, d'un œil bienveillant.

La plupart de ces institutions sont connues par la population humaine et disposent d’une légitimité qui se consolide lentement, les contestations de leur rôle prenant une signification différente. L’impuissance des troupes de l’ONU dans certains conflits récurrents, la difficulté de leur gestion (comme au Kosovo ou en Haïti) ou leur échec (au Soudan) attristent l’opinion publique mondiale, mais ne remettent plus en cause son bien-fondé pour arbitrer et s’interposer, voire (comme en Palestine) pour faire valoir à nouveau une tutelle[[846]](#footnote-846). Les revers subis par le FMI ou la banque mondiale du fait de leur inféodation au département d’Etat américain (analysés par Joseph Stiglitz) n’empêchent pas leur retour en force lors de crises mondiales. Chacun s’habitue à l’idée que la machine étatique à réguler se prolonge vers le « haut », vers le Sociétal plus lointain et pourtant désormais proche qu’est le monde, par des processus clairement légalisés et dûment administrés.

Ceci s’impose d’autant plus que la quasi-totalité des peuples acceptent aujourd’hui l’idée qu’il n’existe plus de conflit inexpiable qui ne puisse trouver solution raisonnable et négociée, la pure et simple annexion ou invasion étant devenue impossible, intolérable ou inefficace.

Dans ce contexte d’organisation, on pourrait penser qu’une opinion mondiale trouvera des bases pour se constituer et refléter des problèmes transnationaux, voire d'emblée « anthropologiques ». L’ordre conversationnel mondial fondé non plus principalement sur les antagonismes nationaux pourrait favoriser l’expression négociée de nos grandes différences. Les rencontres « altermondialistes » ont d'ailleurs pu un temps évoquer un tel élargissement des thèmes politiques à la mise sur table directe de nos grands problèmes communs.

Pourtant, même si quelques thèmes comme l’écologie ont pu donner lieu à des discussions, voire des décisions et des « feuilles de route » largement communes, on ne peut être que déçu par une certaine inconsistance des forums mondiaux sur la plupart des grandes questions. Comme si le monde éprouvait décidément de la difficulté à se constituer en champ délibératif.

Qu’est ce qui s’oppose donc à sa concrétisation ? Tout d’abord l’architecture internationale originelle est imprégnée d’ambiguïtés : on sait que la plupart des institutions actuelles sont le fruit de la politique américaine après la seconde guerre mondiale, et qu’en phase de sortie de la conjoncture qui les a vues naître, elles connaissent toute une série de déboires et de turbulences. Elles se trouvent encore souvent devant l’alternative suivante : soit être réduites à n’être que des instruments d’une politique américaine de plus en plus contestée (comme à propos de l’OTAN que les Etats-Unis voudraient voir légitimer force d’intervention rapide sous leur contrôle, en alternative aux impuissantes armadas de l’ONU), soit être contraintes à une certaine incapacité. Les initiatives originales comme la Cour internationale de justice et notamment le tribunal pénal (TPI), établi pour juger les crimes contre l’humanité, sont constamment enrayées par la mauvaise volonté états-unienne (ou d’autres). Il peut exister quelques variations -comme lorsque le FMI et la Banque mondiale, (encore naguère directement dirigées de Washington) connaissent de tels scandales qu’ils doivent être réformés dans le sens du transfert réel de moyens vers les pays émergents (à défaut d’exiger toujours plus de rigueur de la part les économies pauvres). Exception encore : l’OMC, lorsque des discussions sérieuses parviennent à mettre en cause les subventions ou les exceptions américaines alors que les Etats-Unis sont devenus importateurs structurels du fait même de leur capacité d'inonder le monde de papier-dollar. Mais en général, la situation demeure basée sur un système hiérarchique représentant encore les baronnies associées au « roi » américain, pourtant confronté de façon de plus en plus pressante à la perspective d’une abdication, volontaire ou non, notamment en faveur de ses « ducs et pairs » chinois, indiens ou brésiliens.

Le modèle universaliste qui répartirait équitablement le pouvoir entre les 250 ou 260 Etats du monde n’est encore que formel. Au travers du Conseil de sécurité, ce ne sont plus toujours les plus puissants ou les plus influents, mais essentiellement les plus homogènes (autour du tandem transatlantique) qui se partagent l’autorité centrale, phénomène qui est plutôt renforcé à chaque fois que se négocie l’entrée d’un nouveau membre permanent dans ce club fermé. Une fois en place, (comme la Chine), il a tout intérêt à bloquer le *statu quo* derrière lui, un peu comme le groupe des détenteurs de l’arme atomique ont d’autant plus intérêt à la non-prolifération qu’ils sont déjà un certain nombre.

On peut penser qu’un début d’alternative concerne l’indépendance plus grande du Conseil de Sécurité vis-à-vis des Etats-Unis et de l'Europe (et pas seulement sur des affrontements spécifiques comme ceux qui ont fait souvent retour entre la France et les USA sur le Moyen-Orient), et dans un deuxième temps seulement l’élargissement progressif vers une structure « démocratique » (liée par exemple au G20 –ou au G 34). Ce qui met alors la question de l’affaiblissement des Etats-Unis et de ses proches alliés au cœur du mouvement vers l’Etat-monde[[847]](#footnote-847), dans le contexte toujours plus pressant du règlement de la dette.

Dans cette perspective, une condition –paradoxale en un sens- pour laisser venir à l’expression l’antagonisme fondamental des grandes dimensions de l’homme, est d’assouplir les orgueils nationaux entretenus encore dans un certain nombre de grands pays, au détriment de l’identité universelle, pourtant de plus en plus consistante.

Si l’on envisage un scénario plus ou moins réaliste (mais en gros, inévitable à plus long terme), il faudrait diminuer encore davantage la force des logiques nationalistes dans le monde international : il serait utile de parvenir à imposer aux Etats-Unis, aux Russes, aux Chinois, aux Indiens, aux Japonais, aux Iraniens, aux Israéliens, aux Vénézuéliens, aux Brésiliens, aux Africains du sud, aux Polonais, aux Turcs, aux Français, etc.…, bref à tout Etat grand ou petit qui nourrirait encore des visées d’hégémonisme régional ou local, un changement culturel profond.

Notons que de ce point de vue, la crise systémique chronique a des effets inverses que celle qui sévit à plusieurs reprises au cours des XIXe et XXe siècles : alors qu’elle renforçait les agressivités impériales, coloniales, nationalitaires et totalitaires, elle assujettit toujours davantage les plus grands Etats-Nations (désormais la Chine et l’Inde) à l’intérêt –étroitement combiné, sinon fusionné- entre capitaux mondiaux qui s’y sont délocalisés et marchands de main d’œuvre locaux, publics ou privés. En d’autres termes, la « pax economica » règne désormais en maîtresse absolue des structures étatiques les plus gigantesques, ce qui ne signifie pas qu’elle soit toujours moins mortifère que les empires guerriers. Néanmoins, en tant que préparation à la conversation-monde, elle habitue les gens aux vexations nationales sans induire automatiquement une réaction furieuse. Elle laisse ainsi ouverte la voie qui pourra conduire à reconnaître plus tard des unions d’intérêts transcendant les frontières, sans pour autant nécessiter des activismes trop idéalistes.

Une étape intermédiaire peut consister en alliances de Nations sans caractère stratégique ou militaire mais sur la seule base de la volonté partagée de promouvoir certaines préférences pratiques.

En bref, autant la déstabilisation de l’ordre hégémonique encore actuel peut conduire à une catastrophe aux effets imprévisibles et peut-être régressifs, autant pourrait être favorable un élargissement progressif, accepté par toutes les parties, du club  des pays se reconnaissant réciproquement comme *codétenteurs de l’autorité effective sur la Terre,* et prêts ensemble à accueillir d’autres membres au sein de leurs domaines souverains, et sans mépris préalable. L’entrée des fonds souverains (représentant en partie des Etats émergents) dans l’économie financière des pays occidentaux correspond de fait à ce repartage du pouvoir au cœur même des centres de pouvoir.

Il n’est pas nécessaire qu’un tel club soit prédéfini à partir de niveaux économiques prescrits (telle l’intéressante institution « informelle » à géométrie variable des « G »), ou de préalables dans les orientations par rapport à l’actuel hégémonisme. Ainsi, peut-on imaginer que des accords d’amitié multilatéraux à visée institutionnelle de plus en plus poussée facilitent l’aplanissement des problèmes potentiels et résiduels dans des zones assez vastes, à la façon dont s’est lentement constitué le noyau européen, ou encore de manière inédite dans des archipels transnationaux, ayant pour objet d’amortir toutes les dérives agressives entre leurs membres, tout comme à leurs périphéries d’influence.

Une question s’impose, qui aurait été il y a quelques années encore taxée d’utopisme inconvenant, mais que la grande crise ouverte en 2008 (et toujours non refermée en 2013) rend simplement présente à tous les esprits : est-ce que le « faïençage » en 260 nations[[848]](#footnote-848) partie prenante dans une diversité de « toiles » institutionnelles mondiales n’est pas en train de devenir la structure hiérarchique totale des peuples correspondants ? Au fond, est-ce que « l’Etat international » n’est pas (quoi qu’il advienne en particulier de la légitimité de l’ONU ou des G*n*), une machine de guerre efficace contre les peuples concrets, voire les sociétés entières –*tout en rendant impossible un conflit mondial apocalyptique-*?

Il en découle immédiatement une seconde interrogation : est-ce que la construction d’une unique superstructure réactive aux crises et aux convulsions de toutes natures, de par sa séparation avec les peuples, les sociétés et les nations réels, n’est pas en train d’édifier l’ultime « mur de Berlin », le dernier obstacle entre les hommes et l’organisation de la pluralité mondiale ? Pour le dire d’une phrase provocatrice : *le libéralisme n’est-il pas un léninisme planétaire ?*

Nous soutiendrons ici une thèse particulière : l’internationalisation ne renforce pas un Etat mondial : *elle renforce l’Etat en soi*, comme existence abstraite et cela à toutes les échelles… qu’il s’agisse du monde ou des communes ! L’internationalisation qui monte en puissance dans tous les domaines produit de l’Etat, et construit le monde comme une légitimité étatique, dont les puissances financières privées, tenues plus ou moins en laisse, sont partie prenante, un peu comme des chiens laissés librement à la poursuite de la proie n’en font pas moins partie de la meute dirigée par le maître.

Certes, on peut considérer que le véritable maître –y compris des plus grands Etats réduits au rôle de marchands de main d’œuvre- est désormais le Capital dans sa splendeur marxiste enfin réalisée. Mais une fois accomplies toutes les stupides errances que l’avidité au profit pur lui a fait commettre depuis une vingtaine d’années qu’il régente l’économie-monde, on ne voit guère comment il pourrait échapper en fin de compte –et au-delà d’ultimes arrogances de la part de ses agences de notation/banques d’investissement- à une reprise en main par les seules structures de légitimité démocratique existantes, et qui son bel et bien les Etats.

Cela dit, une chose est sûre : l’étatisation mondiale à laquelle conduit paradoxalement l’explosion du capitalisme à la surface de la planète ne mène pas en elle-même à prendre en considération les dimensions bafouées de la vie humaine, malgré le constat de Joseph Stiglitz : « quand on travaille trop, on ne voit plus sa famille ! ».

Car si les Etats frappés d’endettement massif réduisent tous leurs dotations en hôpitaux, écoles, réseaux routiers, équipements culturels, etc.…, ce n’est pas pour autant qu’ils renoncent à l’emprise totalisante du Sociétal sur la vie de chacun, de la naissance à la mort.

Il est frappant, par exemple, que l'une des politiques qui avance un peu partout, indépendamment des formes de la crise économique, soit la scolarisation des enfants en très bas âge[[849]](#footnote-849). Il est d’ailleurs significatif que les lois qui prétendent « moderniser » les relations entre personnes s’appellent justement « sociétales », comme si le subconscient socialiste qui les génère avait compris qu’il s’agissait de bien autre chose que du simple « lien social ». Exemple : le « mariage universel » qui consiste à déclasser désormais la reconnaissance d’un lien spécifique entre sexes opposés. Autre exemple : on peut voir dans de petites modifications des lois sur le « don entre vifs » un progrès lent mais irrésistible vers le contrôle de tout ce qui reste de spontané et de privé dans les relations entre personnes. Ainsi de la tendance à encourager les dons de la main à la main en espèces entre générations, tout en exigeant en contrepartie leur déclaration au fisc.

Retenons aussi les lois assez répandues qui permettent de disposer des cadavres pour en retirer les organes « utiles » sans autorisation explicite de la personne visée par le prélèvement, et sans l’accord des parents, ramenés simplement à la notion de « proches »[[850]](#footnote-850).

On considèrera également les « réseaux sociaux » qui sont susceptibles d’engranger des renseignements précis sur des millions de personnes –volontaires ou non-, voire de les retrouver par le biais du calcul des caractères biométriques prélevés dans des photographies. On sait que les polices du monde entier se servent avec gourmandise de ces bases de données qui leur sont fournies sans qu’elles aient eu à le demander, avançant ainsi sans le savoir vraiment vers une sorte de Stasi universelle.

Pourtant, si les progrès de l’invasivité des Etats dans l’intimité ne connaissent pas de coup d’arrêt, ils se réalisent encore le plus souvent du fait des Etats-Nations classiques et comme contreparties à une sorte de « laisser-faire/laisser-être » servant de philosophie implicite à la communauté mondiale.

Nous pouvons donc prévoir deux types distincts de réaction à une amplification mondiale de l’étatisme.

-soit que se déclenche une logique de « ruse de l’Histoire », c’est-à-dire un processus de révoltes se dirigeant directement contre le nouvel appareil d’Etat international ou mondial au moment où l’évidence de celui-ci comme tel le rendra insupportable à tous les peuples et les sociétés de la Planète.

-soit que cet Etat, ne parvenant jamais à se construire comme un bloc homogène représentant l’humanité, comme une entité universelle autoréférente, produise en cours de route autre chose d’imprévisible, tout simplement parce que la division des grandes contradictions s’y poursuit et s’y aggrave en même temps que l’appareil tente de se construire.

Si nous avions à prendre des paris, *nous opterions plutôt pour la seconde possibilité,* déjà très apparente : ainsi ce n’est plus comme une structure homogène que s’édifie l’institution mondiale, mais bien plutôt comme un ensemble d’« icebergs » plus ou moins séparables, bien que naviguant encore de conserve, *en apparence :*

-la formation de regroupements d’exécutifs négociant directement (les fameux G…) court-circuite le fonctionnement de l’ONU, et produit de nouveaux fonctionnements ou de nouveaux traités, en expérimentant des alliances à géométrie variable et au rythme rapide (par exemple si émerge une volonté collective régionale de brider le monde de la finance). Il peut en surgir des formations stratégiques économiques, politiques et militaires peu « légitimes », mais très efficaces. Nous y voyons la pointe vive de l’ancienne logique nationale et hégémonique transformée pour les besoins de l’époque. Cela peut donner lieu à :

-des actions communes ciblées, mais en général pas dans le sens de la reconnaissance des questions qui mettent en cause le pouvoir de quelques-uns, le « Congrès, copain des milliardaires » comme le dit Warren Buffett en connaissance de cause.

-Le « glacis » des organisations de grands nombres d’Etats qui doit composer entre une plus grande légitimité et une relative impuissance due aux désaccords nombreux entre certains de ces Etats, et entre « strates » ou types d’Etats.

-Des domaines où la contradiction entre ces deux ailes divergentes de l’action internationale diminue, permettant des actions dotées d’une volonté plus forte. Il se peut que ce soit le cas, par exemple (mais sans aucune certitude) sur les problèmes de l’environnement. Ces convergences ne peuvent qu’être précaires puisque ces domaines sont les lieux de changements rapides dans la constitution des intérêts : on n’en voudra pour preuve que la dispute générée par la fonte des glaces du pôle Nord entre les intérêts liés au passage des navires et à l’implantation de stations de forage, que cette fonte facilite (au risque d’immenses pollustions).

Il est difficile de conclure sur la direction prise par l’organisation institutionnelle se rapprochant de la « mondialité » par rapport à la pluralité anthropologique à venir. Le moins qu’on puisse dire est que les forces en jeu sont contradictoires et que leur résultante témoigne d’une hésitation, d’une sorte de clapot sans orientation bien définie. En revanche, il est peu contestable que les contradictions entre les grandes dimensions de l’homme augmentent à la mesure des enjeux et qu’heureusement, sous un unanimisme « mercantiliste » de surface, ces contradictions marquent des zones frontalières de plus en plus nettes entre les logiques qui président à chaque domaine. Ceux-ci deviennent donc de plus en plus perceptibles comme tels pour chaque membre de l’humanité, même si le déclic qui permettrait la cristallisation d’une « évidence » ne s’est pas encore produit.

Il n’est donc pas exclu que, progressivement ou plus rapidement à l’issue d’une crise plus décisive et moins concluante qu’une autre, se déploie l’idée d’un renouvellement de l’ONU dans un sens précis : *ni prolégomènes d’un Etat-mondial, ni continuation d’une simple délégation du pouvoir des nations, mais première base d’une scène conversationnelle entre domaines de légitimité fondamentaux.*

La crise, cependant, est un préalable, et, par définition, elle n’a pas le côté de diffusion progressive d’une pollution ou d’une subordination morale : elle se déclenche comme un orage, cisaille l’actualité comme l’éclair et atteint tout le monde en même temps. Elle exige aussi, comme il l’a été souligné pour la crise 2008-2012, davantage du « pompier » que de « l’architecte ». Il est donc utile de concevoir comment d’un premier palier, où le langage de crise occupe tout, on passe à une deuxième étape dans laquelle apparaîtrait la pluralité incontournable.

*La crise* pose le problème encore irrésolu d’une sociétalité agressée sur tous les plans par le capital mondial, et qui doit trouver face à lui le langage juste de l’exigence de réparation. Nous avons suggéré ici ou là que ce langage implique de sortir d’une simple évaluation comptable des dettes publiques et privées, et de définir l’antidette (ou l’antidote) : à savoir la qualité de préjudice opérée par le Capital et ses affidés étatiques à l’encontre de « l’employabilité » des gens (notamment par la délocalisation), de la rémunération des ouvriers de l’usine du monde (Chine/Inde) mais aussi de la solvabilité des ménages endettés. Car, c’est en opposant le fait de ce préjudice global consolidé subi par la société-monde aux multimilliardaires spéculateurs, et en leur faisant signer à leur tour une reconnaissance de dû (au titre de réparation de contrats léonins) que l’on pourra établir l’assiette d’un impôt international sur les mouvements de capitaux.

Toutefois, lorsqu’aura été obtenu ce dévoilement d’une citoyenneté mondiale autour du rééquilibrage des revenus (un peu comme les lois de Solon établirent la possibilité même d’une démocratie athénienne en sauvant de la banqueroute, voire de l’esclavage, une majorité de citoyens surendettés[[851]](#footnote-851)), se posera nécessairement la question de l’utilisation des fonds ainsi « rapatriés » vers le Sociétal-monde.

Et c’est exactement à ce point qu’émergera la problématique de la pluralité, car, si nous ne souhaitons pas que la seule logique de l’argent soit à nouveau à l’œuvre pour exercer ses ravages, il faudra bien déterminer quelles sont les autres logiques pouvant lui faire face.

Sans préjuger de l’évolution réelle de l’ONU, une nouvelle dignité devrait donc apparaître, plus en rapport avec la « mondialité » qu’avec « l’internationalité ». Il sera ensuite nécessaire de militer pour une autonomie de chaque grand secteur par rapport à l’Assemblée des Nations unies et enfin pour une limitation du nombre de ces secteurs, en fonction non pas d’une division « ministérielle », mais de l’aptitude à la souveraineté partielle de grandes dimensions irréductibles de l’Homme : par exemple, le domaine naturel mondial, la fédération des villes, le monde de vie familier, ou la transmission culturelle.

## 5. Le champ géo-conversationnel occidental

Après nous être penché sur les Etats-Nations, ces étranges et quotidiennes organisations qui prétendent légitimement nous inclure tous de notre naissance à notre mort[[852]](#footnote-852) dans leur système réglé méthodiquement et désormais dans le système de leurs étroites interconnexions, abordons ces autres entités inclusives que sont les cultures spirituelles. Toujours sous l’angle spécial de notre questionnement : *en quoi forment-elles des champs conversationnels pluralistes ?*

Là encore, ce simple questionnement nous isole des habitudes de la pensée ordinaire : contre une tradition comtienne (parfois hégélienne et même habermasienne !) selon laquelle nous serions passés d’une enfance animiste à un âge adulte rationnel en passant par une religiosité d’abord polythéiste puis monothéiste, et enfin laïque, je ne suis pas sûr que les cultures aient été souvent considérées comme des positions dans une conversation qui les inclut toutes logiquement, c’est-à-dire *de façon potentiellement contemporaine[[853]](#footnote-853).*

Comment, en effet, le «primitif » et le « civilisé», le « traditionnaliste» et le « moderne » pourraient-ils prétendre en même temps à un statut égal ? Ce handicap de la pensée récusant au fond la démocratie conversationnelle, on le retrouve à propos des religions. Chaque religion a évidemment intérêt à être considérée comme exclusive, et à repousser les autres dans les ténèbres extérieures, ou, à la rigueur dans un passé qu’elle aurait dépassé et transcendé. Sauf les syncrétismes, ou encore les religions évoluant vers une certaine dose « d’œcuménisme ». Enfin, l’Universitaire se posant lui-même en successeur éclairé a intérêt à faire converger vers lui les religions considérées cette fois comme autant d’étapes vers la raison laïque qu’il incarnerait.

Il s’agit d’assumer ici que le partage d’un champ religieux dans la culture reflète finalement, même de façon lointaine et infidèle, *la division de nos principes de légitimité les plus irréductibles.*

Accepter cela implique de reconnaître la temporalité de la conversation interreligieuse – par exemple, la suite historique constituée par le Judaïsme, le Christianisme et l’Islam -, tout en admettant que se boucle *un certain débat logique entre ces monothéismes,* débat, qui, d’une certaine façon, les réaligne tous dans la même contemporanéité, fiction de base de toute conversation. N’attend-on pas la fin d’un tour de table pour reprendre en considération toutes les propositions et toutes les objections, afin de tenter (impossiblement, d’ailleurs) de conclure  une controverse ?[[854]](#footnote-854)

Or accepter que des propositions plus anciennes puissent valoir aujourd’hui encore, c’est refuser l’idée d’un progrès linéaire, sans disposition d’une « marche arrière » ni d’aucune possibilité de bifurcation.. C’est renouer avec la pensée  « en spirale » qui est aussi celle des procès judiciaires, censés faire « le tour d’une question » et se clore sur une décision instantanée et définitive qui vaut dans l’avenir comme un présent constant.

On peut par exemple soutenir que l’Islam moderne reste tributaire de sa propre histoire de résistance au christianisme comme résistance à ce qui lui préexistait : la régulation étouffante des actes de chacun par l’autorité impériale de Byzance par la mesure (notamment fiscale) qui dépouille chaque monde familier de son opacité protectrice en faveur de l’Etat-Empire.

Est-ce que cette ancienneté dans la question dévalue pour autant son actualité, à savoir que si l’efficacité technique d’une société disciplinaire a pour revers la destruction du Familier, on demeure en droit de la mettre en question comme unique forme sociétale ? Est-ce que cela empêche de considérer combien l’Islam, avec son appareil lentement élaboré de règles communes, a permis (et continue de permettre) de rompre avec les logiques vendettaires prévalentes ches les Bédouins ?[[855]](#footnote-855)

La démarche proposée au travers de cette question procède d’une intention claire : si nous pensons réaliste le projet de ramener au présent un antagonisme entre grandes dimensions humaines qui s’est jusqu’ici surtout manifesté comme une succession d’hégémonismes sans partage de chacune de ces dimensions, nous devons en trouver des précédents dans l’Histoire elle-même. Et l’Histoire des religions qui se prétendent toutes « éternelles » (ou ouvrant à l’éternité à partir de leur historicité indéniable) est à ce propos un terrain d’analyse exceptionnel.

### Les religions « du livre » comme pôles passionnels en conversation

Ainsi, lorsque l’on tente de saisir de l’extérieur la logique de distribution des religions du Livre[[856]](#footnote-856) qui ont débuté au Moyen-Orient, puis se sont répandues à partir de (et contre) l’Occident, on se rend compte qu’elles obéissent à une évolution paradigmatique qui correspond à l’instauration d’une conversation culturelle globale sur la question de la Règle[[857]](#footnote-857), bien que toujours au travers d’un florilège de métaphores du Familier (Père, Mère, Fils, Frères, Sœurs, etc.).

Le plus ancien des monothéismes occidentaux (le judaïsme) s’est préoccupé par exemple de la question du « père juste », de l’arbitre divin. Dans l’Alliance, l’engagement divin n’est pas du même ordre que celui des créatures. Il lui est infiniment préalable et supérieur, mais il ouvre à l’homme un champ d’échange commun : la loi ; c’est-à-dire un chemin de salut pour une espèce (et un peuple rassemblé à l’occasion et défini par cette signature) qui encourt toujours le risque de se fourvoyer et de se perdre entre passions dangereuses et symboles inadéquats. Aussi sa reconnaissance fidèle de l’homme dans le peuple -élu autant qu’électeur dans son choix même de rester dans « la voie »- implique-t-elle une dette à jamais remboursable, mais qu’on peut au moins tenter de ne pas aggraver en se soutenant soi-même par un contrôle de chaque instant. La loi, don de l’arbitre divin, est donc essentiellement humaine comme restriction permanente d’une jouissance trop forte pour l’homme, et ne vaut que comme telle.

Les six cent treize ordonnances à respecter (mitsvot) par les gens pieux pour demeurer en amour avec un Dieu qui, de son côté, connaît jouissance et liberté parfaites (mais est néanmoins fidèle), sont interprétables, modulables, discutables, tout au moins par les doctes et les sages[[858]](#footnote-858). Seul compte au fond pour les plus sages le *principe* de la loi (comme le dit Claude Lévi-Strauss en appliquant cette croyance à l’ensemble des sociétés humaines), en tant qu’il oblige l’humain à se souvenir que sa propre reconnaissance comme humain, comme supérieur à l’animal (mais inférieur à Dieu, auteur de la loi) dépend du marqueur symbolique qu’est la prohibition.

Avec l’idée de la dette comme contrepartie de l’Alliance, le judaïsme introduit la question de la vérification, qui sera reprise dans le christianisme sous la figure étrange du « Saint Esprit », à savoir le comput efficace, objectif et extérieur aux passions (aussi bien celles de Dieu que de l’Homme). Notons l’intelligence persistante du propos : la règle numérique, reconnue de tous, limite aussi bien l’arbitraire d’un cléricat interprète et juge (du moins dans une large mesure, selon l’adage juif qui conseille de « préférer les savants aux prophètes »), que la spontanéité de la foule « possédée ».

Mais le paradoxe demeure le même que celui qui, selon Freud, a « fossilisé » cette religion : à savoir la tendance à mécaniser et à muséifier la loi, qui, par ailleurs, tend, par accrétions successives et surenchères rabbiniques, à régler les moindres détails de l’intimité familiale, la moindre parcelle de temps personnel, tout en mettant en discussion talmudique chaque point de règle. Par voie de conséquence sans doute imprévue, la jouissance prise à sa propre mécanisation peut conduire à se sentir relativement à l’aise dans une société organisée par la science et la technobureaucratie. Celle-ci ne fait que redoubler et compléter l’appareil de lois détaillées par un fonctionnement sociétal régulier, lui-même d’autant plus détourné des passions violentes qu’il se consacre à la mise en débat des mêmes lois.

Si quelque chose du judaïsme résiste davantage que le christianisme à la cybernétisation de l’homme, à sa propre transformation en « golem », c’est précisément la question de la capacité des hommes (comme étincelles divines) à interpréter et discuter la loi[[859]](#footnote-859), et à en conserver le caractère de terme d’une alliance (aussi bien entre eux qu'avec Dieu « résidant » dans son peuple, dans le fait même du peuple –sa véritable shekhinah selon Raphael Draï-), ce qui implique de ne pas la laisser se naturaliser en automatisme. Certes, on rencontre presque dans la même position les sophistes grecs (dont Protagoras ou Gorgias) qui ont en quelque sorte pré-hellénisé le Talmud en forçant les élites méditerranéennes sous la houlette de l’Athènes du Ve siècle à considérer l’idée « impie » d’une production des lois par les seuls hommes. Mais dans le monde romano-hellénique qui se formera sur ces racines, les personnages appelés à arbitrer le débat sur les règles sont des citoyens pour ainsi dire dépouillés de leur famille.

Au contraire, dans le judaïsme –religion de familles dispersées malgré elles et non de libres colons-citoyens « clonant » leurs cités d’origine-, la résistance est étayée par la force maintenue des familles dans une religion qui demeure une religion des pères, des mères et des enfants, alors que le christianisme comme eschatologie se fondera bientôt sur *l'encratisme* (en partie hérité du stoïcisme), à savoir le refus de faire des enfants de la part d’hommes accablés par la logique fiscale de l'imperium, et sur sa transfiguration en privilège éthique du clerc impérial.

N'oublions pas que le christianisme, qui devient rapidement religion d'Etat de l'empire, est le seul des monothéismes à attaquer ainsi frontalement la sexualité et à organiser sa propre hiérarchie en la fondant sur le célibat. Car cette attaque de la vie du Familier peut aussi se comprendre dans le contexte d’un effondrement moral de l’Empire consécutif d’une individuation, et (comme l’explique à merveille Peter Brown), par la nécessité de proposer un critère de « pureté » pour des fonctionnaires spirituels bientôt en charge d’affaires publiques, en alternative aux népotismes devenus monnaie courante.

Mais, irrémédiablement ancrée au cœur de la religion, et couplée à l’idéal d’égalité des « Prochains » entre eux, cette anomalie impressionnante se transformera lentement et sûrement en individualisme asexué (castré par exemple par l'épée qui sépare Tristan et Yseut), fondement lointain mais certain de *l'individu pur* de la théorie économique (et du républicanisme socialiste), et justifie amplement l'intuition fulgurante de Hegel sur la modernité comme réalisation du christianisme.

Cette anomalie d'échelle historique ne peut être expliquée sans la crise de la famille – déjà minorisée et manipulée du temps de Clisthène, et de plus en plus écrasée dans l'Empire romain- et qui produisit la condition de cette sublimation inhumaine contre laquelle le judaïsme résistera farouchement[[860]](#footnote-860) et surtout contre laquelle l'Islam mènera sa révolte enthousiaste au nom des grandes familles commerçantes.

C’est que l'Islam s'appuie encore sur une conception plus archaïque et plus « nomade » de la famille patriarcale (même urbanisée), telle que le judaïsme, lui-même compressé et transformé par des millénaires de situation asservie aux grands Etats du croissant fertile et du Nil, rebrassée dans le contexte hellénique puis dans l'exil européen, ne la connaissait déjà plus.

Un des problèmes du judaïsme – en dehors même de sa tendance (subie mais aussi endogène) à substituer depuis mille ans la fermeture sur soi (par les femmes) au prosélytisme parmi les Gentils – semble résider dans une question d’échelle : il est plausible que la technique de la médiation par l’accumulation de règles formelles à interpréter et à discuter dans et par le peuple[[861]](#footnote-861) connaisse une limite dans le nombre et la qualité des pratiquants. Elle est efficace comme « syndicalisme de pérégrins » (que la situation renouvelée des Hébreux –Ivrit, ceux qui passent- les poussa à découvrir comme solution à la diaspora, au prix d'une médiation divine puissamment hallucinée), mais elle ne peut plus guère fonctionner pour une multitude, ce qui est au contraire le cas pour le Christianisme et pour l’Islam.

Cette question d’échelle en cache une autre, plus profonde : si l’Alliance concerne un assez petit nombre d’élus et de justes, c’est aussi parce que la capacité d’interpréter sérieusement la loi ne peut être que réservée à certains, et encore à certains moments (hors des arbitrages quotidiens). Ce problème est celui de tous ceux qui prétendent préserver la place d’un arbitrage souverain, *intuitu personae*. Il s’amplifie encore lorsque l’arbitre se délie de sa loi, mais il diminue jusqu’à disparaître lorsque la loi finit par prévaloir sur tout arbitrage, ce qui peut être précisément visé par sa rationalisation technique, supprimant la discussion.

Ainsi, le Christianisme, d'emblée centré sur une simplification mécanisable de la loi (tous les sujets comme « prochains ») va-t-il beaucoup plus loin et plus aisément dans la transfiguration de la loi, qui est une manière de la naturaliser[[862]](#footnote-862) et surtout, potentiellement, de l’automatiser[[863]](#footnote-863). Car il s’est lui même inventé – avant et après sa constitution impériale à Nicée I (en 325)- comme *revendication radicale d’égalité* entre le Fils (l’humain) et le Père (Dieu), impliquant que ce dernier connaisse et partage (par la consubstantialité) la souffrance humaine[[864]](#footnote-864). Il est patent que cette idée d’un partage de la mortalité inaugure, bien avant la lettre, la possibilité même du thème du socialisme ou de l’économie régulée (*via* le Saint Esprit).

S’y trouve en tout cas représentée la question de *l’égalité potentielle entre les membres du Sociétal-Monde (l’Empire, et tous les hommes qu'il peut contenir), tout comme l'égalité des membres du Sociétal-Peuple élu était représentée par le processus talmudique collectif.*

N’oublions pas cette phrase décisive de l’évangile selon Matthieu[[865]](#footnote-865) (quel que soit son rédacteur, réel ou imaginaire) : « il est plus difficile à un Riche d’entrer au royaume des cieux qu’à un chameau de passer par le chas d’une aiguille ». Ni  celle-ci : « ce que vous faites au plus petit d’entre les miens, c’est à moi que vous le faites »[[866]](#footnote-866). En un sens, l’affirmation républicaine selon laquelle nous naissons tous « libres et égaux en droits » prolonge cette tradition.

Bien sûr, cette question travaille l’Occident grec « démocratique » depuis tout aussi longtemps, et notamment depuis les lois de Solon établies pour empêcher que la pauvreté n’invalide la capacité politique des citoyens démunis et endettés, et donc les soldats libres, meilleurs garants de la défense efficace de la cité[[867]](#footnote-867). Mais elle trouve une réponse culturelle globale dans la religion lorsque la *politéia* est devenue continentale au lieu d’être confinée dans les bornes étroites de la cité antique et de ses quelques familles aristocratiques.

L’orthodoxie chrétienne (au sens général de la doctrine juste) trace effectivement une voie droite en direction d'un but clair : la mise en miroir de Dieu et de l'Homme (son fils). Comme dotée d'une boussole, elle s'oppose aux tendances divergentes des premiers siècles, comme le *miaphysisme* de Cyrille (affirmant la coexistence sans égalité des natures humaine et divine dans une unique incarnation), le *docétisme* (récusant l'incarnation de la divinité de Jésus), l’arianisme (décidant que Jésus est d'une substance semblable mais distincte de celle de Dieu), le *nestorianisme* (niant qu’une femme puisse enfanter Dieu et distinguant en Jésus une personne humaine et une personne divine) ou le *monophysisme* (qui prétend le contraire). Elle s’est donc bien essentiellement frayé un chemin autour de la *question* de l’égalité homme-dieu. Ce centrage a préoccupé toute la société helléno-romaine tardive, alors que les périphéries pouvaient tendre à revenir à des schémas moins scandaleux médiatisant ou ré-inégalisant le rapport dieu-homme.

Dans son origine non pas mythique ou métaphysique mais instituée *sur ordre* de Constantin, le christianisme demeure ainsi une reprise volontaire et consciente, dans les plus hauts cercles du pouvoir, de l’affirmation égalitariste fondant la citoyenneté romaine, comme copie du modèle grec idéalisé, et comme transposition du modèle théocratique-national juif. Qui ne voit en effet que le dogme attribuant la même puissance divine au Père et au Fils *n’est que la formulation religieuse universalisée de ces idéaux civils*?[[868]](#footnote-868)

On ne verra d’ailleurs aucune contradiction dans le fait que ce dogme soit précisément *forcé*, au travers d’un concile lui-même généré par l’empereur : c’est bien toute l’armature administrative, militaire et aristocratique de l’Empire comme un tout (constamment menacé, notamment en Orient) qui ne peut tenir que sur cette idéologie - évidemment mensongère en pratique - d’une citoyenneté universelle transcendant définitivement les familles et les « gens »[[869]](#footnote-869) .

Par la suite, la féodalisation (barbarisation) de la chrétienté a entraîné des siècles de re-hiérarchisation et de re-familiarisation de la religion (figures papale et mariale notamment). Mais avec les protestantismes l’équation Jésus = Homme a été renouvelée avec une grande force, fût-ce, cette fois, au prix de l’éloignement de Dieu-le-père à l’arrière-plan du cosmos déjà lancé sur les rails de sa propre évolution (principe de prédétermination inaugurant une expulsion de la Grâce hors du détail des événements triviaux).

On pouvait dès lors progresser « librement » dans la destinée même de cette équation : la passion de la mesure chiffrée, la « quantophrénie », dont les ordres religieux reclus avaient été les premiers témoins actifs, d’abord autour du comptage du temps qu’organisait leur Règle. Plus tard, le calvinisme en fut une étape importante, moins comme Max Weber l’affirmait, comme séparateur implacable des damnés et des élus[[870]](#footnote-870), que comme affirmation de la liberté des hommes *d’égaler Jésus – au sens proprement comptable -* en organisant la redistribution permanente des différentiels de valeur, grâce au travail personnel formellement évalué en temps/argent.

Une objection, opposée par des Chrétiens, doit ici être retenue : l’égalité (homme/Dieu, homme/homme) n’est pas seulement une notion comptable ; son envers est « l’amour » que chacun doit porter à son prochain, et seul cet amour serait le « vrai » cœur de la religion.

En effet, mais deux problèmes subsistent alors : d’une part, un amour offert indifféremment à toute personne (familière ou non) contribue finalement à faire émerger l’idée d’un sujet abstrait, lequel est alors disponible à la construction économique. D’autre part, la religion chrétienne étant dès le 4e siècle une religion à vocation étatique, elle ne peut se contenter de « l’amour » entre individus pour gérer des multitudes. Il lui faut, par exemple, reprendre le droit romain, puis accepter de l’enrichir des lois « des Barbares ». Ce droit, encore modifié au cours de l’Histoire, approfondit constamment le formalisme des rapports entre personnes  qui sera une condition essentielle du futur capitalisme.

Quant à la période de lente intellectualisation de la culture européenne entre XIIe et XVIe siècles, elle est l’une des faces d’un véritable politique occidentale largement consciente d’elle-même et qui vise à réarticuler les peuples de la Chrétienté de façon mobilisable, à la fois dans la défense aux frontières, et dans la concurrence naissante mais déjà acharnée pour la domination du monde. La question de la rationalité pratique capable d’agencer les grands nombres aussi bien d’objets que d’humains au regard de leur égalité est alors une fois de plus reprise, quitte à l’arracher aux savants et philosophes arabes, comme choix s’opposant – avec la plus grande violence – à des options plus culturelles, plus identitaires ou mystiques.

Rien ne serait plus faux, sur cette question, que d’isoler la stratégie agressive et répressive des Rois catholiques espagnols à la fin du XVe siècle : « nettoyer » l’Europe des résistances culturelles proches du monde musulman ou de la tradition juive, c’est une tâche qui s’impose alors à la Chrétienté *comme un tout*, précisément en réaffirmant les ingrédients égalitaristes de son dogme central : non seulement le Fils s’égalant au Père, mais la Mère tout aussi bien, au risque de choquer profondément Juifs et Musulmans, pour lesquels cette dernière, maîtresse absolue de l’intériorité et de la continuité familiales, n’avait pas à s’affirmer sur l’espace public.

Il suffit de se reporter aux *disputatii* provocatrices organisées alors depuis déjà des décennies en Aragon et en Navarre ou ailleurs dans le but affiché de confondre ces deux religions honnies : elles portent surtout sur le manque de respect dû à la « mère de Dieu », ce qui, quand on y pense à tête reposée, est tout de même un comble pour une croyance qui se dit *mono*théiste ! Car si Dieu a une mère, pourquoi pas aussi un grand-père, etc.

Ce sur quoi il faut plutôt nous interroger, c’est sur le fait que nous-mêmes Occidentaux postmodernes, en état de religiosité dépassée, nous serions encore prêts assez rapidement *à comprendre* (sinon à justifier) la réaction d’Ignace de Loyola[[871]](#footnote-871) se retenant de tuer un mécréant qui a osé douter de la virginité de Marie. Cette réaction, ne l’oublions pas, lui servit de *primum movens* pour forger sa vocation et construire l’ordre jésuite, dont on sait que l’étonnante et virulente passion prosélyte et pédagogique sera un vecteur fondamental de conversion de continents entiers.

Encore faut-il décrypter cette « indignation »  refondatrice : l’insinuation classique concernant le fait que Marie est en réalité une femme enceinte sans mari, et donc de « mauvaise vie », est secondaire. C’est plutôt *le fait de contester que la Mère soit au fond égale au Père dans l’assomption* qui enrage Ignace, qui vit pourtant encore dans une société où les femmes sont soumises à la férule des maris et surtout à l’autorité de prêtres exclusivement masculins.

Comment expliquer cette contradiction ? En l’acceptant pour ce qu’elle est ! En effet, à quelques décennies seulement des plus grandes vagues de procès de *sorcières,* mais aussi à moins de deux siècles du retournement qui verra plutôt des femmes victimes accuser des *sorciers*, s’ouvre là une nouvelle ligne de front dans le progrès de l’argumentaire occidental sur l’égalité[[872]](#footnote-872). Mobiliser de vastes portions de peuple nécessite désormais l’appui des femmes, et même si l’on est encore *très loin* de leur reconnaître un droit à l’éducation et encore davantage un droit civique, il faut au moins leur concéder un symbolisme important au cœur du panthéon chrétien (qui se croit obstinément… monothéon).

Notons qu’encore aujourd’hui l’indignation occidentale porteuse de guerre à l’encontre des sociétés musulmanes vise le statut fait à la femme. On parle moins de celui de la femme juive, plus complexe, sans doute, et doté de contreparties et de garanties importantes. Néanmoins l’obligation de se raser la tête pour les femmes de certains groupes juifs ultra-orthodoxes (haredim : « craignant Dieu ») pourrait aussi, dûment médiatisée, faire l’objet de réprobation publique en Occident. La question du sort très contraint de la femme dans ces milieux a d’ailleurs été soulevée dans d’admirables films d’auteurs israéliens[[873]](#footnote-873).

Ainsi envisagée, l’irruption médiatique du thème du « mariage entre Jésus et Marie-Madeleine » (via le *Da Vinci Code*) est moins ridicule qu’il pourrait le paraître : elle pose la question actuelle d’une extension de *l’égalité* (chrétienne *et* mathématique) entre homme et femme, ce qui est tout à fait dans l’esprit du Christianisme *comme tendance*. Mais la manipulation sectaire et occultiste qui lui sert de support se trompe fondamentalement sur les termes à promouvoir : d’une part, la femme est déjà placée par le catholicisme sur un piédestal dans la figure de la Mère de Dieu, figure autrement scandaleuse et révolutionnaire que le statut d’une simple épouse, « concubine » ou amie. D’autre part, elle invente une « descendance royale » qui constitue Jésus en chef d’une aristocratie invisible, ce qui est radicalement antagonique avec l’égalitarisme fondamental de l’orientation chrétienne comme phénomène continental[[874]](#footnote-874).

Néanmoins, la poussée est potentiellement dangereuse pour les Eglises classiques, car l’accès au cléricat doit pouvoir être égal entre hommes et femmes (comme il l’est déjà pour certaines églises protestantes).

Nous conclurons ces courts paragraphes sur le christianisme comme religion du « rapport égalitaire » sur le curieux phénomène d’inversion optique qui atteignit à ce propos Engels et Marx, les philosophes les plus proches, après Hegel, d’avoir saisi cette réalité : ils étaient en effet si persuadés que c’est, comme le dit Olivier Clain : « le fétichisme de la marchandise, produit par le refoulement du rapport social, (qui) trouve son complément dans la religion de l’égalité »[[875]](#footnote-875), qu’ils sont dans l’obligation de renverser le sens de l’Histoire le plus évident : ils déduisent le christianisme « bourgeois » de l’évolution historique menant au règne de la marchandise, alors que c’est tout de même le christianisme comme religion dominant l’antiquité tardive occidentale, puis le moyen-âge européen, qui a formé le berceau et la matrice des systèmes modernes de l’égalité sous la valeur abstraite universalisée.

Peut-être sous influence de l’environnement germanique marqué par le protestantisme, qui orientera aussi la réflexion de Max Weber sur l’origine du capitalisme, Marx et Engels ne semblent alors plus capables de reconnaître une évidence : que le christianisme précède d’au moins 1500 ans la survenue du régime de l’argent investi dans le progrès technologique, et que, s’il existe une corrélation, elle joue probablement dans la préparation de ce dernier par le premier, et non l’inverse. Le christianisme, même rénové pour mieux « refléter » l’état moderne de la transformation du produit du travail en marchandise, demeure fondamentalement la médiation culturelle historique qui a permis –en égalisant d’abord l’Homme et Dieu-, de rechercher *l 'alignement entre les hommes* dans le rapport abstrait lui-même.

On peut même affirmer, contrairement à Marx[[876]](#footnote-876), que c’est la recherche constante de la justice sociale dans le rapport entre sujets qui « pousse », tout au long de l’Histoire occidentale à dépouiller toujours davantage ce rapport de tout résidus subjectif. Cette conception rétablissant le mouvement historique dans le sens le plus factuel n’est pas idéaliste : ce n’est pas « L’esprit » hégélien cherchant à se réaliser dans la pratique qui est à considérer ici, mais plutôt le fait que le type de langage et de métaphore prévalant à une époque pour unifier et ordonner un type de société (ici exclusivement occidental) ne peut pas être refoulé à l’arrière-plan ou négligé, car ce n’est pas seulement l’activité économique qui en dépend mais toutes les activités humaines dans cette société.

Il est au contraire plus logique et plus réaliste de reconnaître que le dispositif culturel « de fond » structurant cette société va être lentement perfectionné et médiatisé dans le sens d’une élimination de ses propres apories. Dans le cas de la métaphore européenne de l’ordre par la mesure des rapports, il a ainsi fallu éliminer progressivement ce qui ne pouvait ni se limiter ni se calculer, à savoir la souveraineté des auteurs (Dieu et Homme). C’est aussi pourquoi l’athéisme « scientiste » succède nécessairement comme religion à celle qui entretient encore des figures d’arbitres autonomes, et pourquoi, en contrepoint, le christianisme peut apparaître, *rétrospectivement,* comme une force  réactionnelle « humaniste » pour laquelle « l’amour » est plus important que l’égalité formelle.

L’Islam, le plus récent des monothéismes – mais peut-être aussi le plus réfractaire à la prévalence de la Loi sur le Divin - cherche à retourner au message originel, celui d’un Dieu justicier, parfaitement souverain. Mais il recule encore davantage (dans une succession historique des propositions théologiques assimilée à un progrès de l’autolimitation de Dieu par la loi) pour retrouver l’affirmation d’une liberté sans contrepartie pour Dieu, et sans dette pour l’homme, même si un code pacifiant est gracieusement indiqué aux hommes. *Le Dieu de l’Islam est en effet affirmé répétitivement comme absolument non entravé.[[877]](#footnote-877)* Il ne l’est pas par sa propre attente envers l’homme, ni par sa parole donnée, ni par un partage de la misère humaine, ni par une orientation idéographique, ni par la multiplication des règles. Son geste de reconnaissance de l’homme est gratuit et n’induit aucune fusion possible entre le divin et l’humain (comme dans le mysticisme chrétien). Même Mahomet, dans sa rencontre avec Dieu (lors de son voyage nocturne dans les hadith qui en témoignent, rassemblés par Tabarî), se contente d’une sensation de proximité sans vision directe. Il n’y a donc pas de fixation morale de l’homme dans un forçage de la rencontre entre l’incommensurable et l’humain, comme dans le judaïsme et son thème de l’alliance : l’abandon *en* Dieu (ce que signifie le mot « Islam ») renvoie en miroir à un libre principe de subordination de l’individu au « tout », et au pouvoir le plus total dont la paternité devient l’imitation (et non l’inverse), et le groupe fraternel l’incarnation collective.

L’égalité au sens mathématique (qui a si bien travaillé l’Islam que l’algèbre y a trouvé son nom) se retrouve, mais confrontée au vertige du zéro, de l’absolu, du *non comparable* qu’est le Divin constamment répété comme Unaire.

L’Islam est acceptation de l’absolu, subordination totale envers le seul maître, *mais dans le but d’affirmer aussi la liberté des sujets entre eux, combattants et marchands*, dans le cadre d’une miséricorde divine aussi ample que possible[[878]](#footnote-878). Le procès sur l’absence de liberté dans les pays musulmans est d’autant plus absurde qu’il prend la religion en cible. Détail significatif : la formule « incha’Allah » consiste à libérer l’action sans aucune autre limite qu’un interdit divin qui l’arrêtera si elle déplaît.

En revanche, une telle liberté subjective affirmée sans mention de la politique (ce qui est le cas du Coran) laisse un « vide » dans une société qui n’accepte de se définir *que* par le religieux, dans un collectif qui n’est que communauté des Croyants, et ce vide ne permet guère de traiter certains problèmes récurrents.

Le premier problème est que la société civile ainsi composée d’hommes aussi libres que possible (sauf la soumission à Dieu comme principe de cette liberté) éprouve de la difficulté à se donner des règles de droit « laïques » au-delà des lois-piliers (réduites au nombre de 5). Le second, est que la liberté de l’homme manifestant celle de Dieu, et tant qu’elle n’est pas arrêtée par ce dernier, elle répercute la soumission au niveau de ceux qui dépendent de cet homme, et notamment ses enfants, mais aussi *leur liberté de révolte.* Il suffit alors que les figures patriarcales se dévoilent (même dans l’interdit de représentation) en arrière-plan inconscient de l’affirmation de Dieu pour que se maintiennent les guerres entre héritiers d’une ou de l’autre figure. Le destin conflictuel de cette maîtrise transcendante en compétition intergénérationnelle (sous le regard miséricordieux de l’arbitre suprême) a été décrypté par Naguib Mahfouz, le grand prix Nobel de littérature égyptien dans un conte censuré, et toujours non publié en Egypte[[879]](#footnote-879).

Un autre problème correlé, et pratiquement insoluble dans le cadre d’un Islam s’appuyant sur une économie familiale, est celui de « l’espace public », dans la mesure où l’espace n’est que celui où circulent des familles échangeant des biens, dont, notamment les femmes nubiles. Réaffirmer l’économie familiale, -adaptée autrefois à l’échange entre caravanes, sur des longues routes commerciales en milieux hostiles- c’est donc, de fait, et presqu’inexorablement, réduire l’espace commun à à la fois un interface d’échange (une sorte de souk illimité), et à un lieu où les femmes deviennent –un peu comme les véhicules privés- des marchandises voilées, protégées, interdites de regard et de désir, qui ne peuvent s’y échanger puisque c’est seulement le mariage qui constitue le « topos » adéquat du pacte entre deux familles qu’elles incarnent.

En actualisant la critique – explicite ou implicite - portée par l’Occident à l’encontre de l’Islam, les propos du pape « gaffeur », Benoît XVI,  renouaient avec une sorte de conversation interreligieuse[[880]](#footnote-880). Ce que ce pape intellectuel réactivait en citant de vieux écrits byzantins[[881]](#footnote-881), c’est que l’Islam doit payer le prix de sa restauration du Familier (dans l’ordre marchand), d’une sorte de « torsion »[[882]](#footnote-882) : en libérant le référent divin des hommes de toute structure préconçue (de toute loi mécanique ; de toute référence obligée à une *ratio, une logique*), ceux-ci se trouvent du coup en butte à tous les avatars du pouvoir le plus arbitraire qui se construit sur les rapports de force établis au nom du droit absolu, au terme de la « gestion » des vendettas et des guérillas. Il se répercute alors un paradoxe au fil des générations entre liberté de Dieu (le père) et soumission de l'Homme (des enfants). Le Sociétal qui en résulte est soit celui du despotisme oriental étiqueté par Marx, soit celui de l’antagonisme classique des alliances familiales et tribales en monde nomade, soit encore une combinaison des deux (comme dans le cas du Darfour au Soudan)[[883]](#footnote-883).

Cette critique, qui rejoint d’autres attaques d’idéologues européens contre l’Islam, a un sens intellectuel très réel, mais elle n’est pas recevable dans un contexte politique de fortes tensions, et met en danger les communautés chrétiennes en pays musulman.

De plus, la critique chrétienne de l’Islam renvoie vite à la critique islamique du christianisme et de son avatar moderniste : chacun voit désormais que plus l’Occident se sent autorisé à intervenir militairement pour empêcher les conséquences désastreuses des querelles armées, et plus il s’enlise dans l’impuissance, plus il envenime les choses, plus il participe à la fragmentation sociale des aires considérées[[884]](#footnote-884).

La question posée par cet affrontement récurrent, au delà de ses exacerbations locales ou de ses atténuations dans un Islam « modéré » demeure donc entière, avec une force de persistance qui devrait mettre en cause notre bonne conscience moderniste : comment la liberté – humaine ou divine peu importe - de ne pas être asservi par la règle mécanique, peut-elle continuer à exister chez les hommes  sans entraîner des massacres ? Comment ce qui, dans l’humain, résiste passionnément au processus horloger de civilisation  décrété inéluctable par Norbert Elias, peut-il survivre à la surface de la planète ? Comment le Familier, y compris dans sa pointe radicale d’affrontement à la nature et à l’autre hostile, peut-il persister dans une relative autonomie sans produire, à l’autre extrémité du spectre culturel, un pouvoir « darwinien » qui n’a que Dieu comme contrôle, et encore, un Dieu, qui –sans aucune imitation- lui ressemble néanmoins, parfaitement libre de jouir et de détruire, d’esclavagiser et de dominer  (bien qu’essentiellement miséricordieux) ?

C’est la réponse qui est problématique, même si elle semble s’imposer comme un fait naturel : ce serait seulement en assurant et en protégeant l’autonomie du Domestique sous la gouverne de la Mère, et en faisant du Père le gardien des portes de ce château privé.

L’Islam, notons-le, a été aussi partagé par la question de la distribution sociale, que l’on retrouve par exemple entre les Chiites (plus « égalitaires », peut-être par référence à la situation impériale de l’Iran sassanide et post-alexandrin, très influencé par la culture hellénistique, et au fond proche de celle de l’empire romain en termes de situation faite à une masse de sujets administrés), et les Sunnites ou surtout les divers groupes ismaélites, alaouites ou druzes, caractérisés par la médiation obligatoire de niveaux d’initiés. Mais ce phénomène d’opposition entre religion du peuple, rationalisme et ésotérisme travaille toutes les aires religieuses et aussi le christianisme ou le judaïsme.

La vraie différence s’installe non pas dans le statut des médiateurs religieux, mais dans le panthéon lui-même : que Dieu se fasse Homme, dans une sorte de démocratisme ultime, voilà qui coupe au fond court à la prétention exorbitante de toute classe d’interprètes, d’exégètes, de gnostiques, d’étudiants ou de « lettrés ». Celle-ci va bien entendu se reconstituer partout (parce que partout où il y a désir de croyance, il y a opportunité d'en vivre et d'en faire commerce ou position de pouvoir[[885]](#footnote-885)), mais elle ressentira toujours une difficulté essentielle et indépassable dans la religion fondée sur le dogme d’une divinité directement incarnée en humain. Ne parlons pas des dérives pentecôtistes, protestantes ou non, qui diminuent encore plus radicalement le rôle des clercs dans la capacité légitime d’énoncer des vérités dogmatisables.

En ce sens, l’Islam a beau venir historiquement *après* la constitution du christianisme, celui-ci, en retour conversationnel, répond comme *par avance* à son dilemme : s’il s’agit de parer à la violence d’un sujet libre, l’inscrire dans une lignée ne suffit pas ; non plus que de lui donner une liste géante d’ordonnances sur lesquelles s’appuyer. Il faut encore l’obliger *à répondre de ses propres lois,* et pour cela, rien de mieux que l’invention *d’un sujet libre qui se rend captif* : d’un dieu qui se fait homme. Ce à quoi, le plus ancien des monothéismes, répond à son tour, depuis l’expérience de son passé : capturer le sujet dans les rèts de ses lois n’est supportable que s’il en demeure -avec ses proches- « l’arbitre ultime ».

Ainsi, la *spirale* d’avancées et de réactivités des trois religions du Livre (et de leurs variantes) peut-elle s’interpréter directement comme une discussion occidentale interminable et récursive[[886]](#footnote-886) sur *la règle de distribution des statuts et des ressources, discussion* qui fonctionne alternativement en faveur de l’un des monothéismes selon l’environnement et les circonstances, bien que des « noyaux durs » persistent, généralement au cœur de conditions qui leur sont favorables.

Louis Dumont a raison ici d’identifier les sociétés occidentales à des sociétés égalitaires ou mieux, obsédées par l’égalité et réalisant cette obsession par l’autonomisation de la pensée économique hors de son enveloppe religieuse[[887]](#footnote-887), bien que l’Islam, intégré qu’il le veuille ou non à cette discussion, y soit établi dans la position de la contestation la plus fondamentale, celle qui rappelle l’impossibilité de ramener Dieu à l’Homme, ou sa traduction réaliste : l’impossibilité de ramener le principe d’autorité suprême à la démocratie. C’est ce que ne perçoit pas Marcel Gauchet lorsqu’il fait du christianisme la religion de la sortie de la religion... vers la démocratie. Celle-ci est en effet la visée de *toutes* les religions du Livre, mais chacune tient à sa différence dans le *positionnement du problème* :

-le Judaïsme, qui est constitution d’une unité de peuple malgré la dispersion, soutient que l’alliance proposée par Dieu crée une dette chez l’homme (il y a égalité entre Offre de Dieu et Dette humaine). Mais l’interprétation de celle-ci entre hommes justes et choisis redonne de la valeur à l’échange, qui, sans cela s’épuiserait dans une formule incompréhensible.

-le Christianisme, en son fond utilitariste au sens d’une volonté de distribuer la valeur spirituelle à tous (et notamment à tous les membres d’un immense empire déjà constitué) affirme que Dieu égale l’Homme (Via Jésus et la médiation de l’Esprit) et réciproquement, tous les hommes devenant égaux du même coup, et la dette se diffusant entre riches et pauvres. C’est la problématique du *rachat*, qui, pour ainsi dire, invente l’économie.

-l’Islam (qui doit unifier autoritairement non des parties séparées d’un peuple, mais des tribus autonomes) libère Dieu et l’Homme de la dette (et interdit l’usure), mais en contrepartie l’Homme manifeste sa soumission à l’Absolu, ce qui réintroduit un principe de hiérarchie extérieur, parfaitement arbitraire, et tend à pérenniser la dictature militaire « patriarcale ».

### L’athéisme postmoderne en pratique  est-il la quatrième polarité du monothéisme ?

Le lecteur attentif à notre argumentaire pourrait ici nous interrompre : en opposant les trois religions du livre occidental comme si elles formaient un débat autour de la question de la règle de mesure des biens entre les sujets, ne sommes-nous pas en train de suggérer que chacune d’elle occupe l’une des positions de tout champ anthropologique ? Mais dans ce cas.... *où serait passée la quatrième position logique de ce champ, selon notre propre hypothèse « tétralogique »*?

On peut envisager deux réponses à cette question : la première et la plus simple, consiste à privilégier le thème du « mono », de l’Un, et de considérer secondaire l’aspect proprement religieux de la conversation culturelle : dans ce cas, la quatrième position est tout simplement *l’athéisme,* comme création également spécifiquement occidentale, et qui consiste seulement, en pratique, à se débarrasser de l’imaginaire des personnages divins anthropomorphes[[888]](#footnote-888) pour faire équivaloir Dieu et Réel. Or le Réel, qui est cet Un universel qui fait disparaître –ou au moins estompe- le Sujet (le personnage) divin, le fait aussi du côté de la Créature : par quel bout qu’on le prenne, il n’est que processus « sans sujet ni fin », et comme le processus, lui, peut toujours se résoudre en calcul, on peut affirmer que l’athéisme va consister à parfaire la mécanique égalitaire plus ancienne dans les termes de la science moderne, laquelle ne fait entrer le sujet que comme un segment du processus comptable. Autrement dit, l’athéisme est bien la position effective qui épure le champ religieux monothéiste sur sa propre logique, le Dieu unique étant ramené au Sociétal unique, et bientôt celui-ci à la comptabilité générale d’une gestion de l’Humanité.

Notons un point important : en effaçant le problème de l’arbitrage, l’athéisme ne supprime pas la question du jugement, qui renvoie à celle de la justice pour chacun, et non à l’équilibre entre grands nombres et grands flux comme dans la cosmologie orientale. Le juge, informatisé, devient seulement une machine totisapiente. On se rapproche néanmoins de la logique d’harmonisation globale prédominant du côté des sagesses des empires de la mousson : ce qui rendra peut-être possible, une fois consommée la catastrophe du sujet désespérément passionné de briser la loi (par le jeu à milliers de milliards, ultime défi), l’apparition d’un compromis Est-Ouest, une sorte de mélange entre immanence et machine.

Toutefois, la technogestion, devenue seule puissance réelle, entre alors en conflit absolu avec l’Individu, qui, confronté à la certitude de n’exister qu’une fois et pour un temps limité, se doit de lui opposer sa conception personnelle de la bonne vie, mais aussi du sujet singulier qui serait l’auteur de cette conduite de vie. Or la conception comptable de la réalité humaine comme segment du Réel annule toute possibilité de rendre à la personne ce qu’elle lui enlève : *la localisation en elle-même de sa propre raison d’être.*

Affirmer, comme on le répète *ad nauseam,* que la société actuelle pèche par « individualisme » est donc essentiellement une erreur, puisque « l’athéologie »[[889]](#footnote-889) qui la gouverne est, bien au contraire, passionnément négatrice de la valeur individuelle, ramenée à la stricte égalité d’un effet de production du biopouvoir, un peu comme la fourmi, l’abeille ou le frelon dans leurs univers collectifs. L’individu est vidé comme un poisson, dépouillé de toute aura, de toute enveloppe imaginaire, de tout principe de respect non contractuel (comme il pouvait encore se draper dans le mythe d’une relation intime à Dieu). Il n’est qu’un développement particulier de la mécanique génétique, un effet de programmation des assemblées de cellules et de leurs messagers biochimiques.

Enfin, l’athéisme strict néantise le sujet aussi bien dans la mort que dans la vie. Il transporte sans condition l’égalité des individus-instruments du Sociétal dans la mort, où les corps sont, désormais sans plus attendre, réduits à la poussière originelle, sauf pour les organes demeurés utiles et prélevés par le système.

Cette « vérité scientifique » n’est cependant acceptée et défendue que parce qu’elle s’appuie sur le socle de l’égalitarisme, cette passion d’une puissance extraordinaire et surcultivée en Occident, au détriment de la prise en considération des harmonies multidimensionnelles.

### Religions de la Loi et Economie

La « ponctualisation » du sujet par l’utilitarisme pragmatique (athée en pratique) n’est pas sans introduire un paradoxe : d’un côté, seule la vie devient un bien infiniment précieux, et il faut non seulement la prolonger, mais encore l’organiser de façon à permettre le bonheur dans la finitude. Celui-ci implique certainement autrui, mais hors de toute problématique de sacrifice ou de dette personnelle.

L’athéisme permet en ce sens l’éclosion d’une vérité cachée jusque-là : à savoir que c’est le Sociétal qui est toujours en dette vis-à-vis des individus[[890]](#footnote-890), dans la mesure même où il « mange » une partie –croissante – de leur bonheur précaire et limité, au profit des effets collectifs de l’angoisse et de sa mise au travail (sécurité, productivité, divertissement-drogue, etc.)

Notons ici que cette vérité est proprement insoutenable pour le système technochrématistique, car elle fait apparaître (d’abord aux plus fous et aux plus visionnaires, puis progressivement à tout le monde) que non seulement découvrir de nouvelles poches de profit va devenir de plus en plus dur (puisque chacune de ces poches ne produira pas davantage de dette solvable des travailleurs déjà étranglés, envers le système), mais encore que c’est le système qui devra toujours davantage « rembourser » les êtres humains en remerciement de leur participation de plus en plus corrosive et aliénante[[891]](#footnote-891).

Dès aujourd’hui, d’ailleurs, à l’heure de l’installation de la valeur de l’argent sur la seule dette et du déploiement cumulatif d’immenses quantités de déficit public ou privé, la question qui émerge progressivement n’est pas tant de savoir qui sera le payeur en dernière instance, mais bien plutôt de comprendre dans quelle mesure le créancier l’est en toute légitimité.

Or si le créancier officiel est propriétaire de papiers dûment signés, il devient clair que ce sont des contrats léonins au sens où les débiteurs –Etats, gens pauvres, etc.- ont été leurrés par une promesse d’enrichissement orchestrée sociétalement. Libéré des vieux interdits religieux de l’usure, le Tracassin de Shrek ressemble en réalité au modeste employé du gigantesque secteur financier, au salarié d’un fonds de pension, ou encore au petit apparatchik du parti communiste chinois -le plus grand marchand de main d’œuvre du monde- autorisant un « joint venture » pour exploiter ses compatriotes « pour une poignée de riz ».

Tout ceci implique qu’une partie importante de la dette se retourne : elle équivaut au préjudice causé au débiteur par un mensonge *collectif* sur la valeur de son travail ou sur celle de ses biens gagés.

Au-delà ce cette simple escroquerie, il existe aussi une véritable ignorance partagée : racheter simplement un mode de vie « normal », pas trop stressant et en contact avec la nature (dont chacun a besoin et sans lequel la recherche médicale commence à comprendre que le corps et le cerveau sont affectés gravement, y compris dans la capacité de transmettre la vie) devient beaucoup trop cher, ne serait-ce que parce que l’activité humaine commandée par le Sociétal n’est plus dirigée vers la satisfaction de ce besoin vital. On ne peut donc y accéder qu’au prix d’un rêve payé à crédit et sans espoir bien grand de le voir se réaliser (puisque par ailleurs ses conditions écologiques s’amenuisent et disparaissent d’année en année).

En quelque sorte, nous nous endettons pour pouvoir récupérer tout ce dont le Sociétal nous a dessaisis et qu’il est désormais *incapable* de nous rendre, étant donnée la pesanteur et la rigueur (dans le sens de la *rigor mortis*) de son organisation de l’activité[[892]](#footnote-892). Là encore, et bien que chaque créancier en particulier ne soit pas responsable de l’insatiabilité de nos rêves, il est clair que le Sociétal nous « doit » en réalité la valeur de cet endettement. Car celui-ci, ou au moins une bonne part, ne couvre pas des ambitions démesurées (qui ne sont pas le fait de la très grande majorité des gens, de toute façon), mais seulement un « droit à la joie de vivre » suffisant pour ne pas conduire par exemple les êtres humains désormais assignés à la mégalopole au stress sonore et respiratoire permanent, à la réduction de leur fertilité et à l’atteinte avérée de leurs capacités mentales.

Or, et c’est le deuxième terme du paradoxe, cette dette contractée par la société à l’égard de l’individu « exfamiliarisé »[[893]](#footnote-893) n’est plus portée à l’actif d’un sujet réel et concret, doté de son épaisseur sociale, puisque ce dernier *a disparu* dans le processus comptable qui en fait juste une unité de gestion.

Pour le dire autrement : si nous sommes chacun réduit à un numéro de sécurité (et de police) sociale, la dette du Sociétal envers nous –par exemple, le préjudice que son mode de vie nous impose en nous « écorchant » comme êtres vivants abîmés dans leur monde familier- devient impensable et énigmatique. Seul demeure le « trou » de la sécurité sociale, au sens étroit où chaque sujet devient point d’accumulation d’une comptabilité négative.

En ce sens, l’athéisme comme proposition clôturant la controverse occidentale sur l’Unique, n’est *pas réellement admissible.* Sa fonction, qui consiste à faire admettre que l’idéal juridique et comptable des religions précédentes ne peut se parachever que dans la réduction de chaque individu au rôle de contributeur rémunéré, se trouve détériorée –et peut-être bientôt détruite-.

Elle est menacée par sa logique même : si nous sommes tous mis au travail pour développer le système-monde commun (comme le suggère l’idéologie financière pour se justifier elle-même), nous ne pouvons plus concevoir ni percevoir ce qui, du bien être humain, ne dépend pas du travail et de l’argent qui ne cesse de l’incarner[[894]](#footnote-894), ou plutôt dépend de *l’arrêt* du travail inducteur de nuisance[[895]](#footnote-895). Du même coup, nous ne comprenons pas pourquoi notre activité de participation sociétale présumée « juste » ne nous rémunère que de moins en moins, et pour des produits dont la valeur réelle est toujours moins grande que leur valeur nominale.

Comme nous ne pouvons accepter de n’être qu’un numéro dans une machine des machines, produisant en fin de compte de la perte systématique[[896]](#footnote-896), il nous faut bien retrouver un peu de la figure divine pour fonder à nouveau l’ineffable sensation d’être la cause de nos décisions (et non des sujets vides) et pour pouvoir désigner ce que nous désirons et que le travail ne peut plus acquérir.

C’est pourquoi la conversation occidentale a longtemps *oscillé* entre ses quatre moments (Judaïsme, Christianisme, Islam, Athéisme), et oscille encore, sans pouvoir passer de façon décisive et irréversible dans l’au-delà d’une mécanisation informatique de la figure divine.

C’est sans doute aussi la raison pour laquelle l’Amérique porteuse de science économique reste en même temps l’une des cultures les plus déistes qui soit (la gnose lui permettant de se penser élue par rapport au reste du monde damné). Même les Européens, majoritairement « agnostiques » dans les faits, continuent d’exister à partir du thème du *rachat* et de l’espoir diffus d’une vie après la mort (et donc d’un jugement), tandis que leurs immigrations, plus traditionalistes, remettent de l’arbitrage transcendant dans le circuit[[897]](#footnote-897).

En même temps, la prise en charge du fonctionnement de la société par la pure technochrématistique, comme meilleure méthode empirique de l’égalité (entre joueurs) met évidemment en crise les religions qui l’ont préparée, *athéisme compris.*

Et la religion la plus en crise n’est pas, dans ce cas, la plus ancienne : il existe par exemple une difficulté méconnue des protestantismes qui ont pourtant formé les échafaudages de la postmodernité la plus mécanique, tandis que la vieille catholicité reprend du poil de la bête, précisément en tant qu’on y retrouve des valeurs « périmées », comme l’autorité hiérarchique et l’ancienneté multimillénaire.

Ainsi, lors d’une émission sur la chaîne de l’Eglise catholique américaine (ETWN, Septembre 2007), un pasteur évangéliste explique pourquoi il a choisi de revenir dans le giron de « notre sainte mère l’Eglise » (catholique). Ses arguments, tout embrouillés qu’ils soient dans une érudition biblique impressionnante, se résumaient à deux : autorité du magistère ; fidélité aux pères de l’Eglise. Il s’agit bien de deux formes de *retour en arrière, vers le pouvoir et vers la tradition.*

Tout se passe comme si, pour ce Croyant, *la société postmoderne laïque accomplissant le travail d’égalitarisme qu’a inauguré le protestantisme*, cette fonction même n’a plus de sens *dans* la religion : seuls demeurent, presque perdus, le lien à l’origine, et le lien à la question de l’arbitrage suprême, qui tend à s’épuiser dans le démocratisme évangéliste, et dans le quasi-anarchisme des pentecôtismes.

Ne croyons pas pour autant que le problème rendu dramatique par « l’athéisme » (et qu’il ne faut pas confondre avec un « grossier matérialisme ») peut être réglé par ces retours, pas plus que la crue d’un fleuve ou une vague de tsunami ne seront réellement ralenties par quelque tourbillon local. En vérité, la catastrophe de l’endettement matérialisant l’impossibilité du travail de dépasser une limite sans devenir contre-productif [[898]](#footnote-898) ne reflète pas seulement la malignité égoïste des banquiers et autres maîtres du crédit. Elle manifeste aussi l’échec de la solution religieuse et morale supposant que le sacrifice individuel ordonné pour le bien commun vaut pour toutes les situations et pour l’avenir de l’humanité. Cette « solution religieuse » (qui permet en effet de dépasser d’anciennes pathologies –hélas récurrentes- comme la vendetta[[899]](#footnote-899)), s’avance en effet, qu’elle le veuille ou non (toujours comme une vague de tsunami), vers un écrasement de chacun et de chaque Familier sous la *loi de contribution,* et vers une autodestruction de celle-ci par le fait –impensé- qu’elle ne peut valoriser comme Bien *ce qui lui échappe.*

Le monothéisme face à l’Autre  : le sens conversationnel des reliquats du paganisme.

« L’athéisme lui-même ne saurait menacer la religion. Il y a là beaucoup à glaner, quant à la reproduction du pouvoir imaginaire. » Pierre Legendre, *Jouir du Pouvoir,* Minuit, Paris, 1976, p. 11.

Il existe, à partir de cette oscillation, une seconde réponse, plus régressive, quant au terme manquant à l’horizon des monothéismes. Tous les monothéismes (athéisme compris) se trouvent effectivement infiltrés par une autre conception de la médiation égalisante : la démocratie anarchiste des inspirations singulières qu’on trouve dans la religion des saints, des mystiques, des marabouts ou des mwalimu, des griots, des chamanes et des miracles localisés, qui représente l’animisme *dans* le christianisme, mais aussi dans l’islam et dans le judaïsme (cabbale).

Dans l’athéisme scientiste, c’est la psychanalyse qui occupe cette fonction, et ce n’est pas un hasard si on la critique comme étant un chamanisme ou un cabalisme déguisés. Cette religion des singularités, des lieux, qui résiste encore même à l’intérieur de la religion du Sujet Unique Dieu-Homme, on peut la voir comme une résurgence de *la religion des villages, des « pays ».[[900]](#footnote-900)* Dans certaines transformations postcoloniales comme le candomblé, la santéria, le vaudou ou les pentecôtismes extrêmes – parfois de retour au cœur même du catholicisme européen -, les esprits parlent par la bouche des fidèles libérés du magistère, des hiérarchies sociales de la grâce.

Nous sommes alors parvenus soit au delà, soit en deçà de la démocratie comptable, au sens où la religion du Familier comporte toujours un aspect de résistance « égalitaire » mais aussi individualiste aux pouvoirs sociétaux. Ce n’est plus une égalité mathématique dont il s’agit mais plutôt celle de la réciprocité du don, selon Marcel Mauss et Alain Caillé, qui ne peut être que le fait d’un sujet pouvant *s’engager* (se porter soi-même en gage).

En vis-à-vis de cette religiosité diffuse, civile au sens de la civilité villageoise ou communautaire, les trois autres positions se déclinent encore plus aisément à leur place  conversationnelle attendue :

-le Christianisme anticipe la polarité technochrématistique, athée, comptable et égalitariste, mais néanmoins organisée hiérarchiquement.

-le Judaïsme s’oriente plutôt vers la polarité proprement « religieuse » au sens de la métaphore analogique et herméneutique (l’interprétation dialoguée sans fin des écritures jamais *totalement* mathématisables[[901]](#footnote-901)). Cette liberté (très auto-surveillée, dans le contexte de la reproduction d’un peuple) d’interprétations multipliées est nécessaire fonctionnellement, ne serait-ce que parce que ledit peuple, dispersé, ne peut jamais être totalement rassemblé sous la houlette d’un seul maître, de son discours, de ses énoncés.

-dans l’Islam, c’est la polarité de l’affrontement poétique, singulier, dans lequel le Familier est pour ainsi dire transfiguré comme tel et transporté avec soi dans le monde sans limite du maître suprême (comme l’était aussi le Ciel – plus cosmologique que théologique- des Mongols).

### Limites du cadre conversationnel religieux (ou athée) face au changement des enjeux métaphoriques actuels

Bien entendu, ces simplifications de la *conversation intra-monothéiste* recouvrent une imbrication de complexités, de paradoxes, de retournements, de subdivisions, auxquelles doivent faire face des armées de casuistes et d’exégètes dans chaque camp.

Par exemple, la spatialisation des religions comme positions dans un champ civilisationnel prend son sens sur des surfaces gigantesques, alors qu’elle perd de la consistance à des échelles plus réduites : ainsi, si l’on cherche à comparer italianité et catholicité, on ne tombe pas sur autre chose que des empilements du passé, car dans le temps présent, l’Eglise vaticane, désormais plus américaine et africaine qu’européenne, n’est pas en phase avec la conversation intra-européenne où l’italianité joue plutôt le rappel de l’importance du fondement urbain et civilitaire de la loi pour tous, et cela même si l’Italie demeure un réservoir pour les hiérarchies ecclésiastiques centrales. Au niveau mondial, du même coup, le christianisme catholique n’est plus qu’une variante, une facette de la théologie de mesure égalitaire qui peut permettre à des Coréens ou des Chinois d’en apprendre plus sur l’Autre occidental et de se conformer aux recettes qui ont assuré (croient-ils) sa victoire culturelle et économique.

En revanche, à l’échelle de la région eurafricaine, on peut observer que le champ conversationnel incarné par les religions tient toujours : l’opposition entre Islam et Christianisme –hélas toujours brûlante sur sa frontière sahélienne- répercute encore et absorbe la dissension classique entre égalitarisme libertaire du monde hellénique, et soumission au représentant de la divinité, qui justifia naguère l’adoption du nestorianisme (déjà largement intérieur à la Perse) par les Turco-mongols, et se retrouve dans l’Islam[[902]](#footnote-902). Paradoxalement, un système comme le jésuitisme, qui transpose la totale obéissance militaire en termes de prosélytisme, est né d’un contact prolongé avec les cultures juive et islamique en Espagne. Mais il n’est lui-même qu’un instrument au service d’une idéologie occidentale demeurant, qu’on le veuille ou non, basée sur le principe de l’égalité Dieu-Homme (bien sûr seulement par le canal de la métaphore Père-Fils) : c’est d’ailleurs seulement comme preuve de liberté suprême que l’adepte du loyolisme s’inflige les exercices le conduisant à devenir un zombie (un « cadavre ») au service de la gloire de Dieu et aux ordres de son préfet, tout comme Jésus s’est soumis, en être parfaitement libre, aux pires avanies humaines[[903]](#footnote-903). L’égalité Dieu-Homme s’y affirme donc dans cette capacité « imitative » de Dieu-Jésus, où, en l’Homme, Dieu s’inflige lui-même une terrible discipline, et s’astreint à connaître la mort.

Notons que, là-encore, par une étrange récusation de la logique, l’égalité entre Dieu et Homme *n’est pas réversible* : Dieu se fait Homme, pour connaître sa misère et la racheter, mais l’Homme ne devient pas Dieu pour autant. Cela pour une raison évidente : *s’il le faisait, aucune Eglise n’aurait désormais prise sur lui*.

Ouvrons brièvement une parenthèse à propos de la difficulté de la Singularité à émerger dans le débat pour se protéger : on se souvient des Mystiques qui se faisaient passer pout fous pour pouvoir éviter les ennuis avec l’Eglise médiévale. Malgré les cas, finalement assez nombreux, de canonisation posthume de personnages mystiques (qui finissent par servir la religion en tant que perles dûment enrobées par l’huître institutionnelle), le mystique occidental se retrouve seul et menacé dès lors qu’il tend à sortir des formules reçues, et, par exemple, à proclamer que l’Homme connaît l’état Divin, *et qu’il le connaît en tant qu’il est lui-même mortel*.

On sait que Maître Eckart, qui approche de telles perceptions a vu ses propos mis à l’index, et aurait pu subir de graves sanctions. D’autres « originaux » ont connu un sort bien pire, que ce soit d’ailleurs dans le christianisme ou dans le judaïsme (à commencer par Jésus lui-même !) qui exige la *techouvah* (repentir ou retour chez les siens). Ou encore dans l’Islam, peu favorable au maraboutisme (en dehors du soufisme).

Le Mystique produit un scandale. Par son lien intime avec la divinité, il provoque un bégaiement de la religion :

Musulman, il conteste en actes, qu’il le veuille ou non, le thème du « dernier prophète ». Juif, il sort du jeu réglé entre les Rabbins. Chrétien, il pousse le dogme dans ses retranchements, et affirme par exemple la réversibilité de l’égalité  entre Dieu et Homme : c’est l’homme qui s’égale à Dieu (ou fusionne avec lui) en mourant, puisque pour lui, la mort de Dieu dans sa propre nature est déjà l’expression de l’amour divin par excellence !

Ici se découvre d’ailleurs un sens non-sociétal du christianisme, et du même coup sa valeur culturelle transhistorique : il évoque de façon illisible, comme dans un rêve ou un lapsus freudien, ce qui est la « vérité » du thème de l’égalité dans le rapport. Cette vérité n’est pas tant le nivellement et le calcul ; elle est que chaque homme ayant la « chance » d’accéder à sa propre mort comme Dieu le fait en permanence[[904]](#footnote-904), il possède effectivement une singularité créatrice, quelque chose d’inaccessible à l’utilitarisme globalitaire.

Autrement dit, en anticipant un transfert des conversations religieuses sur un plan anthropologique, la question de l’égalité peut être reprise dans le sens suivant : *la Singularité possède un droit égal aux autres passions humaines à la représentation dans le champ géopolitique*. Comme ce droit est paradoxal, puisqu’il ne serait utilisé que pour ne pas participer au débat, il faut donc qu’il soit considéré comme une place disponible, un peu comme le couvert réservé à l’étranger dans le code d’hospitalité grec. C’est aussi un paradigme intéressant pour mieux situer le droit des générations futures, des êtres vivants non humains ou encore des personnes « empêchées », dans la conversation politique.

Mais refermons la parenthèse et conservons cette énigmatique formule comme pierre d’attente, pour revenir concrètement au conflit de cultures en cours entre Occident chrétien (et athée) et monde musulman. Pourquoi, alors qu’on pourrait effectivement penser que l’Athéisme incite à aller plus loin dans la reprise de la question du sujet, et à frôler collectivement la réponse du Mystique, pourquoi est-ce plutôt sur la liberté « anomique » du Dieu de l’Islam que l’achoppement se produit aujourd’hui ?

Nous sommes d’emblée placés ici non pas devant un anarchisme suicidaire et massacrant absurde auquel les « observateurs » voudraient nous faire croire qu’il est consubstantiel de l’Islam, mais bien devant l’effectivité d’une conversation culturelle, même violente.

La thèse qui « nous » est en effet opposée sur le plan anthropologique -et seulement illustrée symptôma-tiquement par les jeunes Islamistes suicidants, bien que dans les termes de la métaphore théologique incarnée dans *le petit Jihad-* est pourtant claire : voulons-nous à tout prix que tous les hommes sur Terre adhèrent à l’idée que le sujet *(humain ou divin) doit être soumis à sa propre loi, et donc à la mesure mécanique  ?*

Car cet idéal d’enrôlement mécaniste, la laïcité moderne et postmoderne la reprend bien à son compte directement du Christianisme (sous la forme de la conception scientiste de la société) et indirectement du judaïsme (sous la forme du procès en commentaires ritualisés de la loi). Il y a là justification sans critique des sociétés de la Loi (comme mesure ou procès) et donc totale subordination au fantasme d’ordre du Familier mais aussi du Sociétal, en tant qu’aventure culturelle lancée dans le monde, et nécessairement contre les autres aventures homologues.

On ne peut s’empêcher de penser qu’il se joue là l’une des dernières batailles où la pluralité du passé (par exemple entre les modes de vie urbain et nomade) est étouffée, le terrain religieux servant simplement de moyen de transposition imaginaire, alors que les conditions originelles du conflit ont largement disparu : les Bédouins eux-mêmes –naguère symboles de la liberté indomptable-sont devenus minoritaires en monde musulman[[905]](#footnote-905), et y sont confinés, entre des frontières infranchissables, dans des camps ou de faux villages en tôles, où ils finissent en sous-prolétaires.

### La conversation occidentale comme persévérance dans la primauté de la Règle.

Le champ religieux et interreligieux occidental évoqué jusqu’ici appartient à un cadre plus vaste : il ne doit pas sa polarisation par la question de la Loi aux seules exigences de la théo-logique, mais à l’inverse, c’est celle-ci qui dépend d’exigences plus amples, et probablement aussi anciennes.

L’un des dogmes fondateurs de la narration historiale occidentale, c’est qu’elle commence réellement comme telle avec la civilité, et que celle-ci est une forme déjà très élaborée de *principe régulateur,* et non en soi un principe sociétal guerrier, même si la Civis par excellence, la Polis[[906]](#footnote-906) athénienne du siècle de Périclès ne connaît pratiquement pas une année sans guerre fratricide, ou si les Etats galiléens et judéens, milieux de la fabrication de la loi mosaïque à partir de l’expérience de déportation à Babylone, se sont faits et défaits au cours d’une histoire mouvementée.

Mais pourquoi cette insistance multimillénaire sur la Règle, qui caractérise surtout l’Occident (au sens large), et qui en est pour ainsi dire, sa « marque de fabrique » ?

On pourrait à la rigueur admettre que la civilité comme régulation concerne aussi bien le militaire que le civil, le citoyen étant strictement en même temps l'hoplite engagé dans la discipline phalangiste, à savoir un « devenir-machine-collective » qui assure efficacement la défense des cités contre les empires.

Mais ce qui semble faible dans le paysage démocratique esquissé dans le monde hellénique, c’est… la Culture, non pas en général, mais au sens que nous lui donnons dans la conversation, à savoir la tendance à l’hégémonie du religieux, et dans le religieux, de la problématique de l’Identité[[907]](#footnote-907).

La *Koïnè* – la culture commune – n’a en effet de religieux à l’âge classique que la profusion des formes extérieures, la distribution, le partage des emblèmes divins connotant des différences de style entre villes, entre catégories, et certainement pas un réel antagonisme de croyances « profondes ».

Je ne m’attarderai pas sur la polémique savante opposant ceux qui croient eux-mêmes à la religiosité profonde du monde grec en arrière-plan des productions philosophiques, à ceux qui insistent sur l’originalité de l’émergence de ces dernières. Ce sont les deux faces de la même réalité. Le polythéisme (plutôt que le panthéisme) décline toujours la question du partage, de la « ratio », et la philosophie la théorise. Leur alliance a été proclamée haut et clair par les philosophes, jusqu’au « dernier » d’entre eux, Damascius (avant dissolution de l’institution philosophique par l’empereur Justinien[[908]](#footnote-908)).

Ainsi, en religion comme en science ou en art, peut-on nier la décisive importance de la devise même d’un monde qui se définissait par opposition tranchée à la « barbarie » : *à savoir la mesure, correspondant à peu près exactement à ce que nous nommons ici « la Règle » ?*

L’art lui-même passe directement, à l’âge classique, d’un érotisme agonistique (le *kouroï*, encore esthétiquement influencé par les modèles égyptien et asiatique) à une véritable industrie du « Beau », fondé sur le calcul des rapports. On peut d’ailleurs nommer classicisme antique – dans son aspect absolument indépassable, mais aussi rapidement ennuyeux - la réduction de la culture à une *science des rapports*.

Curieusement, c’est quelque chose de ce genre qui, dans un Occident postmoderne, comme poussé à un paroxysme, semble se réaliser à nouveau, le rapport ne concernant plus les proportions du corps humain mais l’univers abstrait des énoncés informatisables possibles et gérables par l’institution gestionnaire et financière, y compris sa variante muséale.

Encore pourrait-on estimer que c’est loin d’être la première répétition d’une affirmation occidentale du primat de la Règle. Cette société aura ainsi connu, entre autres, la phase du légalisme romain, celle du droit canon, celle de la ré-intellectualisation de la chrétienté à partir du XIIe siècle, celle de la Renaissance, celle des Lumières, celle de l’utopie industrielle, et celle de la folie virtuelle, pour ne citer que les plus voyantes.

Il faudrait alors accepter que ces poussées, toujours opérées dans le sens d’une destinée rationalisatrice, se soient exercées plutôt comme répulsions et expulsions de tendances contraires, considérées exogènes ; comme réaffirmations, toujours, dans une conversation de longue durée.

Ainsi en Occident, le Sociétal lui-même, en apparence si présent à travers la fonction militaire et impériale, aura été bridé dans sa valeur propre par le combat central que se livrent sur son terrain les deux médiations culturelle et régulatrice, *cette dernière l’emportant régulièrement,* d’abord au sein même du Christianisme. Malgré le rapt impérial du concile de Nicée (ou grâce à lui !), la culture religieuse chrétienne serait restée inspirée de démocratisme et aurait longtemps restauré cette valeur jusque dans le cœur du dogme. Ensuite, quand le cadre chrétien s’est révélé trop étroit avec l’explosion de la puissance mécanique, et l’affirmation des cadres nationaux de l’action collective, la même préférence pour le Régulatoire y aurait pris une tournure directement technoscientifique, encore au pinacle aujourd’hui.

Il y a en Occident comme ailleurs, une oscillation entre Culture religieuse et Régulation depuis plusieurs milliers d’années, mais cette hésitation semble déportée toujours plus vers son versant régulationniste au détriment de la puissance de réactivité de la culture. Le balancier va toujours plus vers le Régulatoire, toujours moins vers le Culturel en sa capacité propre. C’est exactement cette tendance que Hegel avait saisie au vol, au moins deux siècles avant qu’elle ne prenne son allure d’informatisation mondiale, c’est-à-dire de *mathématisation automatique des relations humaines saisies comme rapports de soldats robotisés[[909]](#footnote-909).*

Plus l’Histoire planétaire se densifie au regard de l’Histoire régionale, et plus il apparaît que l’Occident se spécialise de façon de plus en plus stable autour d’un noyau culturel « régulateur », tandis que le noyau « identitaire » se stabilise en Extrême Orient.

On pourrait à l’occasion interpréter l’épisode soviétique de 75 ans et sa liquidation sous un angle singulier : il aurait *en apparence* influencé l’Occident en faveur d’une société hiérarchique et charismatique à peine dissimulée sous un hyper-égalitarisme prolétarien. Mais il aurait en réalité *joué le rôle d’un repoussoir.*

Et le *capitalisme s’en serait servi* pour réaffirmer *a contrario* son ancrage dans le régulationnisme, peut-être à défaut de motivation intérieure assez grande, ou de dépérissement définitif des cultures religieuses ascétiques, du fait même de leur relais technique et rationnel dans l’économie et l’administration. Bien loin d’avoir représenté un danger réel, le soviétisme aurait ressuscité la peur de la damnation, et au-delà, celle d’une image de pouvoir total et insupportable, qui a souvent conduit l’Occident au long des millénaires à briser ses propres empires.

Si c’était vrai, alors – au lieu seulement de fêter la capacité occidentale assez extraordinaire à échapper sporadiquement à ses propres démons de l’autoritarisme - il faudrait aussi rendre grâce à l’Orient comme présence, comme proposition de fond ayant contribué à imposer un temps les communismes, et par là-même à raviver par réaction un réflexe de survie salutaire en Occident, pendant ce qu’on a appelé la guerre froide.

Ce qu’il faut en tout cas avoir retenu du volontarisme anglo-saxon bâtissant l’Amérique du Nord, puis la maintenant comme symbole même de la conduite d’un Occident, c’est que c’est bien l’Idée (de la mesure) qui persiste et qui s’impose géographiquement, qui recherche et trouve son écologie propre envers et contre toutes les difficultés matérielles, dès lors qu’elle est cohérente, et confluente avec un mouvement historique « en marche ».

C’est cette confluence qui a transformé en succès sociétal un conglomérat en apparence disparate d’élans sectaires, allant du puritanisme aux adeptes de Fourier en passant par les Amish ou les Haredim.

### Religions occidentales et transition vers la conversation-monde

Si nous tentons de résumer la situation présente, il est clair que les Christianismes, accouchant de l’organisation occidentale actuelle et de son universalisation, ont déjà accepté, - même à reculons et au travers des plus grandes protestations des clercs et des militants[[910]](#footnote-910) - de s’estomper au profit d’une conception directe, autoconsciente (dirait Hegel) de sa coïncidence exacte avec le thème de la société régulée. En revanche, Judaïsme et Islam, qui appartiennent pourtant également à la même sphère de la « Loi », ne peuvent renoncer à l’imaginaire théologique, qui n’est là que pour transposer la question (considérée insoluble en termes régulationnistes purs) *du sujet de l’arbitrage et du miroir de l’unité en danger.*

Mais c’est désormais tout l’attelage, tout le quadrige qui prend sens comme conversation contemporaine : on ne peut en effet s’interdire de constater que cette question est toujours aussi vigoureuse au cœur du domaine de la « Loi » ou de la « Règle », et qu’elle est donc adressée au monde entier, du fait même du succès planétaire de ce domaine. Il est possible que les religions ne correspondent plus exactement aux supports les plus actuels des positionnements possibles sur ce thème, mais il est clair qu’elles sont encore pertinentes *à l’intérieur* de ce cadre, comme source d’intérêt maintenu pour le principe d’interprétation*:* ainsi est-il toujours très logique d’opposer à un système d’égalités qui fait du sujet un serveur « rationnel » robotique de la machine égalisatrice (athéologie postmoderne), une position qui admette un sujet libre mais lié à ses propres lois (Christianisme), une autre encore qui subordonne la loi à la liberté du sujet-interprète (Judaïsme), et une enfin, qui libère le sujet transcendant de toute loi (Islam).

En ce sens, Gilles Lipovetsy a raison, lorsqu’il conclut [[911]](#footnote-911) : « L’occidentalisation qui gagne, ce n’est ni l’occidentalisme, ni la suprématie de l’homme blanc, ni l’*american way of* life érigé en modèle pour toutes les civilisations : c’est le processus de modernisation-rationalisation de toutes les nations, et de leurs manières de penser, de produire et d’agir, quelle que soit l’intensité des réactivations culturelles, c’est la cosmopolitisation de la réalité planétaire, la diffusion mondiale des vecteurs universalistes constitutifs de l’âge moderne tel que l’a développé l’Occident. »

Le champ occidental est ainsi défini comme inducteur de « rationalisation », et donc de « vecteurs universalistes », c’est-à-dire comme récusation moderne et finalement hors religion du Familier, du Sociétal et de la « réactivation culturelle », au nom de la seule Règle qui est sans doute respectable. Elle représente une maturation épurée, presque parfaite, d’une forme de société, d’une position de principe, d’un énoncé « historial » qui semble transcender les autres au nom du culte de la Raison.

Mais la raison est-elle raisonnable –non seulement quand elle se réduit à la technique- mais quand elle prétend unifier complètement ? La règle de répartition mécanique auquel tend le marché –bien tempéré d’Etat résiduel- ne produit-elle pas le contraire de ce qu’elle croit faire : une « fusion », une « liquidation » plutôt qu’une structure solide ? (comme le suggère Bauman). Une disparition des sujets dans la circulation générale plutôt qu’une équité des chances ?

Pourquoi refuser d’imaginer une place dans le monde pour des sociétés qui mettent l’accent sur la liberté davantage que sur la loi, même si pour « nous » (le « Nous » occidental), il est inconcevable qu’il en soit ainsi ? Pourquoi ne pas s’instruire de la révolte musulmane (intérieure à l’Occident) pour envisager un retour du Sociétal – considéré non comme primitivisme (même en réhabilitant Lévy-Bruhl) ou barbarie -, mais comme composante passionnelle *irréductiblement présente* de la culture anthropologique sous une forme moins réactive, moins « révoltée » ?

Pourquoi, enfin, ne pas entendre la proposition encore plus folle de la mystique de toutes les religions, et qui, parlant de sujet à sujet, (sans plus s’encombrer du Sociétal) consiste essentiellement à nous convaincre que *la plus grande des libertés pour un créateur consiste à devoir mourir, et à mourir dans la naissance même de sa création* ?

Non pas que nous devions tous devenir mystiques ni décéder incessamment, mais que la position mystique rappelant la mort de chaque homme (et pas celle de tous ensemble), elle signe *la limite* des positions qui intéressent chaque homme à la continuité des sociétés, et que ce principe de limitation d’un discours par un autre est tout ce que nous possédons pour ne pas nous emporter dans des énoncés fusionnels… mortifères.

## 6. Le champ géoconversationnel oriental

### Théologie occidentale et cosmologie asiatique : état de fait ou controverse ?

Passons maintenant à une autre interrogation. Est-ce que l’ensemble de cette discussion occidentale incluant l’Islam (que nous le voulions ou non), *et qui tourne autour de la loi comme autour d’un trésor inappréciable*, s’oppose à une autre, et si oui, à quoi ?

Je crois, pour commencer, que ce serait une erreur d’opposer la discussion occidentale sur l’égalité régulée à un « hiérarchisme » indien. Nous ne suivrons pas ici Louis Dumont[[912]](#footnote-912). Non pas que l’Inde n’ait pas trouvé un système original pour séparer pouvoir et régulation sociétale. Mais je ne pense pas que les castes soient l’opposé logique absolu de l’égalité, car – dans l’hypothèse (énoncée par Jean Baechler[[913]](#footnote-913)) de l’échec technique d’une *politéia* déjà trop vaste, il y a plusieurs millénaires - elles résolvent le problème des solidarités égalitaires à l’intérieur des archipels sociaux qu’elles forment sur tout le sous-continent et au delà. Je pense que *le choix des castes et de leur miroir cosmologique reste un aspect d’une thématique plus globale de la régulation*, et de la régulation par la stratification, celle-ci étant à son tour un cas particulier de la « mesure ». En ce sens, l’Inde, issue de l’hégémonisme indo-européen archaïque, est également partie prenante de la problématique occidentale[[914]](#footnote-914), y compris jusque dans la présence forte de l’Islam en son sein.

Mais, à n’en pas douter, l’Inde participe aussi à la question propre de l’Extrême-Orient – l’identité - à travers l’une de ses créations, le Bouddhisme, qui ne s’intéresse à aucune forme de stratification et de mesure (comme le font aussi bien le Christianisme que l’Hindouisme), mais se veut sagesse non verbale du rapport entre soi et le reste du monde. C’est donc comme refus de l’Autre (inspirateur du faux-Moi) ou plus exactement régulation du rapport de Soi à l’Autre que le Bouddhisme matérialise sa spécificité asiatique. Ce n’est pas un hasard si le Bouddhisme quittera sa patrie de l’Inde du Nord soit pour descendre vers le sud dravidien, au delà de la portée de l’hégémonisme culturel indo-européen, soit pour se déplacer vers le Nord et l’Est : Tibet, Chine, Siam, Viêt-Nam, Japon, zones qui deviendront ses vraies « patries ».

### La question culturelle de l’identité, au centre de la conversation orientale

Mais pourquoi considérer que l’Identité est la véritable alternative à la position « Stratification » (ou régulation des rapports) dans une discussion mondiale Est-Ouest ?[[915]](#footnote-915)

Parce qu’elle seule diffère radicalement de l’ensemble des questions posées par les religiosités occidentales déjà citées, et que cela correspond effectivement à un choix logique, au sens de la conversation. En effet, *ou bien* la religion s’intéresse davantage *au rapport* (à la Règle) entre les êtres humains (ce qui l’implique directement dans le Social et l’Economique), *ou bien* elle s’intéresse surtout à *la place* du sujet dans le cosmos, ou réversiblement, à la place du cosmos dans l’intériorité de chaque sujet singulier, indépendamment de ce qui survient dans le monde, et surtout d’une façon prééminente sur les relations entre les gens[[916]](#footnote-916).

Or cette seconde option est celle non seulement du Bouddhisme, mais de toutes les grandes religions d’Asie, y compris du Confucianisme.

Il existe en fait dans cette région  trois ou quatre grandes «sagesses » qui chacune approfondissent un *aspect* de la vie[[917]](#footnote-917): le rapport quasi chamanique à la nature (Taoïsme), le rapport aux autres (Confucianisme), et le rapport à soi-même (Bouddhisme). Comme le dit François Jullien, cité par André Chieng : « Qu’est-ce que la foi pour un Chinois, qui peut être à son gré taoïste devant ses bambous, confucéen en présence de son prince, ou bouddhiste au seuil de la mort ? » [[918]](#footnote-918) Ce n’est donc pas la métaphore religieuse de la Loi (monothéiste, c’est-à-dire cherchant à fonder tout ordre sur un « étalon » d’arbitrage et de mesure unique), qui fait l’ordre social (comme en Occident) mais la norme pratique matérielle, bien que non mécanique.

La normativité d’origine occidentale possède également un aspect tout à fait pragmatique (le système automatique qui régente les transports publics et contraint *absolument* les passagers sans les réprimer ni les forcer, par exemple, pour reprendre l’exemple du normativiste Michalis Lianos), mais elle ne renonce *jamais* à la mécanicité. Or, en Chine, comme le dit le dicton taoïste : « la voie n’est jamais loin de l’homme. Si elle s’en éloigne, ce n’est pas la voie. »

L’humanisme, en ce sens, est un mouvement bien plus chinois qu’occidental. La voie, en effet, qui signifie le cheminement et non la cause et l’effet, l’arrivée indexée sur une distance au départ (comme dans la mécanique occidentale) est un apprentissage permanent de la « nature humaine » et de la nature en général sans prétendre la transformer radicalement.

Fondée sur des philosophies paysannes du processus scandé mais sans début ni fin (autre que le recommencement de la mousson, des germinations et des récoltes), la culture chinoise demeure une reprise continuelle de la tradition qui fut d’emblée pratico-pratique (même à l’âge de la lecture des signes sur les écailles de tortues). Elle est bien en ce sens un « art » au sens d’une tentative constante de témoigner de la Familiarité dans le Sociétal et réciproquement (figure du Yin et du Yang).

Pour saisir la différence entre la recherche occidentale de la *mesure du rapport* et celle, sino-asiatique, de la *situation*, reprenons l’exemple choisi par Feng Youlan (l’un des grands philosophes chinois contemporains, dont la longue vie se confondit avec le XXe siècle) pour désigner la spécificité chinoise par le " mode de penser négatif " : il soutient qu’en Chine l’artiste traditionnel peint l’environnement autour du rond vide évoquant la lune, tandis que l’Occidental peint la lune, puis ce qui l’entoure[[919]](#footnote-919). En réalité, nous ferons respectueusement remarquer que la comparaison ainsi formulée… exprime un point de vue plutôt chinois qui *pose en problématique* le fait que l’on ne sait ce qui existe, de la lune ou du paysage. *En fait, contrairement à ce que Feng Youlan suppose, un Occidental ne poserait tout simplement pas la question de la différence.* Il s’attacheraitplutôt, à partir du Quattrocento, puis de façon encore plus systématique dans la peinture européenne du XIXe siècle, *à rapatrier l’ensemble des différences dans une lecture unique des causes de ces différentes sur la même surface :* par exemple, le calcul de la perspective, et sa projection sur la toile comme si celle-ci était transparente, ou encore une rythmique du trait, qui, avec l’expressionnisme, se rapproche à sa façon d’un autre calcul (celui des régularités d’une texture).

Bien au contraire, la question du lieu vide, qui ne peut être peint, est celle de l’identité par excellence. Mais c’est aussi ce qui s’exprime hors des tracés prescrits, images, idéogrammes ou mots, dans l’inexprimable ; le purement senti : ce qui est une bonne définition de l’essence de la Culture par rapport à la Régulation qui prétend se servir des mots pour cerner et découper les choses.

Nous ne saurions évidemment « expédier » le vaste travail d’approfondissement de la comparaison des cultures et de leur « compréhension réciproque » comme base du futur champ géopolitique, mais quelques pistes suffisent à indiquer ici que chaque tradition comporte bien des registres de reconnaissance de la pluralité. Ainsi, les façons mêmes de se représenter la pluralité selon les grandes cultures « signent » leurs différences essentielles. Il est par exemple inévitable d’admettre que depuis la plus lointaine antiquité, la culture chinoise est passionnée par le problème des « polarités » impossibles à détruire, même dans le moment de la domination de l’une d’elles[[920]](#footnote-920).

Mais, curieusement, alors que la quaternité évoque un mot chinois qui signifie « la mort », et que la dualité est souvent critiquée lorsqu’elle est stérile, conflictuelle ou mécanique, on observe dans cette culture une insistance fréquente sur la ternarité. On peut évoquer un récit du IVe siècle avant J.C., décrivant un processus à trois pôles récursifs : « Les mille-pattes mangent les serpents, les serpents mangent les grenouilles, les grenouilles mangent les mille-pattes. » Plus tard, l’astrologue et historiographe Sima-Qian (100 avant JC) adopte une théorie ternaire analogue pour étayer sa conception de l’Histoire. Pour lui, les enfants, en voulant surmonter les défauts légués par leurs parents, produisent inconsciemment leurs propres déficiences, qui seront corrigées par leurs propres enfants… dans l'optique de leurs grands-parents. Une autre théorie de la complémentarité, décrite dans le I-Ching, se fonde aussi sur trois polarités : le Ciel, la Terre et l'Homme. Le Ciel accouche de la vie, la Terre se multiplie et nourrit la vie, et l'Homme vit dans cet environnement, dans une harmonie où n'existe aucune opposition sujet/objet.

Le chiffre « trois » exprime ainsi souvent dans la philosophie chinoise traditionnelle, une conception de la mesure qui n’a rien d’occidental, puisqu’au lieu de tout aligner et de diviser (depuis Aristote) grâce à un outil de jugement et d’objectivation supérieur (qui n’est lui-même jamais mis en cause, sinon dans son support subjectif), elle désigne un point de basculement décisif, tout en conservant les deux autres polarités.

Qu’exprime au fond cette différence entre le choix occidental du binaire et la ternarité chinoise ? On peut énoncer l’hypothèse que la ternarité indique le désir de voir se continuer indéfiniment le mouvement vital, alors que le binaire est un geste de détermination de rapports fixes, ensuite utilisable dans une instrumentation par le collectif.

L’une des premières grandes religiosités extrême-orientales a été la source chamanique du Taoïsme, à savoir, la prédiction des aléas naturels lue sur les écailles de tortue, dans l’eau coulant sur le sable ou sur les pierres, formulée par des prêtres hiérarchisés en compétition avec des chamanes. On peut donc la définir comme recherche de la place du destin du Soi dans la Nature (Terre et Ciel), ce qui se comprend dans une société civilisée d’emblée par une agriculture massivement productive depuis des temps anciens, alliant terres fertiles et aires de mousson. L’aléa climatique, notamment, mais aussi humain (le danger permanent des barbares venant des déserts ou des mers) se présente comme un écart à la régularité bénéfique, à la continuation du cycle normal qui fait vivre déjà de vastes populations.

A la ressemblance des empires moyen-orientaux (Egypte, Perse), mais à la différence des petites sociétés occidentales (qui se construisent démocratiquement avant d'affronter l'ennemi supérieur), la menace prend d’emblée pour les « despotismes orientaux » (c’est-à-dire pour les premiers grands modèles de civilisation) une dimension catastrophique contre laquelle l’organisation humaine ne peut jamais être mobilisée vraiment efficacement. Frappés à la tête par de petites armées barbares animées d’une « sauvagerie » suffisante, ces vastes édifices tutélaires sont, au fond, extraordinairement fragiles. Un retournement stratégique, une invasion de la métropole réussie par hasard, et tout un dispositif dynastique s’effondre. Il n’existe pas, en tout cas, de réponse programmable à l’aléa parfaitement imprévisible qu’il faut plutôt subir, et auquel il faut se faire autant que tenter de le circonvenir.

Pour résister il faut au besoin déplacer toute une population –comme n’hésitent pas à le faire les empereurs Ming- mais l’intériorisation de l’agressivité défensive par chaque citoyen-soldat n’est pas aisée à réaliser. Il n’y a guère d’équivalent chinois de la mise en état de marche de la phalange grecque occupant exactement la largeur de la vallée dès l’apparition de vaisseaux ennemis à l’horizon.

A ce premier élément d’incertitude sur ce que l’on fait face à la menace imprévisible, s’ajoute un autre élément : la menace elle-même peut provenir de l’intérieur et du supérieur –de sécessionnismes ou d’invasions barbares ayant emporté le pouvoir à la cour centrale- de telle sorte que le paysan ne sait pas « qui » il doit être pour continuer à exister et à faire fructifier la richesse nationale.

Dans ces conditions, la ternarité cosmologique représente la possibilité de la continuation de la civilisation par le biais de solutions « tierces », indirectes ou différées, qui n’apparaissent pas dans l’affrontement lui-même. Elle représente la dynamique d’un règlement indirect qui esquive la question tranchée (et tranchante) de l’altérité, bien représentée par le binaire.

Ainsi, selon maître Lao, mythique inventeur du taoïsme, les forces antinomiques que contient toute chose ne s’unissent que sous l’égide du souffle invisible. C'est seulement quand cette troisième polarité intervient qu'ils peuvent s'unir dans l'harmonie, donnant ainsi naissance à la vie, afin de permettre la réalisation du potentiel du Yin et du Yang. Insistant sur cette métaphorisation du couple fécondant, maître Lao affirme que le Un se divise en deux aspects contradictoires (Deux)/le Deux donne naissance à un autre (Trois)/le Trois ainsi engendré donne naissance, toujours par scissiparité, à la multitude des êtres.

La ternarité prend donc en compte le caractère d’hésitation lié à l’incertitude de l’identité pouvant faire face à l’incertitude de la menace. Le choix chinois pour la triade est en effet problématique de ce point de vue (tout comme peut l’être la trinité catholique) : celle-ci incarne la médiation placée en principe, puisque chaque entité interdit le pur conflit entre deux antagoniques. Or si chaque entité est en même temps principe et médiation, *elle est constamment en train de s’interroger sur sa nature* propre : est-elle maintenant principe ou médiation ? Et autrui agit-il en tant que principe ou médiation ? C’est sans doute cette perplexité sans fin sur soi et sur autrui qui infléchit le fonctionnement de la culture ainsi polarisée en même temps vers la répétition minutieuse (qui garantit l'être de l'extérieur) et vers la métaphore poétique, plutôt que vers la mesure rigoureuse, car que mesurer, *si l’entité ne sait pas ce qu’elle est* ?

Notons qu’une hésitation semblable parcourt l’Histoire du christianisme, ce qui favorise en fin de compte pour une longue période le charisme de l’interprète suprême, pape ou empereur, tandis que le binarisme en lutte contre l’herméneutique arbitrale au cœur même du christianisme, finit par réimposer Aristote et la loi de la mesure : la trinité, métaphore de la famille, est alors placée en arrière-plan, celui du « sentiment », tandis que le signe égalitaire anonyme (le Saint Esprit, l’aspect rationnel du souffle selon Maître Lao) peut enfin procéder à la transfiguration comptable des signifiants du christianisme, éliminer l’autorité pontificale et cléricale, et avancer rapidement vers la laïcisation technique.

Mais un « retour au binarisme » n’a pas, semble-t-il, eu lieu en Chine, parce qu’il n’y a jamais eu de première grande polarisation sur le binaire, c’est-à-dire sur une volonté collective d’analyser l’ensemble du réel en le découpant comme une surface géométrique sans profondeur, isomorphe sous le regard du peintre, du juge, du stratège, du tyran, ou du Dieu.

L’explication du besoin occidental de l’esprit de géométrie en politique n’est pas si difficile à découvrir, pour peu qu’on se représente que, dans le temps, les sociétés qui en relèvent ont eu bien davantage à se constituer *contre* les civilisations déjà existantes (et précisément contre les despotismes orientaux civilisés, spécialement Iran, Inde et Chine) que contre les barbaries dont elles ressortaient plutôt elles-mêmes.

Autrement dit, le choix de la Règle prédominant comme mode de socialité est une réponse à la solution par la Culture, déjà déployée en Orient contre la succession des hordes nomades. Ce choix est évidemment contraint : la seule possibilité qui reste aux peuples non encore soumis de résister aux immenses opérations que les empires peuvent conduire, sans pour autant revenir aux montagnes et aux forêts de leurs ancêtres ( sans « revenir au chêne » comme le dit le texte homérique), c’est de construire des solidarités organiques très précises, très denses, et par tant très efficaces.

La trouvaille autorisant cela est la démocratie civique essentiellement considérée sous son aspect militaire. Cette dernière n’implique pas seulement des égalités formelles (restaurées par Solon ou Clisthène), mais une assignation subjective très « pointue ». Il n’y a aucune place pour le sentiment océanique ou la conscience d’appartenance cosmologique, suffisants pour produire de bons sujets du Roi des Rois ou du Fils du Ciel. Il n’y a pas de place dans cet Occident en gestation pour l’hésitation identitaire : chacun doit croire sans le moindre doute qu’il est lui-même un pur sujet, une âme individuelle portant tout le poids de l’obligation de la vertu. On retrouvera cette nécessité éthique essentielle à toutes les époques où la tentation du despotisme centralisateur affectera trop fortement l’Occident sur le plan religieux ou sur le plan civil. La quête incessante de « liberté » dans cette région du monde bien plus qu’ailleurs y est fonctionnelle, et comporte un revers immédiat : la mécanicité des rapports entre individus constituant volontairement la chaîne des défenseurs-attaquants, cette mécanicité (directement branchée sur celle des cieux) affectant du même coup le monde déterminé par ces rapports.

Pour revenir à la peinture, pourquoi l’Occident a-t-il eu besoin de longue date de cette soustraction de l’origine du regard analytique et mesureur au monde lui-même est une première question, mais le fait est qu’elle *constitue* le domaine de la théologie (athéologie bataillienne incluse), et le constitue comme condition même de la mesure du monde et des hommes entre eux. Il ne faut donc pas former « d’interprétation erronée » : ce n’est pas parce que l’Occident connaît un Dieu personnel qu’il définit les sujets *autrement* que par le système de leurs actes[[921]](#footnote-921). Bien au contraire, c’est parce que la personnification du divin en fait de l’autre humain, qu’il n’est plus question que de rapports entre les hommes, ces rapports se résolvant ultimement dans la mesure technique.

Ce n’est pas parce que l’Extrême-Orient définit le sujet comme un point d’ouverture et de fermeture, un point de passage plus ou moins vide inséré dans une trame mobile impersonnelle et changeante constituant l’univers, qu’il s’intéresse à autre chose qu’à ce sujet lui-même. En réalité, il se trouve littéralement fasciné par la question des contours et du contenu flottants, iridescents et diaprés de l’identité, question qui en même temps précède et dépasse de loin celle des *rapports* entre humains.

C’est cette différence cruciale entre les deux régions polarisant l’Eurasie qui fait dire à Anne Cheng, remarquable analyste de la religion chinoise, que l’Occident est « théologien », et l’Extrême Orient « cosmologiste »[[922]](#footnote-922). Elle ne va toutefois pas jusqu’à dévoiler le sens logique ultime de cette différence : qui dit théologie implique en effet l’idée d’un principe ordonnateur par jugement sur les actes. Dieu n’est, dans toutes ses acceptions, que cela : un critère (situé hors jugement) de jugement sur les actes, les âmes n’étant affectées par ceux-ci que dans la « mesure » où sont pesés et calibrés par le juge[[923]](#footnote-923).

Au contraire, ce qui importe pour la civilisation de la cosmologie, c’est l’insertion participative dans un monde sans début ni fin qui découvre en progression le contenu même de l’âme : le *karma* produit la destinée de l’individu par pur automatisme des causes et des effets des actes. On peut d’ailleurs dire aussi que l’âme produit le karma comme sa source vive. Tout dépend du point de vue qu’on adopte sur le monde, et toute la question réside justement dans le fait *qu’a priori* n’importe quel point de vue est valable, sauf peut-être le point de vue du « moi » d’autant plus illusoire qu’il se croit centre du monde, fixe et autoréférent.

Le Confucianiste s’élève au dessus de la classe des prédicateurs de l’insertion naturelle du sujet, en évoluant progressivement vers une structure d’administrateurs de la paix agricole (pas si loin des scribes égyptiens). Il ne s’oppose donc pas à la tradition taoïste du rapport à la nature, mais la complète *d’une règle du jeu plus social que cosmologique.* Or, à l’inverse des règles occidentales se concentrant sur les rapports d’équité et d’égalité mécanique entre les participants à la défense de la cité, la régulation confucéenne consiste à soumettre tous les acteurs à l’acceptation de *leur place spécifique* dans l’ordre généalogique et cosmologique permettant d’entretenir le retour de la prospérité collective.

Autrement dit, pour une société qui est d’abord celle d’une richesse à reproduire sans à-coups plus que d’une liberté à défendre, il n’existe ni principe de soumission à une personne particulière, ni principe d’égalité entre personnes, mais un principe d’harmonisation des cycles des sphères naturelles et humaines entre elles. Etre un humain (ren), consiste à respecter cette harmonie en se situant en elle de façon avisée et juste, en « sentant » la bonne posture à adopter à chaque moment face à l’autre proche et lointain, de façon à ce que l’ensemble – humain et matériel - fonctionne dans l’espace et le temps, non comme une machine (obéissant à des commandes extérieures), mais comme un « milieu » vivant complet.

Dans la mesure où l’harmonie aussi bien intérieure qu’extérieure (le Pays du Milieu, qui est encore le nom chinois de la Chine[[924]](#footnote-924)) est toujours construite par chacun de ses membres, et menacée par les non-membres, le fait de savoir qui est l’homme, et comment il s’insère dans le non-humain menaçant (et réciproquement) devient essentiel. Or l’acquisition de la culture qui vous fait « pousser » comme homme (comme membre issu de la bonne terre, du bon milieu) ne peut pas se produire par des règles abstraites, des recettes extérieures, des rigidités formelles. C’est pourquoi l’examen qui produit le mandarin, juge sur la prescription pratique, la poésie et la calligraphie, et beaucoup moins sur les règles de droit ou de calcul.

Enfin, les variantes du Bouddhisme viennent encore améliorer le paysage en traitant de la personne elle-même, dans son rapport direct au cosmos, détachée même des affects causés par la parenté proche.

Il est encore à remarquer qu’il existe bien une conversation élaborée et relativement pacifiée entre les trois *thèmes* principaux du Taoïsme (la nature), du Confucianisme (le lien social entre familier et sociétal) et du Bouddhisme (le soi le plus singulier), là où entre les religions du Livre occidental se vivent encore dans le registre de la coexistence conflictuelle, voire de la condamnation réciproque.

### La conversation autour de la métaphore identitaire

L’identité comme thème culturel central pose de nombreux problèmes : comment être sûr qu’on est soi-même ? Où commençai-je ? Où sont mes limites ? Quel est le soi qui est le bon ? Qui est l’arbitre des valeurs ? Comment trouver les bons rapports avec l’Autre radical qu’est l’Etranger inassimilable et pourtant présent, voire incontournable par sa puissance technique ? Il existe plusieurs réponses à ces questions, qui ont sans doute été explorées depuis que la Culture est devenue le mode principal de « dépassement » civilisé des affrontements entre Familier et Sociétal, et bien avant que le mode alternatif –la Règle – vienne à son tour proposer une simplification du sujet humain comme unité de compte. Notons que ces réponses ancestrales à l’énigme de l’identité seront systématiquement rassemblées en ensembles cohérents par les cultures devant se positionner en fonction de la proposition chinoise d’unification par l’écriture idéogrammatique.

Cette dernière, on osera la résumer d’un aphorisme  (après quelques bonnes lectures, et parce que les avions mettant déjà seulement quelques heures à faire le tour de la planète, il n’y a pas de raison qu’un intellectuel s’attarde pendant des siècles avant de nommer ce qu’il croit apprendre de l’autre bout du monde, même s’il n’a jamais mis les pieds à Pékin) [[925]](#footnote-925):

« L’Autre, on l’absorbe. »

Cet énoncé, implicite ou explicite, revient à une puissante intuition du réel comme mouvement universel où l’homme ne peut prendre place qu’en échangeant la pointe extrême de son identité, de son intériorité propre et singulière, avec la totalité des modes qui interviennent dans ce mouvement. Point central de jonction entre le yin et le yang, par exemple. On retrouve aussi la position de la femme « absorbant » la force de l’homme, dans une société où le cliché des petits pieds de la femme soumise (*nu*) et la réalité de la déshérence de la fille par rapport au fils ne doit pas cacher l’importance mythique considérable accordée à la puissance maternelle (*mu*) et à ses transpositions dans la métaphore sociétale appliquée à la Chine elle-même[[926]](#footnote-926). Mais si être chinois (dans l’inconscient) consiste à être une « mère absorbante », tout en sacrifiant la femme à la récupération domestique de son pénis comme « pater familias », et une fois cette position occupée et pleinement assumée, il reste assez peu de places logiques disponibles en vis-à-vis pour des cultures partageant le même fonds métaphorique.

-Il y a par exemple la position consistant à *être* l’Autre ou à le devenir : en témoigne la Corée, qui, jadis fut plus chinoise et plus confucéenne que la Chine, et aujourd’hui plus chrétienne et occidentale que l’Occident[[927]](#footnote-927), tandis que la Corée du nord est plus communiste que le communisme stalinien !

-Il y a la position consistant à nier ou *récuser l’Autre* : c’est un peu celle des pays assez repliés sur eux, et exploitant surtout la ressource bouddhiste (Birmanie, Siam), ou l’associant à des ressources nationalistes plus ou moins modernes (comme le Bouddhisme vietnamien). La position la plus fermée semble de plus en plus difficile à soutenir, comme en témoignent les événements en Birmanie, où les moines prennent une part active à l’ouverture culturelle du pays.

-Il y a enfin la position consistant *à apprendre de l’Autre (et non à assimiler un aspect de l’Autre) pour* mieux l’égaler, la dépasser, lui résister et s’en défendre (position plutôt privilégiée par la culture japonaise).

L’hésitation (parfois obsessionnelle) sur la consistance propre du sujet des actes (hésitation rendue plausible par les aléas historiques et renforcée par la tradition religieuse) conduit ainsi à privilégier une conversation entre deux grandes alternatives métaphoriques : se choisir contre l’autre ; choisir l’autre pour être soi ; elles-mêmes médiatisées par deux styles de métaphorisation : être par l’être, être par l’avoir. Choix qui peut être résumé schématiquement de la manière suivante.

Prendre de l’Autre

Absorber

L’Autre

Dimen-

sion de

la proprié-té

Etre l’Autre

Etre Soi

*Dimension de l’essence*

Figure 8. Le schème de l'identité comme champ culturel

Le lecteur sévère (qui m’accompagne comme une ombre et attend la moindre erreur pour porter sur tout ce travail une condamnation totale) ne manquera pas de fustiger ces généralités qui semblent, de surcroît, porter un jugement négatif sur de grandes cultures. Sa sévérité portera à faux : il ne s’agit en aucune manière ici de décréter que les Orientaux récusent autrui, ou ne pensent qu’à lui prendre son identité : *la notion d’Autre n’a rien à voir avec l’autrui, sujet de toute la civilité humaine dans toutes les sociétés*. Elle représente la limite sociétale extrême au delà de laquelle, il est impossible, ou à tout le moins très difficile, de réinstituer la conversation. Or, nous prétendons que cette rencontre avec une altérité « sauvage » (qui n’a pas du tout besoin pour cela d’être primitive) *a préoccupé plus fortement* la façade orientale du continent eurasiatique, à cause de la grande proximité du « tourbillon turco-mongol » (forme renouvelée de la très ancienne lutte directe entre le Familier et le Sociétal) et de sa grande extension temporelle.

Je ne pense pas que je parviendrai à calmer l’ire du lecteur sévère (qui est peu aussi mon propre surmoi), mais je voudrais au moins tenter de le faire méditer sur un objet massif, peu contestable et pourtant étrange : la muraille de Chine, seul ouvrage humain présumé visible sans grossissement depuis la lunette d’un satellite géostationnaire, n’a pas été construite ailleurs dans le monde (si l’on excepte le « minuscule » mur d’Hadrien, censé refouler les Ecossais). Or quelle est la place que le lecteur sévère en question fait donc à la Muraille de Chine dans la construction de la subjectivité chinoise ? Nulle ? Faible ? Je crois que ces réponses auraient l’effet de me rendre sévère vis-à-vis du lecteur sévère…

Nous pouvons penser au contraire (après Owen Lattimore[[928]](#footnote-928)), que la Grande Muraille incarne plutôt la peur immémoriale des pouvoirs impériaux de voir les peuples de Chine s’évader de leur prison pour retrouver les grands espaces de rencontre et de liberté des plateaux mongols !

Ensuite, *tant par sa porosité que par son existence*, la Muraille est une prise de position spécifique de cette civilisation concernant la relation à l’Autre et la définition de soi. Elle incarne en effet aussi l’impossibilité de contenir l’ennemi de grande importance stratégique, car elle est surtout bâtie pour permettre aux messagers de propager rapidement la nouvelle d’une incursion locale[[929]](#footnote-929). De plus sa démultiplication en profondeur fait office d’un filtre plutôt que d’un barrage, et elle n’implique pas un ratissage et une extermination systématiques comme les dispositifs occidentaux typiques, tels que la phalange hellénistique.

Plus généralement, l’argument de « l’empire qui se referme sur lui-même » ne joue pas du tout en faveur d’une théorie du caractère militaro-civil de cette civilisation. C’est précisément parce que la question de l’identité chinoise est cosmologique et intégratrice qu’elle exige, de période en période, une clôture extérieure permettant à l’univers intérieur de manifester sa variété et sa vitalité. Cette clôture (comme par exemple celle découlant de l’interdiction faite aux Chinois au XVIe siècle de voyager en haute mer et de la destruction des grandes jonques) n’a pas directement pour but d’ignorer l’extérieur mais de rapatrier toutes les forces disponibles au centre. Ainsi la menace (qui est d’ailleurs aussi bien celle d’être encore davantage isolés par des dynastes mongols naguère expulsés que d’être attaqués) est traitée « en bloc », à partir d’une logique stratégique impériale faisant fi des peuples, et certainement pas à partir d’un sujet citoyen-combattant, lequel dérive plutôt d’un libertarisme barbare que d’une discipline de soumission au despote.

Quant au lecteur malicieux, il pourra arguer de cette recherche éternel du Quatre (ici les quatre positions possibles par rapport à l’Identité) que le marquis « Tarte-à-la-crème » a décidément pris possession de l’esprit de l’auteur du présent ouvrage. Nous le détournerons de cette solution facile en l’invitant à réfléchir au dépliage suivant.

En premier lieu, qu’est-ce qu’être « Soi » ? Poser la question, c’est déjà attendre un terme extérieur à la simple tautologie. Admettons que le terme extérieur soit simplement « l’Autre », comme « ce qui n’est pas Soi ». Dès lors, être Soi… c’est bien ne pas être l’Autre. Cependant, comment suis-je sûr de ne pas être l’Autre ? Pour le prouver, il faut bien que j’aille au contact de la différence. Au point de contact lui-même, je suis alors confronté à la nécessité de définir cette différence, et cela me conduit à deux possibilités seulement, bien que combinables :

-Soit cette différence est quantitative (Règle), soit elle est qualitative (Culture).

En d’autres termes, soit je suis plus ou moins que l’autre, ce qui revient à dire que je dispose d’une caractéristique homologue en plus grande ou plus petite quantité que lui, ou que cette caractéristique est absente chez lui ou chez moi.

Soit je suis différent « essentiellement » de lui, par exemple, soit parce que mes cheveux sont roux et non noirs (ou que mon âme possède un *karma* différent), soit parce que j’occupe une position autre que lui dans l’espace-temps, position impossible à référer à une échelle de valeurs.

Ainsi, dès lors que je doute d’être moi-même ou l’autre, je suis bien confronté d’une part avec un choix (je suis préférentiellement ou moi ou l’autre), et d’autre part avec une question de style : ou bien c’est par l’être ou bien c’est par l’avoir que s’effectue la comparaison. Il suffit dès lors de croiser ce choix et cette question pour obtenir l’un des seuls positionnements possibles à ce degré de généralité.

S’il existe une faute logique dans ce raisonnement, que l’on s’empresse de le faire savoir. Sinon, même le lecteur réfractaire aux formes générales de la culture-monde, mais néanmoins intellectuellement honnête, devra bien se résoudre à envisager une propagation du culte du « quatre ». Car il devra admettre que la correspondance de la structure de ces choix portant sur le problème culturel par excellence – l’Identité - avec le jeu des différences Corée/Japon/Chine/Sociétés bouddhistes du Sud - est très largement effective, avec toutes les nuances et les exceptions que l’on voudra !

### Les cosmologies asiatiques et le passage à la conversation-monde

Posons maintenant aux « religions » asiatiques, qui sont le plus souvent des cosmologies du sujet participant au monde, plutôt que des théologies du jugement du sujet *via* la loi, *la même question que nous avons adressée aux religions occidentales* : peuvent-elles se dissocier plus aisément de leur bassin civilisationnel que les religions du livre ? Peuvent-elles inspirer directement notre conversation anthropologique du futur planétaire ?

Ce n’est pas évident, malgré l’actuel succès du Bouddhisme (et de son Dalaï Lama itinérant) et des arts de méditation martiale en Occident, ou la progression impressionnante des christianismes en Corée. Il apparaît là en effet une inertie civilisationnelle en rapport avec l’ancienneté et l’amplitude des organisations culturelles dans l’aire asiatique.

De toutes manières, notre projection mondialiste n’implique pas de transporter les Chinois en Europe (au risque d’importer aussi la compétition entre Continentaux et Taïwanais[[930]](#footnote-930)), et inversement ! Elle n’est intéressante que si sa valeur refondatrice est compatible avec la très longue durée des évolutions culturelles, laissant prévoir que dans plusieurs siècles la différence entre les régions linguistiques, religieuses, ethniques, etc., *ne sera probablement pas abolie*. Néanmoins, de même que de plus en plus il est accepté de part et d’autre de « mélanger » ou « d’associer » des approches radicalement différentes, par exemple en médecine, ou en techniques de relaxation, en arts du jardinage ou de l’habitat, voire en cuisine, de même pouvons-nous prévoir qu’assez rapidement émerge une conception plus « mixte » de la culture, comme pôle spécifique, consistant en soi.

Ici, ce ne sera pas l’Occident, mais bien l’Extrême-Orient qui ferait office d’axe de sa propre métamorphose en support « d’une pluralité post-civilisationnelle », un peu comme, pour la régulation, c’est l’Occident qui a joué le rôle d’impulsion majeure donnée à sa propre laïcisation universalisable. Il est en effet patent que c’est la région « asiatique » qui a le plus travaillé dans l’Histoire la question de l’identité, et donc de la culture au sens d’un travail de l’imaginaire sur lui-même, relativement indépendamment des formes d’organisation symbolique. Cette relative indépendance est littéralement inscrite dans la coupure extraordinaire entre caractères écrits (communs à partir de la tradition chinoise) et langues orales de ladite région.

Il vaudrait donc la peine que nombre d’universitaires occidentaux aillent au delà d’une fascination de mode pour ce travail forcé de la culture sur elle-même, et au delà d’une sorte de comparaison mécanique, ou d’une adhésion sans retour aux organisations actuelles et professionnelles de la sagesse asiatique. Le propos serait, rien moins que de tenter de refonder toutes les bases de l’activité culturelle mondiale à partir de la méditation sur l’identité.

Nous ne nous attarderons pas davantage sur les méandres d’une théorie de la culture appliquée au groupe de positions extrême-asiatiques, mais si nous acceptons temporairement cette hypothèse, nous pouvons difficilement éviter de nous demander s’il n’existe pas, au delà même de ces grandes questions centrant la logique de débats de civilisation, *une conversation d’emblée mondiale* – et peut-être depuis beaucoup plus longtemps qu’on ne le suppose - telle qu’elle articulerait les oppositions prenant ensuite sens dans chaque aire ?

Autrement dit, est-ce que le fait que l’Occident se passionne depuis des millénaires pour le problème de la Règle entre les humains n’a *vraiment aucun rapport* avec le fait que l’Orient se préoccuperait, lui, plutôt d’Identité ?

En soulevant cette question, nous avons bien conscience de dépasser certaines limites de bienséance dans l'univers intellectuel de bonne compagnie, mais notons d'emblée que cette excursus dans la conjecture ne semble pas, *a priori,* une tentative moins justifiée que celle qui, dominant tout le champ comparatif depuis deux siècles, cherche toujours -François Jullien inclus- à expliquer *l'exception européenne.* Or, si nous sommes convaincus d'une chose, c'est bien du fait qu'il n'existe *aucune* exception occidentale, aucune « rupture » inexplicable, aucun « arrachement » idéal ou conceptuel, qui, à l'occasion ferait des philosophes antiques des sortes de super-héros de l'audace mentale. Nous pensons, bien au contraire, que c'est dans la pure normalité pragmatique -notamment celle de la nécessité militaire et économique- que se sont dessinés les traits spécifiques aussi bien de l'Occident que de l'Orient sino-centré.

Il demeure alors une sorte d'énigme fascinante : comment se fait-il que la seule différence empirique des situations ait pu produire une opposition sémantique aussi parfaite, aussi systématique dans le plus petit détail, telle que François Jullien la décrit par ailleurs avec un grand talent ?

La réponse que nous proposons ici est que cette symétrie pure, où nous retrouvons avec une précision hallucinante celle des grandes dimensions anthropologiques, découle très directement de son caractère d'opposition, et donc de *choix alternatif,* au niveau même des plus grandes entités civilisationnelles.

Le lecteur est en effet ici poussé, un peu lourdement sans doute, à reconnaître dans l’opposition Règle/Identité, (telle que « géographiée » entre Ouest et Est), un couple théorisé depuis le départ de notre travail : à savoir celui formé par les médiations Règle et Culture, insérées entre le Familier et le Sociétal, l’identité comme objet même de toute métaphore venant remplir la catégorie «Culture ».

Un pas encore, et tout, peut-être, risque de s’illuminer : la partition symbolique Est-Ouest n’est-elle pas tout simplement une projection géotopique historique de la division du champ culturel anthropologique ? Et s’il existe ainsi une conversation structurée entre civilisations, ces dernières sont-elles autre chose que des positions logiques soutenues dans un cadre conversationnel mondial encore incapable de se défaire des adhérences ethniques et religieuses héritées de l’Histoire ?

Nous laisserons résonner ces amples questions à bon entendeur, sans leur proposer une réaction immédiate[[931]](#footnote-931).

Rabattons-nous en attendant sur d’autres façons de soulever le problème : les grandes religions ne font-elles pas qu’exprimer les diverses positions du dialogue culturel mondial ? Si ce dernier existe, sa logique ultime (toute controverse se réduisant à une opposition essentielle) ne se réduit-elle pas à une seule grande alternative : faut-il considérer que l’Autre est irréductible, ou faut-il l’insérer dans la mesure universelle des rapports humains ? Ou encore : y a-t-il encore de l’Autre, ou seulement des différences entre les Semblables (les « Autrui ») ?

Il semble bien que l’Occident prenne acte du second terme, tandis que l’Orient soit davantage préoccupé par le premier. L’Occident s’est passionné de tous temps pour la question de la mesure, quitte à la pousser jusqu’à la démesure (dont témoignent maints événements dont sa culture est directement la cause). L’Orient, au contraire, s’intéresse davantage aux facettes de l’identité et aux moyens de passer de l’une à l’autre (dont l’idéographie chinoise fut et reste l’un des exemples les plus troublants). Bien sûr, il existe des positions intermédiaires, tenues par des religions « d’équilibre », telle la classique religion iranienne équilibrant mal et bien, (ou ses radicelles bogomiles et cathares), ou encore les christianismes et islams mongols, mais ces positions ne sont pas révélées stables ni vraiment durables, leurs oscillations s’amplifiant de celles des deux grands pôles qu’elles tentent de relier (parce qu’elles ne peuvent guère les contrôler).

Il faut rappeler ici que les problèmes des exceptions, des infinies nuances, des mixités, des inversions de polarités, etc. sont à la fois passionnants (ils peuvent occuper plusieurs vies de « culturologue » universitaire) et secondaires, tant que l’on n’aura pas affronté directement la question dont nous voyons qu’elle est recouverte par celle des religions : *comment s’effectue en général la différenciation géo-spatiale des positions culturelles ?* Comment la logique culturelle peut-elle se révéler puissante au point qu’elle puisse « magiquement » infléchir l’Histoire matérielle et du vivant à la surface de la planète pour lui faire emprunter les formes « cristallines » de sa propre structure ?

Pourquoi les Occidentaux sont-ils devenus Occidentaux, et les Chinois, Chinois ?

Pour essayer de comprendre au moins comment s’est constituée la différenciation symbolique entre Orient et Occident, nous pourrions tenter (bien témérairement) d’expliquer pourquoi ce sont les Chinois qui se sont davantage avancés sur la question de l’Identité et non de la Règle, alors que les Occidentaux ont choisi l’inverse. Pourquoi est-ce l’Orient qui a – dans le passé - choisi le cosmologisme et l’Occident la théologie, et non pas l’inverse, ni un mélange des deux dans chaque région ?

Pour répondre à ces questions, il faut soulever deux difficultés assez majestueuses, il faut bien l’avouer :

-La première concerne le *primum movens*  et sa persistance au cours de millénaires : le principe a beau être évident dans le modèle théorique, il demeure tout de même un peu fort de café que les Chinois aient choisi l’identité, parce que les Occidentaux auraient opté pour la Loi, ou réciproquement !

-La seconde concerne tout de même l’énigme d’une transmission de problématique conversationnelle entre des interlocuteurs situés à une bonne vingtaine de milliers de kilomètres de distance (Occidentaux versus Chinois).

En combinant ces deux objections, il nous reste en gros à prouver que la Chine et son alentour extrême-oriental ont depuis très longtemps présenté à l’Occident (*via* les « intermédiaires » indien et persan notamment, et naturellement les transformations des religions) un modèle de médiation favorisant suffisamment la méthode culturelle identitaire, pour que l’Occident lui oppose plutôt un modèle mécanique…. Et réciproquement ! En somme, il faut montrer - même s’il n’y a pas eu de confrontation massive directe avant le XIXe siècle – que les Chinois ont inventé l’Occident, et que l’Occident a inventé la Chine !

Sans vouloir prouver quoique ce soit, mais au moins susciter l’intérêt (même un peu perplexe) du lecteur, rappelons que la société idéale de la « grande paix » (Taiping) fut localisée par les importants mouvements populaires chinois[[932]](#footnote-932) en concurrence avec les philosophies taoïstes du 2eme siècle, dans un Occident lointain plus ou moins identifié à l’empire romain, lui-même perçu en miroir comme une autre Chine originelle (Da Qin). Le plus curieux, pourtant, est que cet élément mythologique était caractérisé précisément par « l’égalité » (Taiping voulant d’ailleurs aussi dire « grande égalité »). Coïncidence entre un thème idéalisé et des revendications réelles en temps de crise des dynasties impériales Han ? Ou davantage : réduction par la rumeur d’un trait des sociétés hellénistiques (dont Rome n’était qu’un surgeon puis le porte-parole universalisé –dans sa propre région-) qui était assez original au milieu des autres structures de pouvoir de l’époque pour qu’on en parle à l’autre bout du monde ?

Une démonstration sérieuse demandant de vastes développements et des précisions érudites impossibles à réaliser dans le cadre du présent ouvrage, il ne s’agit évidemment ici que de quelques notations, mais l’intérêt de suggérer une piste plausible à ce propos réside dans le souci de soutenir l’hypothèse générale selon laquelle la conversation culturelle la plus profonde tend à s’organiser à toutes les échelles et de tous temps, même si cela a eu tendance à s’accomplir en passant par des formations ethniques et des entités religieuses.

Une objection importante à notre thèse consisterait à ce propos à contester l’idée même d’une conversation entre positions opposées (résistance contre absorption, règle contre identité), en soutenant simplement que ce sont des conditions parfaitement empiriques et « au hasard des contingences » qui ont induit différents positionnements, tels ceux qui semblent placer Occident et Orient en miroir. Il n’y aurait donc à « lire » aucun dialogue des civilisations en tant que celles-ci seraient des positions logiques, mais seulement en tant que de vastes groupes de personnes sont amenés tôt ou tard au contact, et de ce fait, poussées à jouer de leurs différences. Dans ce cas, la disposition des cultures serait un mélange de pur hasard, et de processus de réflexion et de diffusion plus ou moins complexes.

Cette opinion est classique en anthropologie culturelle, mais, en dépit d’effets manifestes d’influences et de contiguïtés, elle se heurte au phénomène massif des « blocs » civilisationnels, dont il faut pourtant aussi rendre compte.

Certes, ces « blocs » peuvent à leur tour être expliqués par des phénomènes d’hégémonismes internes (empire romain d’un côté, empire Han de l’autre, par exemple) qui n’impliquent aucune spécialisation réciproque. Et nous pouvons évidemment continuer de soutenir que la conversation anthropologique se fraie un chemin au travers de différences contingentes, et qu’au fond seule la situation future d’une unité culturelle de l’humanité constituera sa condition d’émergence directe et explicite.

Cependant, accepter cette possibilité demeure invalidant pour notre théorie culturelle : cela oblige encore à se rabattre sur la fameuse thèse kantienne du « plan  secret » de la nature se révélant dans la destinée humaine. Et, à tout prendre, nous pensons qu’il est moins idéaliste d’affirmer que la culture humaine connaissant certaines constantes (comme la parole et la métaphorisation qui s’en suit[[933]](#footnote-933)), elle tente de réaliser sa nature… à chaque moment et dans chaque circonstance.

Mais alors, pour être conséquents avec cette conception, nous devons parvenir à découvrir la trace effective de cette tendance jusque dans la succession de toutes les grandes formations sociopolitiques. Dans ce but, il nous aiderait grandement de parvenir à montrer que les civilisations, non seulement dialoguent, mais qu’elles sont des cristallisations d’un débat fondamental pour tous les êtres humains, et que chaque grande frontière culturelle oppose de véritables propositions adverses, même si elle prend l’apparence d’une rencontre de territoires, d’intérêts économiques et d’identités, choses qui ne sont pas, en soi, matière à discussion.

Tentons donc à ce propos une expérience en pensée : posons que la conversation occidentale, principalement organisée comme nous venons de le montrer autour de la question de la « Règle» - sociale ou scientifique[[934]](#footnote-934) -, doit logiquement s’opposer à des conversations centrées sur des principes antagoniques de force équivalente.

On se demandera alors : à quoi cette régulation mécanique (valorisée comme « Loi » s’oppose-t-elle, sur le plan mondial, ou plus précisément sur celui des grandes civilisations ?

A l’intérieur d’une sphère d’hégémonie d’un principe (comme la Règle, qui semble régner partout en Europe occidentale), nous avons vu que celle-ci se trouve confrontée *pro forma* avec ses antagoniques logiques comme le Familier (la Citadinité italienne, par exemple), la Culture communautaire (la *Gemeinschaft* germanique) ou le Sociétal (le Pouvoir étatique en France).

Mais lorsque la Règle s’approche d’une frontière de sa propre valorisation, que se passe-t-il ? On peut supposer qu’elle va alors rencontrer non pas l’ensemble de ses protagonistes logiques, mais un seul d’entre eux : celui qui correspond précisément à l’hégémonisme en cours dans cette région frontalière.

Rendons-nous donc à l’Est de l’Europe : nous n’y rencontrons pas la Chine, mais un ensemble de nations où l’influence de la Russie a longtemps été (si ce n’est encore aujourd’hui) prépondérante.

Si notre théorie n’est pas destinée à tourner rapidement à l’absurde, doit-on alors considérer la tradition culturelle incarnée par la Russie jusque dans ses confins sibériens et mongols, comme lieu d’un principe logique alternatif à celui de l’Europe occidentale, ou bien plutôt comme lieu d’une « transition » continentale entre la « position » occidentale et la « position » chinoise évoquée précédemment ?

## 7. L’opposition culturelle eurasiatique, paradigme de la pluralité mondiale ?

### Renverser la perspective : Chine et Europe ne sont-elles pas les médiations d’une contradiction centrale du monde turco-mongol ?

Si nous acceptons l’idée que l’énorme masse continentale séparant Européens et Chinois ne saurait se résumer à une « transition », mais possède une véritable consistance culturelle (sans tenir compte du fait que poser le contraire serait proprement insultant pour les intéressés), nous devons alors reconnaître que la polarité logique occupée par ce centre eurasiatique n’est pas l’Identité Culturelle, mais bien plutôt le Sociétal. En effet, le Sociétal –dans sa signification aussi ancienne que l’humanité parlante- ne représente pas tant une structure surplombante, qu’un horizon où la société doit négocier son existence avec un autrui très souvent hostile. Or, c’est probablement dans ces immenses steppes que la question de la rencontre avec un *alter ego* –à la fois étranger, concurrent, et semblable- s’est posée avec le plus d’acuité et le plus de durée, jusque dans des périodes assez récentes. Si l’on prend en paradigme de ce « travail de la rencontre » la longue histoire des oppositions et des alliances celto-tokhariennes puis turco-mongoles, *alors le concept de Sociétal y prend une consistance réellement robuste.*

Mais, immédiatement, nous nous heurtons à un trait de la théorie qui stipule que *l’opposition principale* au Sociétal n’est ni la Règle, ni la Culture, mais plutôt le Familier, traditionnellement lié à des structures plus intimes et plus « locales ». En effet, en opposant un principe (le Sociétal mongol) non pas à son contraire, le Familier (comme ce serait normal dans le modèle) , mais à deux styles de médiation (la Régulation occidentale ; L’identité culturelle chinoise), nous semblons affirmer que la confrontation principale (Sociétal, Familier) n’est plus adoucie par ses médiations (Culture, Règle), mais que celles-ci, comme «marques de civilisation » deviennent les *adversaires* des principes plus fondamentaux, plus rudes et premiers.

Nous substituons alors à une conversation entre grandes passions irréductibles, un conflit entre « brutes » et « délicats », entre « barbares» et « civilisés », conflit mythique dont on peut souligner qu’il correspond à un vécu conscient beaucoup plus fréquent dans l’Histoire humaine, que notre système d’opposés fondamentaux !

Mais, par ailleurs, comme nous prétendons être des théoriciens de l’anthropologie particulièrement résilients, têtus voire hargneux, nous n’acceptons pas que la représentation ordinaire des antagonismes revienne ainsi aussi aisément détruire notre construction : ne serait-ce que parce que nous sommes avertis que les oppositions civilisé/sauvage ont toujours été mises au service d’une bonne conscience coloniale visant à justifier l’extermination du Sauvage ou du Barbare sans avoir à se poser de questions[[935]](#footnote-935).

Quelle solution proposer alors pour limiter les dégâts d’une telle anomalie théorique ?

En premier lieu, il faut *reconnaître* cette anomalie : il y a bien, dans le cas qui nous occupe, rencontre entre une médiation (le Régulatoire occidental) et un principe (le Sociétal agonistique des steppes). Mais cette rencontre ne peut être isolée : le Sociétal turco-mongol n’a jamais rencontré isolément « notre » version de la médiation civilisée. Avec des formations aussi vastes que « la horde d'or » (ou ses rivales et héritières), il a au contraire toujours « pulsé » en réaction aux deux formes occidentale et orientale de médiation[[936]](#footnote-936), mais aussi en réaction au principe familier incrusté dans son propre fonctionnement.

Si nous reconnaissons tout cela, nous n’avons pas supprimé le problème, ni même la déformation topologique, mais nous les avons fortement atténués. Ce qui nous rend alors loisible de nous demander si le modèle demeure licite, s’il est capable de supporter ces déformations sans imploser.

Reprenons : *comme si notre figuration tétralogique de la conversation humaine s’était dessinée sur le sol de l’Eurasie,* nous obtenons une « contradiction principale » intérieure au monde des steppes, et deux *médiations* situées chacune à une extrémité opposée du continent, et  étouffant  (si l’on peut dire) les répercussions du dynamisme conflictuel central à mesure que leurs ondes de choc rejoignent ces extrémités.

Quant à la contradiction interne au monde des steppes, elle est incontestable, même si elle semble s’être dissoute dans une sorte d’insignifiance historique. On la retrouve en partie dans les nomadismes sahéliens : il s’agit d’une opposition entre la logique territoriale du village et la logique agonistique des peuples nomades.

On peut en effet considérer le mode de vie turco-mongol comme correspondant à un principe – plutôt le Sociétal, en considérant l’agonicité incessante du nomadisme -. Mais on peut aussi le voir sous l’angle d’un Familier constamment « bousculé » par une énergie vendettaire extensive, bien que tentant aussi d’exister dans des écologies locales plus fixées et plus villageoises.

Or c’est bien *sur ces deux versants*, que ce mode de vie a dominé toute l’Eurasie (y compris indo-européenne, qui fut peut-être d’ailleurs l’un des modèles archaïques ayant infusé le registre turco-mongol lui-même…) *avant* que ne gagnent les influences des « civilisations » sur ses périphéries, tout d’abord comme simples archipels de relais marchands.

C’est en ce sens que l’on peut soutenir que ce n’est pas le tourbillon nomade qui fait le lien entre deux civilisations, mais au contraire les deux pôles de la civilisation qui médiatisent l’affrontement brutal entre société et familiarité tel que l’organisait la hiérarchie militaire de familles et de tribus dans l’ordre nomade !

Entre la Russie, comme marche occidentale, et la Chine, il est indéniable que *la continuité physique de la conversation a été empiriquement produite par une zone cyclonique humaine* ou plus généralement, par l’instabilité chronique d’une immense zone intermédiaire, nature hostile et longtemps occupée par des nomades guerriers, chameliers et cavaliers, de temps en temps susceptibles de s’unir de manière assez disciplinée et durable pour abattre les défenses des civilisations urbaines qui les entouraient et qui représentaient pour eux de précieux joyaux, et des sources de rente.

Que le centre du tourbillon tokharien, scythe, hunnique puis turco-mongol ait été très actif pendant ses phases impériales (les premiers empires « réellement » mondiaux), ou beaucoup plus faible, comme dans les époques « normales » de vaticination des tribus nomades rivales, on peut considérer que cet œil du cyclone humain eurasiatique a été continuellement d’une importance cruciale pour la formation, le brassage et la transformation des grandes aires de civilisation extrême-orientale, indo-iranienne ou russe et même carrément occidentale, bien que les « hordes » hunniques et leurs successeurs, n’aient jamais été capables de s’enfoncer durablement en Europe[[937]](#footnote-937).

La position propre des nomades italo-celtes puis turco-mongols (et des Huns dont ils sont l’un des prolongements) dans cette conversation a en effet connu un développement ultime dans la puissance d’organisation - absolument inégalée dans l’Histoire, bien que souvent négligée - des entités normalement « centrifugées » autour des plateaux continentaux sibériens.

Cette position spécifique (qui n’est pas juste de transmission des positions d’autrui) n’est pas aisée à définir, mais elle se laisse appréhender comme une synthèse directe, humaine, des antagonismes et des médiations :

-Ni société-machine (à l’occidentale), ni pouvoir-tradition (à l’orientale), seule la communauté militaire étroitement hiérarchisée autour d’une tribu charismatiquement anoblie peut servir de base à un contre-pouvoir qui tienne en respect les deux premiers, et peut même les exploiter systématiquement sans s’auto-dénaturer.

Cette position dessine une actualité du charismatique, de l’homme comme intervenant vivant au dessus des processus médiateurs, utilisés mais méprisés. Cela s’incarne à proprement parler : ainsi, la « gauche » et la « droite » du corps humain y prennent un sens historique réel, si l’on se souvient que pour les pouvoirs mongols impériaux de l’époque de Gengis Khan (de son surnom Temudjin – l’acier, comme « Staline » qui s’en est sans doute inspiré - ), qui voyaient le monde à partir du lac Baïkal, en le regardant vers le Sud, les armées s’occupant de la Chine étaient précisément appelées « armées de la main gauche », et celles descendant vers les régions russes voire anatoliennes, étaient les « armées de la main droite ».

Qu’on le veuille ou non, l’idée qu’il existe une grande et ancienne conversation eurasiatique historique gagne donc de la consistance, même si son meneur de jeu doit être une figure anthropomorphe et non celle d’une machine ou d’un idéogramme : c’est le rude cavalier nomade qui tue et pille aussi bien l’Occident que l’Orient, et même le Sud (le Nord n’étant que de la glace et de la forêt marécageuse congelée).

Ainsi, la médiation a beau être barbare, elle n’en est pas moins une, et permet de se parler, de protéger des caravanes, d’échanger objets, techniques, idées, histoires, faits, mais aussi *styles de fonctionnement.* D’autant que, malgré le mot méprisant qui les désigne comme « varvari »[[938]](#footnote-938), le « loup » bleu ou gris turco-mongol (qu’on retrouve jusqu’à l’oustachi) ou le « lion » arabe ne sont pas seulement des guerriers farouches : ce sont surtout des familles, des clans, des tribus dont la problématique principale est le maintien de l’alliance *contre* une tendance récurrente, fatale et ravageuse, à la querelle de type « vendetta ».

Taraudés par la nécessité d’y échapper, mais ne voulant –et ne pouvant- pas opter pour les grands appareils de gestion réduisant la liberté sociétale tout comme celle du Familier, les militaires nomades des aires intermédiaires ont *bien participé pleinement à une conversation toujours déjà mondialisée.* Ils l'ont même probablement animée, propagée et répercutée, sans pour autant que les intellectuels des civilisations auxquelles qu'ils se confrontaient –er souvent se mêlaient- aient souhaité en rendre compte. Et encore aujourd'hui, quels universitaires occidentaux accepteraient de travailler sur l'influence mongole sur nos sociétés, ne serait-ce qu'en se libérant de leurs préjugés sur l'imprégnation des sociétés méditerranéennes et d'Europe orientale par l'organisation turque ? Peut-on compter sur les historiens britanniques encore bercés par le rêve impérial et les fantasmagories d'un Laurence d'Arabie pour reconnaître par exemple la profondeur de la culture ottomane ou mamelouke (les deux émanant du modèle turco-mongol) dans les réalités irakienne, palestinienne ou syrienne... voire grecque ?[[939]](#footnote-939) Peut-on compter sur les historiens français, encore englués dans le souvenir de la colonisation du Maghreb -arraché aux sultanats turcs- pour en faire valoir toute la substance culturelle ?

Peut-on imaginer que l'arrogance des alliés occidentaux intervenant sans succès en Afghanistan, permette de comprendre qu'on trouve encore dans ce monde rude l'écho désormais presque isolé d'une société littéralement forgée dans la guerre ininterrompue ?

La géotopie de cette conversation -même considérée essentielle et fortement sous-estimée- reste cependant un peu bizarre rapportée au modèle théorique, car les médiations civilisationnelles ne viennent pas dans les steppes et les montagnes limiter les violences internes. Elles les attirent vers l’extérieur, vers des pièges, des chicanes, des réseaux, où elles vont se désagréger, perdre leur force d’impact. Cet affaiblissement aux frontières semble alors, en retour, venir affaiblir la puissance génératrice d'un centre.... vide. Les splendeurs des routes de la soie –bien plus anciennes qu’on ne le dit- et les sauvageries ravageuses vont ensemble, et sont comme l’envers les unes des autres.

### Dissymétries d’origine et effets écologiques différenciateurs

Après avoir rappelé le rôle central du phénomène turco-mongol dans l’attribution à la Chine et à l’Europe de *positions de médiatisation*, il faut maintenant nous consacrer à la seconde et ultime étape de la démonstration concernant l’Eurasie comme premier champ conversationnel « mondial » : à savoir l’attribution à l’Europe de la fonction médiatrice « à la Règle », et à la Chine de la fonction médiatrice « à la Culture ».

Une vectorisation écologique incitant à une orientation plutôt qu’à une autre, existe à n’en pas douter. Nous l’avons rencontrée dans le rapport privilégié des îles grecques avec la démocratie citadine. Dans la suite, l’idée démocratique (ou socio-mécanique) va se détacher de sa « matrice » première, *mais sans complètement s’en émanciper :* elle préfère tout de même les villes côtières d’une mer fermée, les littoraux découpés, les petites vallées sustentant chacune une ville[[940]](#footnote-940), et dans les mers ouvertes, les îles à nouveau, même perdues dans l’Océan. Elle préfère ces conditions-là – Fernand Braudel nous démentirait-il ? - aux énormes masses continentales sans fissures, aux blocs montagneux vertigineux aux vallées encaissées, ou aux climats hostiles. Si de tels ensembles avaient été occidentaux et les chapelets d’îles orientaux, nous aurions été probablement Chinois et ceux-ci Européens !

Mais pour que fonctionne cette vectorisation écologique constante qui pousse les Orientaux vers la solution traditionnelle « culturelle », et les Occidentaux vers la solution mécanique, il faut qu’elle s’enchâsse dans une détermination encore plus profonde.

A la recherche d’une explication solide du déclenchement de la dissymétrie Occident-Orient, on doit se souvenir que l’émergence précoce d’un pôle civilisationnel en Chine correspondit longtemps au maintien d’une « barbarie » occidentale. Etant nous-mêmes des « Barbares de l’Ouest », nous ne voyions aucune raison de nous défendre contre notre propre identité ; laquelle se conservait donc comme agonistique !

Mais qui dit « agonistique » et combat permanent entre des groupes apparentés ou proches dit aussi éventuellement établissement d’une « règle du jeu » pour en limiter le côté destructeur. Ainsi, comme nous l’avons suggéré plus haut, « Règle » et « Liberté » pouvaient-elles aller de pair pour des tribus semi-nomades prises dans la nasse de la péninsule européenne, pour lesquelles il pouvait être important de perfectionner l’appareil des pactes leur permettant de ne pas s’exterminer mutuellement.

Peut-être – en suivant Georges Dumézil jusqu’à un certain point – n’était-ce point un hasard si les chamanes indo-européens avaient développé un penchant plus marqué pour un savoir juridique permettant d’associer des tribus et peuples très variés et d’autolimiter leurs conflits, tandis que les chamanes orientaux, liés à la demande d’une paysannerie productive et nombreuse, intégrée culturellement et concentrée sur un même sol fertile à maintenir, avaient plutôt milité pour une imagerie commune : l’écriture idéographique qu’ils ont esquissée (un peu comme on représente conventionnellement des principes cosmogoniques sur les cartes de tarot) produisant ultérieurement *la même identité perceptuelle dans la différence des langues.*

Cette bifurcation précoce dans les choix de médiatisations n’entraîne pas en elle-même de dialogue Orient-Occident, mais elle est déjà logique, et en un sens, elle constitue une ébauche de champ, puisque c’est le re*tard occidental avéré* dans le processus de civilisation qui l’entraîne à recourir à des solutions spécifiques, comme celle qui *tiennent réciproquement de petits peuples libres[[941]](#footnote-941),* plutôt que celles qui *contiennent de vastes populations assujetties.*

A l’issue de ce défrichage hypothétique, nous pourrions résumer ainsi les positions logiques mais aussi écologiques les plus importantes qui sont désormais constituées, formant l’armature d’un débat de longue haleine :

-soit on estime que la menace humaine peut être définie, isolée et toujours *repoussée* à l’extérieur d’une grille liant des alliés,

-soit on pense, que, comme l’orage ou la pluie, elle ne peut être évitée, mais doit être *endurée.*

Ces deux positions fondamentales par rapport à la menace (et préalables à toute division entre stratégie et tactique) entraînent des choix tout aussi essentiels :

-soit une société d’alliés (un Socius) s’organise de façon à repousser, à expulser, et surtout à détruire toute menace extérieure la visant en tant que telle.

-soit elle s’organise pour absorber, digérer, intégrer la menace sans s’y opposer frontalement, ou en limitant les dépenses d’une réponse agressive, en fonction de la rétorsion attendue de la part de la puissance occupante.

Il se trouve que dans l’Histoire eurasiatique, certains groupes de cultures ont pu – au fil des siècles – affirmer presque toute leur existence à l’intérieur du premier choix : celui de refuser *absolument* l’invasion. D’autres au contraire, ont été absolument contraints, pour survivre, d’adopter le second. Les premières ont choisi de structurer leurs sociétés « comme des armées civiles ». Les secondes, au contraire, se sont construites comme des masses pacifiques capables par leur inertie et leur relative capacité autarcique, de « bloquer » les exigences inadmissibles de pouvoirs, ainsi interdits habilement de descendre du ciel de leur souveraineté absolue.

Il existe, depuis la révolution néolithique, une dissymétrie géographique qui résulte dans l’isolement et la rareté relative des écologies locales encourageant la résistance « civilisée » aux nomadismes guerriers, tandis que les grandes structures ayant opté pour un filtrage et un confinement des mêmes dangers se sont trouvées renforcées par les grands ensembles continentaux. On pourrait même affirmer que, face au tourbillon nomade permanent et durable, les « despotismes orientaux » (étudiés par Karl August Wittfogel[[942]](#footnote-942)) ou les systèmes impériaux de Chine et d’Inde ont formé une sorte de continuité massive, soutenue par la géographie continentale de l’Eurasie.

Certes, de vastes aires intermédiaires demeuraient sous contrôle « barbare », mais précisément : l’alternance «Despotisme/Barbarie ne laissait aucune place à des sociétés capables de se défendre en même temps *et* des unes *et* des autres. Ces dernières n’ont émergé que dans l’écologie méditerranéenne et grâce à ses traits particuliers. Pour faire bref : semis d’îles montagneuses, littoraux découpés, petites vallées fertiles, commerce maritime lié à des villes libres, etc. ont sans doute été nécessaires pour produire les idées et la pratique de la phalange comme face mécanisée de la démocratie citadine. Ainsi, ces dernières (démocratie comme phalange) sont-elles bien des produits au second degré d’une évolution comprenant (voire impliquant) deux étapes préalables : la formation de vastes entités barbares, et la constitution de « despotismes », orientaux ou non, capables de s’y opposer (quitte à payer tribut pendant des siècles auxdits barbares).

Dès lors, se trouverait simplement expliquée l’antécédence de la solution orientale (et extrême-asiatique) de la condensation identitaire (par exemple par la voie de l’unification dans l’écriture) sur la solution technocivile occidentale : non seulement la réaction civilisée s’étant érigée la première a marqué l’aile sinisée du continent eurasiatique, ainsi que ses contreforts méridionaux, mais encore la nature « despotique » (ou simplement hiérarchique) de ces grandes constructions sociétales ont été des conditions pour que naisse ailleurs (à l’Ouest, nécessairement, car seul encore disponible) la solution s’émancipant de ces constructions.

Il faut également souligner qu’il existe une concomitance et un effet de renforcement mutuel avérés dans plusieurs cas majeurs, entre l’extension de la puissance intégrée des empires, et la force politico-militaire des « Barbares » située en miroir : sans la structure unitaire de l’Etat Sassanide et sa capacité à fournir en armes et en formations ses frontaliers arabes, ceux-ci n’auraient pas eu les moyens ni l’envie de conquérir l’Iran. L’immensité même de l’empire mongol en 1279 –couvrant pratiquement 80% du continent eurasiatique – est à la mesure des Etats géants qu’il rencontre à ses limites : Chine conquise, Inde du nord cernée ou conquise, Iran conquis, sultanat abbasside conquis, Byzance écornée, etc.

En fin de compte, on peut supposer que la réalité historique de l’élaboration du contraste Est-Ouest (et de ses caractères spécifiques, comme la Culture et la Règle) mêle les trois aspects évoqués, produisant ainsi une résultante conservant la mémoire de sa production. La spécificité occidentale (et non son exception) est probablement tout à la fois et successivement :

1. Préfacée par des Etats orientaux hiérarchiques-culturels constitués dans leur propre résistance à la Barbarie (au sens de la permanence diffuse du tourbillon celto-turco-mongol).

2. Issue de la résistance « socio-mécaniste » de microsociétés barbares à ces grands systèmes déjà civilisés.

1. Formée dans l’extension de ces techniques de résistance à la guerre menée aux autres Barbares toujours menaçants.

4. Retrouvant et conservant comme civilisation occidentale une différence issue d’un passé de résistances directes et indirectes.

### Le savoir-dissoudre l’Autre comme compétence orientale

Il se trouve que, par ce qui peut encore sembler au premier abord un pur hasard historique, les sociétés extrême orientales – vastes ensembles agricoles très peuplés et assez homogènes - ont été surtout instruites au « savoir-dissoudre » l’envahisseur, même parvenu aux postes de commande apparents.

Les exceptions d’un Japon tardif hermétiquement clos, ou des antiques constructeurs chinois de la grande muraille ne forment pas des objections sérieuses ; au contraire : le Japon (dont les cours impériales parlaient chinois) a peut-être été forcé de sortir de la féodalité et de se *constituer comme nationalisme* au XIIIe siècle en réaction au pouvoir du Khan mongol Koubilaï¨ (devenu empereur de Chine en 1260 et inscrit dans la tradition dynastique en 1271[[943]](#footnote-943)). Quant à la grande muraille – qui ne fonctionnait pas comme un système étanche[[944]](#footnote-944) - elle n’a empêché ni les Kins ou les Mongols, ni les Mandchous de conquérir ou de gouverner tout ou partie de la Chine pendant des siècles ! De fait, la Chine, (la Corée, et peut-être le Japon) et le monde Indo-iranien ont en commun d’avoir dû vivre très tôt et continuellement des invasions turco-mongoles réussies, au point de former des dynasties régnantes d’assez longue durée (dont les Youen, entre 1267 et 1368).

Nous savons que les Mongols étaient conscients du fait que leur culture de chasseurs-éleveurs nomades possédait une grande valeur militaire et politique dans l’affrontement aux sociétés urbaines et agraires les plus civilisées –lesquelles sont toutes alors des « despotismes ». Avant que l’artillerie moderne ne les déciment et ne les fassent renoncer à se prendre pour les seigneurs imposant tribut naturel aux civilisations, ils entretenaient avec soin ce caractère sauvage tout en maîtrisant les armements les plus récents, et, même devenus empereurs de Chine, ils continuaient à résider en partie en Mongolie, afin de préserver leurs rudes vertus, en évitant l’inévitable processus d’amollissement des élites dominatrices, tel que décrit admirablement (à propos des Arabes et des Turcs) l’andalou-tunisien Ibn Khaldoun[[945]](#footnote-945).

Ce trait bien connu des historiens n’a pourtant pas été retenu dans toute sa mesure : le fait que la vertu sauvage  soit *intégrée* au plus haut niveau de la civilisation urbaine et agraire oblige cette dernière à s’en défendre d’une façon particulière. La grande muraille, pour y revenir avec un fond d’arguments substantiels, *possède un caractère symbolique plus que réel*. Elle sert contre les bandes peu organisées, pas contre le phénomène mongol comme tel. La véritable muraille, quant à elle, est culturelle et psychologique. Si elle s’incarne, c’est bien davantage dans les murs qui séparent la cité impériale du reste de la ville, en marquant d’impuissance la toute-puissance de l’empereur qu’elle enferme. Il s’agit – comme l’avait aperçu Freud s’essayant à la psychanalyse des sociétés - de figer le pouvoir suprême sans le heurter de front (la fameuse « obliquité » orientale) ; de le castrer, tout en laissant l’empereur engrosser à sa guise 250 concubines. C’est l’administration traditionnelle qui fait tampon, exécutant en fin de compte toutes les tâches nécessaires à la survie de la société, quel que soit le souverain en place, ou même quelles que soient les invasions destructrices.

Quant à la menace externe, ou la menace de l’étrangéité, elle sera en partie liquidée par l’attraction étrange de la langue écrite, rendue par l’idéogramme indépendant des langues orales. Ainsi, pendant que s’entredéchirent les paroles bruyantes de dialectes nombreux, *l’œil est en silence capturé dans la communauté des significations*. Ce côté « éponge » de la culture du « pays du milieu » (vrai nom de ce que nous appelons la Chine) est radicalement différent du choix occidental de la « lingua franca », ou de la langue officielle imposée aux minorités.

L’excellente, érudite (et fort drôle) fiction historique de Morgan Sportès[[946]](#footnote-946) sur la lamentable tentative de conquête du Siam par les Jésuites français de Louis XIV – fondée sur des données d’archives précises - peut indiquer au lecteur le mode d’emploi de la stratégie asiatique de la « dissolution de l’ennemi ». Elle donne aussi une idée de sa redoutable puissance, dont la victoire des Vietnamiens sur les Français en 1954 et sur les Américains en 1975 fut probablement encore une démonstration. Dien Bien Phu ou Saïgon : les Occidentaux avaient perdu bien avant d’en être chassés. Il s’agissait d’expulser les étrangers, les Blancs, mais en ne les affrontant qu’une fois la victoire quasi-acquise, en les ayant totalement isolés, épinglés sur le terrain. Le général Giap évoquait le « poisson dans l’eau » pour parler du combattant Viêt-Cong, ce qui signifiait que leurs ennemis devaient se retrouver – par contraste - littéralement en dehors du milieu, avant même d’être poussés *manu militari* vers la sortie du territoire.

-L’Orient se trouve alors – depuis le XIXe siècle - en position de découvrir une riposte directe à la solution mécaniste occidentale (et une forme au fond pas très différente de celle adressée auparavant à la « barbarie »)[[947]](#footnote-947).

Il est vrai que les Ouigours et les Tibétains, naguère les Vietnamiens, ont eu à souffrir de l’impérialisme chinois. Paradoxalement, ils ont connu la même exigence que les gens de Taiwan ont vécue –et partagée- en interne: la défense intransigeante des frontières culturelles de la Chine. Or l’intransigeance sur le territoire propre a souvent pour corollaire le refus de tout expansionnisme. Elle se manifeste d’ailleurs comme les autres stratégies chinoises : prévenir plutôt que guérir, diviser pour régner (ce qui peut aussi être organisé systématiquement avec les industriels désirant y investir), obtenir une hégémonie sans combat, ou avec des combats minimaux. Ce type de lutte fait appel moins au stratège ou au tacticien qu’au penseur de long terme que se veut le Prince, conseillé par des dizaines de compétences éclairées[[948]](#footnote-948).

Les fondations impériales – toujours actuelles sous l’ordre communiste - ne sont pas établies sur l’oppression de certains par une majorité, mais plutôt par un ordre confucéen qui s’impose absolument à chacun du haut en bas, le bas étant plutôt la base de roulement d’un vaste cycle : ainsi, autrefois de l’écriture et des autres normes pratiques (on cite souvent l’écartement des roues des charrois normalisé il y a deux mille ans).

On dira que la bureaucratie du Mandat céleste vaut bien celle de l’empire austro-hongrois immortalisé par Kafka ou Musil. C’est vrai. Mais cette dernière a néanmoins accouché aussi d’Einstein, tandis que les examens qui fabriquaient le mandarinat jusqu’au début du XXe siècle, *dans toute l’aire d’influence chinoise* visent le contraire de la connaissance mathématisable ou de la performance technique. Calligraphie, poésie et philosophie confucéenne discriminent les candidats, non pas les mathématiques, le droit ou la physique.

Ce n’est là ni hasard ni effet d’une incompétence : la science n’est pas utilisée dans son effet de sélection rigoureuse comme en Occident, précisément parce que la bureaucratie traditionnelle travaille *contre* la science, cause d'augmentation continue de puissance indéterminée, donc incontrôlable. Elle s’établit comme opposition à la surpuissance, comme frein, filtre, déception de tout ce qui prétend à une efficacité outrancière, de même que le père ne doit pas « analyser » ses enfants, mais les aimer.

Le pouvoir traditionnel à la Chinoise – concrétion de millénaires d’ajustements entre instances internes de la société - survit à la technobureaucratie actuelle et l’absorbe sans disparaître. Il économise le côté toujours héroïque et guerrier de l’innovation en copiant l’ingénieur occidental. Comme le note le Franco-chinois André Chieng dans une excellente étude[[949]](#footnote-949), la re-production (qui est répétition du geste vers sa perfection), la copie (qui vise à l’autonomie progressive), n’est pas un « délit » en Orient comme nous le voudrions en Occident, mais un véritable devoir à la fois d’indépendance et d’évitement de l’engagement de soi dans la pensée mécanique.

La Culture l’emporte donc sur le long terme, si on définit celle-ci comme le traitement des sociétés par le biais du maniement des images et des métaphores du Familier. L’image joue un rôle décisif dans toute la région contrôlée par les idéogrammes (y compris Japon et Corée), tandis que la famille y demeure un fondement du politique.

L’imaginaire joue aussi un rôle central dans le grand effort consenti par la culture chinoise pour  continuer de figer  l’arbitraire suprême et empêcher le risque majeur : la prise de pouvoir des attributs de la majesté impériale par une personnalité ou un groupe incontrôlables. Le parti communiste n’est resté au pouvoir qu’en exerçant cette puissance traditionnelle d’enfouir toute volonté de puissance trop individuée. Le destin de la « bande des quatre » et l’enterrement assez précoce de l’horrible période des « cent fleurs » montre suffisamment que, même sans cité interdite pour y cloîtrer ses potentats, la Chine reproduit constamment ses organes de *limitation du pouvoir.*

Plus on va vers l’Orient, et plus la discussion laisse donc dépérir la question de la Loi comme mécanisation du rapport, pour se centrer sur l’opposition entre pouvoir charismatique (artistique, au sens d’une création-domination individuelle violente) et pouvoir traditionnel (religieux ou néo-religieux, comme dans la bureaucratie communiste chinoise « réincarnant » à sa manière les équilibres cosmiques traditionnels du confucianisme). Le collectif asiatique n’est pas là pour utiliser l’énergie agressive de l’individu : il est là pour l’absorber, le lisser, le changer en particule fluide.

Tel l’individu dans la foule de cyclistes pékinois : imaginez la cascade de chutes si un seul d'entre eux décidait d'appliquer rigoureusement un quelconque principe de priorité légale !

### La chronique agressivité obsidionale de l’Occident

Il est clair que les coalitions hétéroclites d’alliés / ennemis, de mercenaires / réguliers, d’étrangers / locaux, de Romains barbarisés et de Barbares romanisés, qui forment l’essentiel des formations militaires se disputant l’Occident entre le quatrième et le septième siècle forment un tissu d’influences croisées, brassées, pulvérisées, reconstituées, où il est difficile de lire autre chose qu’un magma culturel évolutif. Mais cette matière magmatique n’est-elle pas aussi, et précisément parce qu’elle ne « prend pas », l’une des conditions du maintien de pôles de résistance qui, barbarisés ou non, devront adopter des théories et des pratiques de rejet ?

Ainsi, par exemple, de l’empire d’Orient qui monopolisera la légitimité entière à partir de 476 (avec l’accord officiel d’un sénat romain auto-dissous), et qui n’utilisera les supplétifs et autres alliés que pour réaffirmer sa réalité substantielle de forteresse de la Romanité contre tous les empiètements, et cela jusqu’à sa mise à mal par la croisade.

Ainsi encore du modèle de cité méditerranéenne résiliente et offensive –mais marchande et improductive- que fut Venise pendant près d’un demi-millénaire. Ou encore des nombreuses cités-états qui composèrent la pluralité forcée du Saint Empire Romain Germanique. Sans parler de la force d’expulsion et de destructions périphériques que les Etats-Nations comme la France puis l’Angleterre, furent capables de manifester à une échelle supérieure dès le XIIe siècle.

Rien qui, à l’évidence, ressemblât aux vastes structures orientales hiérarchiques, disparates et pourtant unificatrices, se nourrissant pour ainsi dire des défaites de telle dynastie, de telle fragmentation politique temporaire ou des conquêtes mongoles jusque dans leur cœur de civilisation, pour reprendre ou augmenter leur volume initial, telles de gigantesques éponges.

Au contraire, les sociétés occidentales, à des périodes très différentes de l’Histoire ont pu s’appuyer et s’étayer sur des autonomies, des systèmes défensifs locaux, des royaumes distincts, des nations particulières et néanmoins assez puissantes pour contrer les stratégies impériales, ou pour les soutenir sans dépérir en leur sein. Ces entités variées, plus ou moins isolées, segmentées et fragiles, mais toutes définies par leur capacité de résistance à l’écrasement et à l’englobement se sont presque toujours bien organisées en armées civiles (ou en cités armées) capables d’interdire à l’Autre de les pénétrer intimement.

Un effet secondaire, le plus souvent imprévu, a découlé de cette obsidionalité consubstantielle de la plupart des entités occidentales : une agressivité « tous azimuts », de plus en plus dirigée *contre soi-même,* à mesure que grandissaient les territoires administrés sous leur égide.

Un contre-effet suit d’ailleurs cette dérive comme son ombre : le respect de certaines règles de droit interdisant de dépasser des limites dans l’autoagression ou l’attaque d’entités alliées, et dont le modèle de référence est l’antique législation de Solon, interdisant l’esclavage pour dette des Athéniens pauvres.

Il faut d’abord définir l’autoagression généralisée comme tendance inhérente à l’Occident, à la différence des sociétés hiérarchisées à partir d’un imaginaire de « l’harmonie cosmique ». Elle ne consiste pas essentiellement dans le massacre ou la réduction à la servilité de peuples libres, puisque le rapport de forces résistantes à des échelles différentes rend difficile ou forclôt largement cette tendance (sauf peut-être aux marges orientales, en Moscovie, par exemple).

Elle se rapproche en un sens du processus de civilisation dégagé par Norbert Elias, et dont on a négligé de voir qu’il n’est pas seulement réduction des capacités de nuisance de chaque entité indépendante par un centre « curialisateur », mais surtout une restriction *réciproque* des libertés. Cette restriction réciproque s’est effectuée dans le contexte d’attaques successives, innombrables, civiles et militaires, religieuses et laïques, dont une partie non négligeable est canalisée vers le champ judiciaire. Dans cette Fractalité généralisée des agonismes, il faut renverser et déplacer la phrase selon laquelle « la guerre est le prolongement de la politique par d’autres moyens », par : « la paix juridique et économique est le prolongement de la guerre par d’autres moyens ».

Or la voie ouverte de façon très large à la transposition judiciaire, politique et économique des conflits multiples à toutes échelles unifie l’effet d’autoagression et celui de régulation, les rend rétroactifs l’un à l’autre : c’est parce que la loi s’impose à tous qu’elle change la contrainte imposée au vaincu en contrainte sur soi, en tant que participant à une entité d’amplitude plus grande.

Si l’on reprend à ce propos la théorie de Georges Bataille sur la nécessité de « dépenser » l’énergie humaine, on peut constater que le modèle occidental de la contrainte régulatoire consiste surtout à la condenser, l’amplifier et la réorienter dans des modes d’autoagression plus large, sous prétexte de puissance collective plus grande. Ainsi se trouve plus ou moins expliquée l’espèce de virulence dans l’énergie agressive préservée au long cours, qui caractérise l’Occident par rapport à son homologue en miroir à l’autre extrémité de l’Asie.

Sous un certain angle, en effet, le processus historique occidental se laisse entrevoir comme une spirale d’actions agressives, mais de plus en plus tournées vers l’intérieur, cet intérieur devenant plus vaste au fur et à mesure de la consolidation d’entités plus globales.

Par exemple, si l’on analyse la conquête de l’Asie par les Macédoniens, il s’agit d’une invasion de contrées inconnues, « au-delà du monde ». Notons qu’elle est menée avec un mélange de cruauté et d’arbitraire implacable des mercenaires, d’égalitarisme « aristocratique » entre les compagnons d’armes d’Alexandre, futurs souverains de la région, de technologie poussée de la phalange, et de science géométrique appliquée (peut-être sous l’influence directe d’Aristote). L’agression est portée vers l’extérieur, mais déjà, le filet mental de l’hellénisme régulé dans l’idéal citadin la transforme en autolimitation (ne serait-ce que sous la forme « minimale » du regret d’Alexandre d’avoir incendié Persépolis).

L’empire romain ira moins loin dans l’inconnu, mais administrera davantage, notamment en implantant partout des cités normalisées, tout en respectant une grande variété de pratiques culturelles et politiques « ethniques ». L’agression est encore extérieure, mais elle se double cette fois de l’application d’un « modèle standard » qui sert de référence à une commune « humanitas ». C’est cependant à l’intérieur de ce modèle que la situation des « humiliores » et des esclaves, de la plèbe en général va s’aggraver au cours des siècles jusqu’à devenir intolérable. La loi devient la condition de l’autoagression élargie, sociétalisée.

A peine une demi-millénaire plus tard, alors que les pouvoirs occidentaux péniblement reconstitués s’échinent à se référer au modèle défunt, les premières agressions de masse canalisées vers l’extérieur… se concentrent sur l’alter-ego grec, l’autre soi-même face au Sarrazin : la quatrième « horde croisée » détruit Byzance à l’orée du XIIIe siècle et installe le schisme au cœur de la chrétienté. La phase "croisade" (engagée dès avant le XIIe siècle par le pape Urbain II puis affirmée par St Bernard) -sous prétexte de protéger les lieux saints et Byzance contre les Turcs- qui s’apparente souvent à une *razzia* des « richesses orientales" est donc caractérisée à plusieurs reprises par une guerre intestine entre Latins et Grecs, les premiers n’hésitant pas à s’allier aux Turcs contre les seconds. En bref, s’agit-il vraiment d’une union chrétienne contre le Musulman, ou plutôt d’une bataille à mort entre trois composantes de l’Occident : Nordiques francs et germaniques, Italiens surtout vénitiens, et Grecs, dont l’empire homogène gêne les deux premiers ? Le spectre de l’autoagression, en tout cas, grandit en consistance à l’occasion de cette « compétition » pour occuper Jérusalem, dont la violence extrême, notons-le, a pour contrepartie une accumulation de traités, d’ordres, de statuts, de tractations, de contrats, de constructions dynastiques, etc. .

La phase "esclavage" -engagée dès la fin du XIVe siècle- va, malgré les apparences, bien plus loin dans le sens de l’autoagression : elle veut, cette fois, *accaparer le travail en le déplaçant pour* *produire* surtout en premier lieu un fac-similé desdites richesses orientales (épices, café, or, argent, etc.). Elle s’appuie sur des exemples européens (le modèle de l’exploitation plantationnaire s’inspire d’ébauches ibériques) ou méditerranéens (pour le trafic d’esclaves), avant « d’inventer » la traite africaine à l’intérieur d’une logique de commerce triangulaire. Elle utilisera presque exclusivement les esclaves –soigneusement écartés des métropoles- comme des instruments de production intensive (à la différence de l’esclave antique, ex-prisonnier de guerre), et préparera dans les plantations le modèle de l’industrie moderne de la mine ou de l’usine.

Là encore, on ne s’imagine guère le luxe de précautions juridiques et légales, la complexité et le détail des règles qui donnaient droit à certains Européens de jouir du statut de « maître », tout comme elles prescrivaient et contrôlaient les aspects les plus précis de l’achat et de la gestion de leurs esclaves. C’est en ce double sens que la période esclavagiste de l’Occident moderne (1500-1800, *grosso modo*) est une amplification de l’autoagression : 1. agression de peuples aussitôt transformés en main d’œuvre domestique, et comme « avalés » dans le Familier du monde occidental dominateur (perdant de ce fait leurs propres ancestralités, réinventées dans les cultes Vaudous). 2. Gestion de tout le Familier esclavagiste par les Etats pré-impériaux.

Quant à la phase "coloniale" -à partir du milieu du XIXe siècle – elle organise le monde occidental en *grands blocs impériaux associant domination d'autrui, technoscience et industrie lourde (exploitant ses propres travailleurs),* et voués à se détruire mutuellement dans "la" grande guerre du XXe siècle (1914-1945)[[950]](#footnote-950). L’autoagression devient manifeste et culmine avec la destruction programmée des Juifs, dont la diaspora se conjuguait depuis des siècles avec la société européenne en tant que telle.

Pour ce qui est de la phase "spéculative" engagée depuis le début des années soixante-dix (mais surtout déployée après le "blanc" historique de la terreur nucléaire mutualisée entre bloc "libre" et bloc soviétique prenant fin en 1989), elle consiste cette fois à *déplacer* le capital mondialisé vers tous les lieux possibles d'extraction de plus-value sur le travail humain à l’extérieur (nommés euphémiquement "pays émergents") tandis qu’à l’intérieur, il se fait rentier de créances sans fin (l’endettement croissant des principaux Etats, et des ménages américains puis européens et japonais, de la naissance à la tombe). Cette phase n’est pas terminée, et traîne en longueur avec l’insondable océan de dettes créé en miroir du méga-continent sino-indien de la surexploitation. On perçoit néanmoins qu’une phase nouvelle, "post-bushienne" (Obama ne faisant qu’appliquer la même politique que son prédécesseur) laisse apparaître ses linéaments : elle peut consister en un ordre autoritaire virtualisé, informatisé et biométrique, disciplinant les masses du monde entier (riches et pauvres, créanciers et débiteurs) dans la même peur de la catastrophe mondiale écologique et dans la même obsession financière.

Le caractère d’autoagression impliqué par le ravage capitaliste sur la société humaine planétisée devient dès lors absolument flagrant, de même que son lien étroit avec la régulation, en l’occurrence celle de la machine du marché, désormais libérée des limitations par l’Etat tout en utilisant le principe de celui-ci pour forcer les peuples à la « rigueur ». On passe d’une logique de détournement politico-militaire du mouvement de l’argent par les Etats impériaux, à une logique d’inféodation directe des Etats les plus nombreux (Chine, Inde, Etats-Unis, Europe) à la logique abstraite et impitoyable du rendement de profit.

Ainsi la même agressivité fondamentale de l'Occident prend-elle, à mesure de sa diffusion mondiale, un caractère d'autoagression, et de décorporation sous le patronage de l’Esprit de Mesure : elle vise désormais la pensée elle-même en chacun, dans son intimité transformée en information policière ou commerciale pour le compte d’un Etat-monde en formation, et d’une économie-monde propulsée par l’esclavage à vie de l’endettement.

Il existe beaucoup d'interprétations sur les causes profondes de cette agressivité et de son lien étroit avec les techniques rationnelles, alors que l'Orient a longtemps sous-utilisé les techniques dans leur potentiel militaire ou expansionniste. Je ne crois pas qu’y suffise une explication par la seule passion de "la puissance thermique" (comme le dit Alain Gras). Il faut aussi rendre compte de la passion de l'efficacité, qui, comme passion spécifique, relève d'un tout autre domaine : celui d'un comportement collectif de *constante résistance sociotechnique à l'Autre.* Car c'est cette même résistance qui, aujourd'hui étendue à l'ensemble de la planète, vise à enfermer chacun dans une normativité mécanique sans alternative, sans choix, sans divergence, sans pluralité.

C’est entendu : des dizaines de contre-exemples peuvent être trouvés dans l’Histoire occidentale, montrant que la force pure, liée à d’autres logiques culturelles et juridiques, a pu jouer pour construire le « système-Occident », à commencer par les invasions germaniques et asiatiques ayant liquidé les restes de l’empire romain. Certes, mais regardons bien : ce n’est pas la population gallo-romaine qui s’est « adaptée » à la domination franque, mais plutôt les Francs – longtemps militaires rhénans au service de Rome - qui se sont transformés en administrateurs romains, d’ailleurs officiellement affidés de Byzance. Nous avons vu qu’il en venait de même pour Attila, issu d’un milieu de militaires au service de la même « nouvelle Rome ». Même chose encore pour l’important intermède wisigoth ayant prolongé de près d’un siècle la romanité toulousaine s’étendant à toute l’Espagne, etc.

Ce ne sont pas tant les citoyens de l’Empire qui ont « intégré » les Barbares, que ceux-ci (à commencer par Constantin) qui ont repris les fonctions impériales de défense extérieure, et ont parfois formé une nouvelle population à partir des armées « déposées » *(themata)* sur le *limes* ou même dans des zones de cœur d’empire désertées au terme de siècles de décadence économique. L’idée impériale, portée par les nouveaux venus (les Francs de Charlemagne, par exemple), a de nouveau joué son rôle classique d’appel au refoulement de l’Autre, puis, sous couvert de chrétienté, à la croisade et à la reconquête.

.

Quand, par l’effet des guerres, des frontières essentielles ont été déplacées en faveur de l’Autre, les sociétés locales ont été lentement mais complètement remaniées, renversées, retournées comme des gants : par exemple, devenues terres d’Islam, elles ne se sentaient plus en charge de l’idéal occidental, et en venaient même à le haïr[[951]](#footnote-951). La tragédie des Balkans – où sont déposées depuis plus de mille ans des couches successives de paysans-soldats montant la garde contre leurs homologues - et celle du Moyen-Orient, démontrent encore aujourd’hui à quel point « l’absorption de l’altérité » dans une stratégie culturelle, dans une cosmologie intégratrice d’hégémonie paysanne, *est étrangère à l’Occident.*

Au contraire, la régulation mécanique a permis depuis longtemps à l’Occident de s’opposer farouchement aux invasions, à commencer par l’art militaro-démocratique de la Grèce antique, et de son dispositif techno-social majeur : la phalange. Celle-ci est en effet la première articulation systématique d’une discipline consentie, d’une égalité militaro-civile de chaque combattant, et d’une technique rationnelle liant tactique et stratégie.

Car la phalange, c’est bien plus qu’une capacité d’agir ensemble : c’est une masse humaine transformée en force physique multipliée et focalisée. C’est de l’homme fait machine, et de la machine faite homme. Par la suite, les dispositifs sociotechniques de discipline imbriquée à la technologie et à la politique ont toujours favorisé les sociétés occidentales dans leur capacité à freiner les poussées de peuples eurasiatiques. La confiance dans la solution technique est, en Occident, une très vieille histoire, de même que son intrication avec la question de l’organisation politique.

L’Occident le plus iconodule se sert aussi de l’Art et de la Religion, mais dès le XIIe siècle la Religion occidentale (ayant retrouvé Aristote grâce aux Arabes) s’intellectualise et se mathématise, tandis que l’art prépare sa réforme scientifique, sa perspective exacte et sa gestion financière des mécénats. D’ailleurs la religion chrétienne – protestante ou catholique, bien moins la variante orthodoxe - est d’abord comptable. Elle chiffre bien plus qu’elle ne déchiffre. Elle se préoccupe d’égalité, de votes –même dans des collèges purement masculins-. Dans nombre de ses « ordres réguliers », elle transporte sans le savoir les idéaux démocratiques de la cité antique. Elle calcule l’accès au ciel, soit par les indulgences papales, soit par leur interdit protestant conduisant à évaluer les vertus au montant des œuvres terrestres de chacun. Elle prépare en son sein les ébauches successives de la bureaucratie nationale, puis de son avatar géotechnique qui vont la remplacer.

Lorsque Christopher Alan Bayly écrit que trois des principaux avantages qui favorisèrent les Occidentaux à partir du XVIIe siècle – alors que Chine, Japon et Inde disposaient de ressources naturelles et humaines supérieures dans la plupart des domaines – furent le respect de la loi (protégeant la propriété), des institutions financières indépendantes et une science de la guerre nourrie d’innovations commerciales[[952]](#footnote-952), il redécouvre un phénomène classique et multimillénaire : l’Occident doit son efficacité à une grille organisationnelle « rationnelle » qui ne s’abandonne *jamais complètement* aux tentations –et aux paresses- du pouvoir charismatique ou bureaucratique.

### L’irréductibilité des médiations mécanique et culturelle

Ainsi, ce qui nous oppose finalement aux Chinois en tant qu’Occidentaux, ce n’est pas je ne sais quelle ineffable différence d’appréciation du temps ou de la consistance.

Les Occidentaux, venus avec un temps de retard à la Civilisation, se sont construits dans la résistance barbare aux empires hiérarchiques. Cette résistance a pris deux formes principales : l’opposition militaire mécanisant le citoyen soldat (Grèce) ; l’opposition politique unissant le peuple en état chronique de diaspora dominée (Hébreux Judaïsés). Ces deux formes ont convergé dans la préoccupation centrale de la Loi (soit mesurée, soit interprétée). L’obsession passionnée de la Loi est devenue progressivement la marque de l’Occident, non plus seulement en résistance au despotisme oriental, mais comme choix d’une alternative de civilisation face à la Barbarie récurrente.

Comme nous l’avons suggéré, il s’agit bien d’une différence dans le *positionnement* face à un même problème concret et crucial pour nos deux civilisations : le problème du traitement de l’Ennemi « barbare » interne ou externe; c’est-à-dire en réalité celui de la médiation adoucissant le choc frontal des rapports entre Familier et Sociétal.

A ce problème de l’Autre, la Chine a le plus souvent répondu : « nous l’absorbons ». L’Occident a presque toujours répondu : « nous le repoussons ou le détruisons ». Or ces deux réponses impliquent chacune un genre privilégié de confiance et de défiance :

-l’Occident montre une confiance démesurée dans la règle de mesure qui permet de transformer les soldats-citoyens en pièces articulées d’une unique machine de guerre[[953]](#footnote-953), néanmoins encore aujourd’hui animée par quelques soldats « libres » résiduels entre les drones et les missiles.

-L’Orient (identifié ici à la Chine) témoigne d’une grande confiance dans la capacité du pouvoir global de (et sur) tous les membres du peuple à circonvenir le pouvoir arbitraire de l’étranger, fût-ce celui du Chef suprême enfermé dans sa cité interdite, régulateur ultime de l’harmonie cosmique entre Terre et Ciel.

-L’Occident se défie des imaginaires du pouvoir charismatique qui peuvent à chaque moment défaire les solidarités et les disciplines nécessaires à la défense organique sans faille.

-L’Orient se défie du Mécanique qui oublie la nature humaine (Ren) des forces en présence, le caractère moral des alliances. Il transforme la science en poésie et continue à utiliser les bouliers dans les entreprises modernes, même s’il fabrique les ordinateurs et les voitures des Occidentaux (désormais mieux, plus vite et à bien plus bas prix que ces derniers).

-L’Orient « fait semblant » d’être intéressé par la Règle, (c’est frappant pour les Coréens du sud ou les Japonais, notamment dans leur cinéma à usage « occidental »), mais reste plus confiant dans l’identité collective et communautaire autant qu’individuelle, qui est appelée, elle, à demeurer « impénétrable »[[954]](#footnote-954).

-L’Occident s’échine à réaffirmer son légitime « leadership », mais sa culture médiatique offre l’évidence d’une profonde crise identitaire, d’une disparition du Soi dans la mécanique production-consommation et l’automatisme des marchés, censée équilibrer en permanence les penchants humains. Il ne sait guère absorber l’Autre[[955]](#footnote-955), et, quand il ne peut plus se décréter en état de légitime défense, il semble incapable d’agir.

Dans leur commun combat contre la Familiarité ou le Sociétal ancestral (violent, chasseur de têtes, nomade), l’Occident et l’Orient se singularisent chacun de leur côté sur la même fracture :

-L’Occident découpe la famille en petites entités comptables et manipulables et se prépare au biopouvoir (gestion des gènes par les experts).

-L’Orient – toujours profondément confucéen - fait semblant de créer des clones, mais laisse (idéalement) à la famille un pouvoir politique soigneusement négocié (malgré le traumatisme constant qu’est la politique de l’enfant unique en Chine). Il enchâsse le Familier, sans le détruire dans ses prérogatives anciennes (cultes des morts, respect de la parenté, liens territoriaux et familiaux, etc.)

-L’Occident empêche les « regroupements familiaux », et se désintéresse de la décimation des régions du Familier par le sida, réduit ses investissements et ses aides, mégote la réduction des dettes, envoie des drones surveiller et punir les Nomades.

-L’Orient remplace lentement mais sûrement l’Occident au côté des Africains, *dont ils comprennent au moins l’attachement au Familier.*

On dira que ces catégories tranchées n’ont aucune réalité substantielle. Mais à quoi bon faire preuve d’un perfectionnisme du détail, d’un professionnalisme hautement spécialisé, d’un luxe de précautions conceptuelles, d’un sens aigu de la complexité et de la nuance, d’un acharnement à la preuve, si c’est en fin de compte pour demeurer parfaitement aveugle aux massives oppositions imaginaires et symboliques qui structurent les continents culturels ? Certes, nous savons qu’une anthropologie académisée mondialement ne se prolonge comme système de sélection des énoncés savants (méritant l’éloge mutuel valant reconnaissance) qu’en renonçant systématiquement à tout ce qui ressemble à des affirmations « non prouvables », à des problématiques fondamentales, à des « lois » générales[[956]](#footnote-956). Ce qui revient à dire que, comme tout processus d’académisation, cette anthropologie invite *à ne plus penser.* Elle n’est en effet plus capable de penser (ni même de balbutier des fragments d’idées) ne serait-ce que la vraie complexité découlant du caractère nécessairement stéréotypique des ensembles culturels. Elle ne peut plus non plus assumer le moindre énoncé paradoxal, tel le fait que l’opposition Orient/Occident existe *et* n’existe pas, qu’elle est *et* n’est pas structurante, qu’elle est *et* n’est pas portée par ses propres énonciateurs, etc. Bref, l’anthropologie académisée ne peut plus percevoir la réalité même de son objet : qu’il est un pur fait de culture et par conséquent jeu de croyances échangées et de conversation, et certes pas matérialité « objective » sinon par stratification de moments culturels.

Ce lourd handicap ne doit pas nous interdire de tenter ce qui devient l’impossible à mesure que l’institution transforme un questionnement vivant en sujet mort d’exposé et de thèse. Que l’on mette toutes les parenthèses, tous les bémols, tous les apartés, toutes les restrictions de bas de pages, tous les contre-exemples que l’on voudra, il reste que des choses comme l’Occident et comme l’Orient ont existé et persistent dans l’être au travers d’un ancestral jeu de balles imaginaires. A ne prendre en un sens que le voyage –complètement réel ?- de Marco Polo, et dans l’autre celui –purement littéraire  selon la fantaisie de Wu Cheng’en, présumé auteur ?- du singe pèlerin vers l’Occident, on voit bien que les habitants des deux extrémités de la vaste réalité eurasiatique ont depuis longtemps et de façon récurrente éprouvé et exprimé une fascination réciproque. Peu importe que, curieusement d’ailleurs, les uns comme les autres aient plutôt localisé dans les Indes (paradigme de l’Occident pour les Uns, de l’Orient pour les autres) l’emplacement du royaume alternatif. Et cela nous suffira contre tous les spécialistes (et Dieu sait s’ils sont nombreux ! Ou pour le dire à l’orientale : face à tous ceux qui ont reconstruit toute leur passion de vivre sur un point d’embuscade spécialisée, ne suis-je pas comme un pauvre singe dans la paume du Bouddha ?)

### La persistance des formes civilisationnelles de la conversation humaine

Avoir progressivement acquis la conviction que *les sociétés tendent à se situer les unes par rapport aux autres* ne suffit pas à s’assurer d’une stabilité durable de ce positionnement réciproque. Pourquoi certaines aires civilisationnelles sont-elles « accrochées » à leur position passionnelle et pourquoi ne varient-t-elles pas sur le long terme au point qu’il existerait une invariance culturelle de portée bien plus grande que celles que repèrent les stratigraphies archéologiques ? Pourquoi l’Occident persiste-t-il sur deux ou trois mille ans –alors que les conditions écologiques idéales de l’apparition de la démocratie militaire ont disparu depuis longtemps- à préférer le couple liberté/égalité… mécanique du rapport, tandis que l’Orient semblerait préférer sur des durées encore plus longues se polariser sur identité/place hiérarchique ?

Est-ce que le maintien dans une position conversationnelle est « éternellement requis ? » Sommes-nous piégés dans la structure de la géoculture de façon durable ? Ne pourrait-on pas par exemple imaginer que ce sont les Chinois qui sont en train aujourd’hui de devenir les champions de l’activité humaine rationalisée, tandis que les Américains obèses, amollis par l’oreiller consommatoire, fous de jeu spéculatif, incapables de solidarité sociale, perclus de dettes, sont en train de verser dans l’excès de douceurs que leurs maigres ancêtres calvinistes haïssaient plus que tout ?

La réponse n’est pourtant pas éloignée : c’est celle-là même qui est au cœur de notre argument, quand nous proposons de considérer que la culture *n’est rien d’autre* qu’une conversation entre positions culturelles. En effet, ce qui nous relance dans le maintien d’une position face à un adversaire, c’est précisément que cet adversaire se maintient lui-aussi dans sa position ! C’est toute la question de l’habitus : nous sommes en général *tenus* de continuer sur notre lancée par nos proches concitoyens, confrères ou coreligionnaires, et il nous est très difficile, après de longs apprentissages systématiques, de tenter d’abolir la croyance dans les stéréotypes que nous maîtrisons, pour nous exiler chez « l’ennemi » ou simplement l’autre, différent. Nous tendons donc à maintenir des barrières d’incompréhension radicale, sans percevoir que, malgré cette barrière, la position que nous maintenons se situe par rapport à d’autres, opposées.

Ainsi, en rejetant le communisme (ou d’autres « totalitarismes »), l’Anglo-américain issu des fondamentalismes, *sait* qu’il s’oppose à « l’empire du Mal ». Mais il souhaite ignorer que *sans celui-ci*, sa propre position (liberté+discipline de vie) tend à perdre tout sens[[957]](#footnote-957). Il ignore encore davantage que le partisan d’une société hiérarchique ressent envers la société « égalitaire-libre » la même phobie, le même dégoût que lui vis-à-vis de la première, qui lui apparaît comme impossibilité radicale de se situer familièrement dans le monde, de participer au mouvement du monde, et donc de savoir qui il est.

Nous pouvons échanger nos rôles au bout d’un moment, comme dans ces drôles de conversations acharnées entre amis, au terme desquelles, au petit matin, avant l’épuisement total des protagonistes, chacun a le temps de se rendre compte qu’à force de vouloir avoir raison à tout prix, il se retrouve à défendre la position qu’il combattait au début ! Les Chinois ou les Japonais deviendraient alors réellement les champions de la Loi tandis que les Occidentaux se transformeraient effectivement en adeptes de la méditation Zen permettant de se trouver soi-même dans un éveil néantisant.

Observons que même dans cette inversion complète, l’antagonisme persisterait égal à lui-même et la structure tiendrait bon. Mais quelque chose nous dit que cette « solution » au devenir planétaire de la conversation n’est pas vraiment substantielle. La vérité est sans doute encore plus extraordinaire : le modèle mécanique autrefois occidental se révèle, moyennant quelques aménagements avec la culture de la hiérarchie, réellement universalisable. C’est désormais en lui ou à sa surface, et *non pas entre lui et d’autres*, que la conversation humaine va pouvoir se redéployer.

### Le devenir du Familier et du Sociétal dans la partition géotopique

Pour finir, la question de la persistance des champs conversationnels peut être abordée par son envers : qu’en est-il des grandes forces humaines qui semblent, depuis longtemps, avoir été englouties sous le dialogue des civilisations ? Qu’en est-il de leur absence, de leur long silence ? Si nous nous suffisons régionalement (ou même tout au long du même parallèle tempéré de l’hémisphère nord), de cet enkystage de la conversation entre deux positions médiatrices –Règle (occidentale) contre Culture (orientale)-, serait-il possible de tenir désormais pour négligeables les signes d’existence de l’ancien et universel antagonisme direct entre Familier et Sociétal ? Car cet « axe  du bien » (la civilisation comme résultat de la lutte mais aussi des connivences entre les médiations) se trouve toujours interrogé par l’appel insistant des principes oubliés, Familier et Sociétal.

Nous avons en effet observé que sur une ligne « Ouest-Est » courant tout le long de l’hémisphère nord de la planète, il semble que la Loi (occidentale) s’oppose surtout à l’Identité (Orientale), tandis que le Sud (Arabe, Nubien) et le centre (turco-mongol) représentent sur une bande presque aussi longue, la question plus ancienne mais récurrente de la sociétalité agonistique dans son inévitable aspect d’affrontement plus direct avec la nature, souvent la plus hostile (froide ou sèche).

Pourquoi ; dès lors, la problématique de la médiatisation a-t-elle surtout concerné l’hémisphère Nord ? Parce qu’il semble que, mis à part quelques royaumes assez précaires et relativement peu étendus en Afrique sub-saharienne, et sans tenir compte des empires américains précolombiens que l’on traitera -abusivement mais pour les besoins de la cause- comme des « mondes à part »[[958]](#footnote-958), seul cet hémisphère a été concerné sur la très longue durée et jusqu’au XIXe siècle par la question de l’alliance de grande envergure entre peuples tribaux ou supra-tribaux, dans la constitution d’Etats, mais aussi, en même temps, dans l’attaque et la conquête des Etats.

Même si toutes les petites communautés humaines connaissent la guerre, seules les assez grandes - et spécialement celles du vaste continuum eurasiatique - ont connu continuellement la menace de grandes armées visant la destruction d’Etats, le remplacement complet de leurs élites, la conversion forcée de masse, la mise en esclavage subite de populations nombreuses, ou sur un mode plus « doux », le paiement de tributs ou la mise en exploitation de ressources d’un pays par un autre, etc.[[959]](#footnote-959). La menace extérieure a été vécue pendant de longs siècles – voire des millénaires - sur une échelle inconnue de la plupart des autres peuples, cette échelle étant celle-là même des « sociétés » (et non plus celle des communautés).

A cette menace ne peut donc correspondre qu’un traitement d’échelle identique, impliquant la reconnaissance des mécanismes conservant les entités sociétales, aussi bien que ceux capables de les détruire. C’est ce problème qui a constitué selon nous l’objet privilégié d’une conversation méta-continentale depuis quelques millénaires en Eurasie.

Cependant, rapportée à nos figures tétralogiques universalistes, la conversation historique mondiale ainsi « géotopifiée » semble s’aplatir, se linéariser, liquidant son propre volume entre Familier et Sociétal, pour ne plus concerner qu’une dialectique sans épaisseur entre Culture et Règle. Pour le dire moins abstraitement : si l’opposition des principes frontaux (Familier contre Sociétal) a nécessairement précédé toute autre déploiement dialectique, ce qui lui a succédé n’est pas la médiatisation générale de leur conflit (par la Culture et la Règle) mais bien plutôt la conflictualisation de ces médiations. La guerre Culture (identitaire)-Règle (comptable) a succédé à la guerre Familier-Sociétal sans nécessairement que la première vienne adoucir la seconde, bien que chacune des médiations ait émergé pour « tamponner » le heurt direct entre les deux dimensions  premières de l’humain (incarné, nous l’avons vu, par l’incroyable cyclone turco-mongol pendant au moins 600 ans).

On doit certainement pouvoir montrer que les oscillations Règle/Culture sous l’égide du Sociétal sont parfois traversées ou amplifiées par des luttes en provenance d’un Familier où s'entretient l’énergie même de la société humaine. Mais il est plausible que le Familier ne se soit pas révélé une force directe, notamment depuis une période – paléolithique - qui a vu émerger le Sociétal comme frontière toujours mouvante, toujours repoussée, mais jamais éteinte, sur laquelle se jouait finalement la survie même de chaque individu et de chaque groupe.

Les incessantes poussées de défense du Familier n’ont encore donc pas eu l’occasion, ni surtout la légitimité depuis des temps immémoriaux, de se combiner en une seule et unique position exigeant le même niveau de reconnaissance que les trois autres polarités.

Refoulé au sud du Sahara, le monde africain du village par exemple, paradigme même de la puissance ancestrale du Familier (dans la chaîne des générations et les liens de proximité), n’a pas jusqu’ici pu s’imposer comme l’une des passions entièrement légitimes de l’état anthropologique, d’autant qu’il est à domicile en lutte permanente contre les agressions de l’ethnie voisine, voire de l’élite sociétale –militaro-affairiste- de sa propre ethnie, dès que l’on tend à basculer de la petite échelle égalitaire à l’échelle des chefferies mobilisatrices.

Il est au fond possible que le Familier ne puisse s’afficher pour lui-même et comme composante intégrale de la conversation culturelle, que lorsque le Sociétal ne pourra plus arguer d’une menace extérieure (l’extériorité venant à manquer dans la société-monde)[[960]](#footnote-960). Peut-être que la conversation culturelle humaine ne pourra nous apparaître dans sa pure contemporanéité multipolaire, comme pur présent pluraliste, que dans l’avenir où le Sociétal se trouvera *limité par l’universalité déployée,* sans autre frontière à rejoindre encore. Du coup, le Sociétal n’étant plus le maître inévitable de l’horizon des possibles, mais seulement l’une des positions de l’humain, il pourra enfin s’autoriser à devenir un interlocuteur, et à inviter le Familier à se hausser comme son vis-à-vis et non pas à demeurer éternellement son subalterne.

L’avenir se déterminera dès-lors plutôt comme appel silencieux, au delà du dialogue fermé entre le régulationniste et l’identitariste, dans un *retour* de la confrontation principale entre Sociétal et Familier, après des durées immémoriales de médiation, de dérivation et d’occultation. A moins qu’entretemps, passée au marbre d’une trop longue histoire, la culture humaine ne se trouve profondément modifiée, et que les quatre grands pôles de sa conversation immémoriale se tiennent désormais en respect mutuel, dans une pluralité pour ainsi dire… acquise.

## 

# VIII. La métamorphose du champ géoconversationnel actuel

Nous venons d’évoquer la longue durée des champs culturels -religions, nations, ou civilisations – qui s’entrelacent depuis des millénaires, m*ais n’ont pas encore produit ensemble une culture d’emblée mondiale*.

Ils démontrent néanmoins que toute culture régionale tend à se structurer comme une conversation, et qu’il émerge des conversations régionales une *tendance* à la conversation mondiale fondée sur *l’aidesis*. Mais cette dernière ne se manifeste pas encore comme débat sans frontières entre tous les hommes et portant directement sur leurs choix différents de vivre.

Nous avons vu qu’elle demeure enkystée dans des formes nationales ou religieuses naturalisées, fixée territorialement et ethniquement, ou que ces formes transfèrent leurs modèles unifiés et hiérarchisés au plan international, ce qui s’oppose à la dernière étape : celle d’une franche *universalisation du principe de pluralité,* qui ne soit pas une abstraction vidant l’homme de sa pluralité intérieure.

Jusqu’ici, le plus universel et le plus englobant des systèmes créés par l’homme –le capitalisme- a toujours terminé ses crises successives dans des retours aux nationalismes et aux guerres entre blocs, et n’a pas réussi à se transformer en un véritable champ géo-conversationnel. Cependant, la maturation récente de ce système indique une autre orientation : sa rigidification en bureaucratie technochrématistique mondiale, seule réponse en profondeur possible à la tendance suicidaire de l’endettement généralisé[[961]](#footnote-961). De plus en plus, en effet, le mécanisme interne de la technobureaucratie – qui revient à l’initiative historique (entre deux phases de capitalisme fou) - réussit à capturer en lui-même l’ensemble des dimensions humaines, ce qui n’était pas encore vrai ne serait-ce que quelques décennies plus tôt.

Or la technobureaucratie n’est pas la représentante d’une pluralité, ni même du seul Sociétal : bien plutôt maintient-t-elle ce dernier dans la fascination de l’*empowerment*[[962]](#footnote-962) de chacun par la voie des technologies globalisées (tout en limitant, croit-on, le pouvoir direct des maîtres). Le système actuel des polarités décisives du champ culturel humain (Sociétal, Familier, médiation culturelle, médiation par la règle) s’en trouve comme décalé et déformé[[963]](#footnote-963) car chacun accepte de se défaire de sa propre différenciation subjective pour se livrer, pieds et poings liés, à cette illusion de puissance collective, sans vouloir voir qu’elle n’est qu’affaiblissement de chaque être, travail épuisant, dépendance accrue et dilapidation des ressources.

Mais le Sociétal-Monde en formation n’est pas non plus un pur phénomène de pouvoir arbitraire et surplombant, un *imperium*[[964]](#footnote-964). Il s’agit plutôt d’une logique de gestion, tentant de régler les dysfonctions du capitalisme, depuis les désordres financiers (épongés en partie par la dette publique) jusqu’aux aberrations techniques (comme le fait que 80% des céréales sont destinées à l’alimentation animale, ou qu’une grande part sont produites grâce au pétrole transformé en engrais).

Et ce monde composite n’est plus totalement accaparé par la course au profit, même s’il reste chrématistique. Le fonctionnement général de la société y est attendu d’un mélange de normes techniques unifiées (le marché comme instrument, le crédit généralisé, la technologie) et d’une poussée qui se voudrait *contrôlée* vers la croissance (le profit, le *chréma*), tandis que le lien Sociétal/Culture, traditionnellement constitué par l’alliance entre religiosité et charisme politique paraît s’estomper en arrière-plan, ou seulement utilisé comme instrument d’intimidation (le changement climatique comme nouvelle damnation, par exemple).

C’est à ce lien entre Société et Règle mécanique standardisée, devenant foyer de la plupart des grandes décisions effectives concernant la masse humaine, que s’oppose désormais frontalement, non pas le Familier en tant que tel, mais un autre lien : celui qui saisit le Familier dans la recherche que nous appelons ici la « Nature ».

Nous voyons en effet aujourd’hui, avec la montée de l’émotion écologique, que c’est bien la Nature (et non pas le Travail, profondément dévoyé et compromis) qui oppose à la technochrématistique une force proportionnée, et même proportionnellement plus grande, puisque si la croissance doit « tuer » la Nature, c’est tout de même la Nature qui détruira du même coup la croissance !

La Nature concerne les conditions de vie des collectifs humains mais son point d’opposition avec « le » grand collectif mondial concerne aussi directement l’individu vivant dans son corps sexué, dans sa santé, dans sa façon de vivre sa destinée propre. C’est lui qui se trouve visé par une gestion du « parc des populations » telle que la technobureaucratie l’organise, en s’aidant du thème de la catastrophe écologique[[965]](#footnote-965). C’est encore l’individu dont les gènes se trouvent aujourd’hui convoités par la technochrématistique qui veut s’arroger sur la vie un droit de contrôle génétique. Or c’est bien à cette individualité de fichage, de sélection et de stockage que s’oppose l’individu naturel dont la vie s’oriente à la fois en fonction des traits culturels intériorisés et des relations humaines immédiates du Familier.

Si le mot « Nature » doit avoir un sens actuel, ce n’est donc pas en le réduisant à son acception « environnementale », mais en désignant la liberté opposée à l’esthétique globalitaire, qui est tout le contraire de la nature, même si elle prétend la « protéger »[[966]](#footnote-966).

Non, « Globalia »[[967]](#footnote-967) ne sera jamais naturelle, même si elle entretient des hordes de chercheurs, conserve en banque les semences rares ou les « bons » spermatozoïdes, insémine les homosexuelles, reproduit les loups en laboratoire, sanctionne les usagers de voitures polluantes, ou oblige au tri sélectif des ordures. Globalia est et sera toujours davantage la quintessence du système le plus artificiel qui soit, et donc le plus coûteux pour autant que l’artifice est le plus souvent construit et maintenu à grands frais par rapports aux constructions naturelles.

Une fois constaté cet affrontement majeur en fin de postmodernité, non plus directement entre Sociétal et Familier, mais entre Technochrématistique et Naturel, nous observons aussi que les autres articulations essentielles entre dimensions humaines connaissent plutôt régressions, affaiblissements, ou décompositions.

Ainsi de la combinaison entre Culture et Sociétal formant le phénomène religieux, et qui n’a plus le pouvoir d’attraction et d’organisation qu’elle possédait avant que la modernité ne la relaie ou ne la remplace. On peut avoir le sentiment que ce « nœud » classique, naguère lieu de médiation crucial entre Sociétal et Familier, est, là encore, en train de se défaire pour laisser se déployer la tension directe entre Nature et Technochrématistique. Peut-être parce que –s’agissant aussi bien des christianismes occidentaux que du confucianisme- les religions représentent souvent des étapes préliminaires de la technobureaucratie, et que celle-ci les a définitivement dépassés en les accomplissant.

Sous couvert de nouvelles religions comme les pentecôtismes (appelés à représenter près de la moitié des adhésions religieuses en Amérique latine ou en Afrique d’ici la fin du siècle), se manifestent des « démocratismes » et des  « individualismes » religieux, qui sont plutôt des retours séparés vers les pôles Techno (télévangélismes)/ et Nature (nouveaux animismes). La prise en charge du catastrophisme comme arme médiatique suprême de la technochrématistique (en recourant par exemple au message « artistique » d’un Arthus-Bertrand survolant la Terre et répandant la parole néo-messianique du réchauffement final) montre que le terrain de l’affrontement principal de demain n’est plus la religion, mais l’interpellation morale et eschatologique de la personne par la question de la Nature.

Quant à l’articulation liant Familiarité et Règle Civile (comme dans les démocraties villageoises), où se manifeste la société locale ou conviviale par excellence, on voit qu’elle est plutôt un épicentre d’effondrements face au traitement technoburaucratisé des producteurs, consommateurs, contribuables et justiciables. Là encore, le droit se trouvant absorbé dans l’industrialisation et la « titrisation » du rapport contractuel, c’est de nouveau la tension entre Technochrématistique apparemment triomphante et Nature, qui en devient la seule contradiction résiduelle[[968]](#footnote-968).

En décrivant ainsi comment se produit un repliement des dimensions humaines *sur l’unique polarité technochrématistique,* à laquelle résiste en sourdine son seul antagonique « naturel », nous faisons apparaître une ligne potentielle de fracture.

Pouvons-nous en déduire que le Naturel, qui en est l’un des bords, peut s’opposer *comme un terme politique* à l’arrogance technochrématistique (cristallisée par sa classe médiatico-politique) encore soutenue par un rêve impossible d’organicité et d’extension infinies ?

Certes non sur le court terme, parce que l’urgence se présente dans la plupart des situations pour exiger encore des solutions financières ou de productivité. Mais assurément oui à plus long terme, notamment pour ceux qui commenceront à remplacer une part de leur dépendance ergo-consummériste par une activité autonome.

Pour étayer cette perspective, il nous faut « détricoter » l’effet de globalisation et sa source, issue de la pensée unique et des pratiques du marché-monde et du système-monde, dernier refuge de ceux que travaille encore la passion d’appartenir au pouvoir.

Nous avons décrit au début du livre nombre de signes actuels d’une dérive pathologique de la démocratie, mais nous devons maintenant les reprendre en désignant à travers eux les mouvements en cours, ce qu’ils sont en train de produire, et vers où ils nous entraînent.

Il s'agit de saisir comment l’unité mondiale de la gestion induit précisément ce qui deviendra insupportable dans les temps à venir. Et ensuite observer comment son antagonique principal, –la Nature- porte en elle une pluralité potentielle : celle de tous les autres principes bafoués ou oppressés par « l’empire du profit ». Ainsi du monde du Familier et de celui de la Culture qui sont tellement mis à mal par notre système unificateur qu’elles ne peuvent renaître de leur propre assèchement qu’en s’appuyant sur les ressources encore vivantes de son antagonique majeur.



Figure 9 : Déformations de la structure de la culture humaine sous dominante « technochrématistique ».( décalage des principes et attraction vers la tension entre les « articulations » « Nature » et « Technochrématistique »)

## 1. Comment passer d’une distribution civilisationnelle des positions à une pluralité anthropologique-mondiale ?

« Seule une vue superficielle (...) est en mesure de faire croire que l’on puisse affronter l’inexplicabilité morale de la vie, telle qu’on la trouve au stade d’une complication excessive, à l’aide de l’une quelconque des explications déjà existantes. De telles tentatives font penser aux mouvements d’un malade qui ne cesse de changer de position alors que la paralysie qui l’attache à son lit progresse irrésistiblement. Ulrich était persuadé que l’apparition de ces tentatives était inévitable et caractérisait le degré de l’évolution à partir duquel toute civilisation recommence à décliner, aucune n’ayant été capable jusqu’ici d’introduire une nouvelle tension interne à la place de celle qu’elle avait perdue. » (Robert Musil, *L’Homme sans qualités*, Tome II, (Paris, Seuil, 2004, p 162)

"Voila qui m'amène à proposer un postulat primordial : il n'y a pas d'autre réalité sociale que l'humanité considérée dans toute son occupation géographique (*l'oikouménè*, que l'on pourrait traduire par "écoumène", la planète habitée) et toute son aventure temporelle (depuis sa naissance en Afrique). C'est un postulat que je ne puis démontrer; en science sociale, on ne peut d'ailleurs rien démontrer, on ne peut que montrer".

"Une société mondiale ?", François Fourquet, in *Quelle autre mondialisation ?,* Revue du MAUSS semestrielle, n° 20, 2002.

Comme d’ordinaire, Musil devance d’un siècle ce qui doit se penser : effectivement, la civilisation actuelle, toute mondialisante qu’elle se veuille, n’a pas « été capable d’introduire une nouvelle tension interne à la place de celle qu’elle a perdue. » Et cette incapacité, bien évidemment, introduit d’avantage au déclin qu’au « saut qualitatif ».

Quant à la citation de François Fourquet, elle est intéressante par sa spontanéité et j'y souscris pour l'essentiel : le fait actuel autant que rétrospectif de la réalité « planétaire » de l’humanité. Mais je suis en désaccord avec la conclusion sur l'impossible démonstration, puisque le présent ouvrage est la tentative, précisément, de fonder sa possibilité, par le biais de la théorie du fonctionnement de la conversation culturelle géopolitique.

Je suis donc aussi en désaccord avec ce qui amène cet auteur à proposer son postulat, et qui est le simple constat intuitif d'une massive influence des institutions globales sur la moindre des réticulations humaines, où qu'elles soient localisées. Ou plus précisément, je ne partage pas sa fascination pour le côté immédiatement spatial, géographique, et écologique du mondialitaire. Je crois, résolument, que pour atteindre la question écologique comme partie d'un problème humain, il faut en passer par la compréhension du mécanisme spécifiquement culturel du mode d'appréhension et d'occupation des positions conversationnelles fondamentales. Nous en revenons donc à Musil et à ce qu’il nomme « civilisation ».

Mais alors comment sortir de ce cercle de pessimisme, entre une mondialité de fait et une impossibilité patente d’en faire une civilisation nouvelle ?

Nous avons tenté ici, pour ce faire, de comprendre comment les formes de la conversation mondiale changent elles-mêmes au cours des temps, se remanient, sautent d’une échelle à l’autre, d’un support à l’autre, et s'ouvrent peut-être enfin à une sorte d'adéquation de la planète à l'homme (impliquant bien entendu, la réciproque...). Nous avons suggéré, au cours de notre développement spéculatif, que les formes classiques de la conversation culturelle mondiale, peut-être très anciennes, partitionnent virtuellement le « champ planétaire » en domaines physiques qui forment les bases d’autant de « positions » civilisationnelle qui cherchent leurs supports :

-L’aire de la « règle  mécanique », civilisation de grammairiens et d’ingénieurs, surtout occidentaux.

-L’aire de l’identité et de ses avatars ou déclinaisons, surtout extrême-orientale.

-L’aire, fondant au soleil du « progrès », des sociétés agonistiques, dont les restes nomades sont en train d’être sédentarisés, c’est-à-dire tués comme dimension culturelle.

-L’aire, enfin, essentiellement africaine (mais aussi mélanésienne), de  la société du village, plus résistante que le nomadisme, mais néanmoins en recul terriblement rapide, pour laisser place à une bidonvilisation générale, préfaçant l'employabilité d'un nouvel (et ultime ?) apport de masses prolétarisées, une fois que les salaires des Orientaux s’approcheront de l’étiage occidental.

Cependant, nous avons constaté, avec un zeste de déception, que rien n’indique que cette division spatiale et « génétique » des positions culturelles soit en elle-même, comme pluralité, le précurseur d’une organisation réellement universelle de la conversation humaine, laquelle, par principe, n’aurait plus besoin de faire correspondre la différence d’opinion et même de passion avec aucune différence religieuse, nationale, territoriale, ethnique, voire raciale. Elle tend plutôt à évoluer vers les « victoires » successives du Sociétal sur le Familier, des médiations Culturelle et Régulatrice sur les deux premiers, et enfin vers celle de la Régulation sur la Culture. En somme, l’Histoire peut être lue comme résorption de la pluralité, plutôt que comme son déploiement ![[969]](#footnote-969)

Et quand bien même il demeurerait de puissants ancrages de chaque débat dans un territoire, une situation, une ethnie, une religion, une langue, une culture et une position anthropologique, comment peut-on passer de ces ancrages biaisant et limitant la liberté de positionnement, ne serait-ce qu’en termes de chances statistiques de naître et de vivre dans l’une des sphères plutôt qu’une autre, à une pluralité accessible à tous les hommes ?

Affirmer qu’il ne faut pas obligatoirement chercher des transitions ou des transmissions entre les anciens champs conversationnels et celui qui tarde à naître aujourd’hui ne veut pas dire qu’il faille renoncer à consulter l’Histoire. Bien au contraire : ce que celle-ci montre en effet, c’est qu’il existe, aux côtés des mouvements graduels, des élaborations collectives rapides, des changements soudains, des transpositions immédiates pour lesquels le Nouveau surgit en quelques années, tout construit, aux côtés des embranchements et des enroulements continus.

En reprenant nombre d’exemples déjà cités, nous pouvons soutenir que les positions cohérentes prises par des populations nombreuses ont pu se déclencher à partir d’événements rapides : la détermination des traits « démocratiques » de la société méditerranéenne s’est probablement esquissée en quelques décennies (pendant le « siècle de Périclès ») même si l’idéal n’en a jamais été réalisé ensuite. La thématique égalitaire du Christianisme tient sans doute, bien avant son institutionnalisation, à la rédaction concomitante de quelques évangiles. Un seul Concile convoqué par Constantin a déterminé d’un coup le dogme chrétien dans ses grandes lignes, et pour 2000 ans. Un seul écrit dicté sur deux décennies par l’archange Gabriel à Mahomet a suffi pour construire (ou restaurer) une grande position cohérente. La seule décision de respecter l’étalon-or a construit le capitalisme du XIXe siècle, tandis que celui du XXe a dû sa rapide déstructuration à la dénonciation des accords de Bretton-Woods par Nixon : libérant le dollar de l’or, un trait de sa plume en août 1971[[970]](#footnote-970) a mise en branle la plus formidable machine à fabriquer de la bulle financière comme mode de domination mondiale, etc.

Ceci nous renseigne donc sur un aspect au moins de ce qui peut faire « leçon historique » : ce n’est pas tant le contenu explicite d’une conversation donnée, enfermée dans son propre univers sémantique », mais la capacité à basculer, voire à sauter d’une conversation à l’autre, d’une « épistémè » à l’autre, comme le pensait Michel Foucault.

Au fond, s’il existait un rapport évident entre le domaine des nations et celui de la pluralité anthropologique, en dehors du fait que la première précède de fait la seconde (bien que cette dernière soit virtuellement « éternelle »), ce serait plutôt de l’ordre de l’homologie de structure. Il faudrait alors pouvoir démontrer que cette homologie produit une formule du genre : « si la nation est à l’international ce que la position est à la conversation, alors il doit exister par rapport au champ géoconversationnel une entité positionnelle strictement homologue, qu’on appellera domaine d’une dimension anthropologique ».

Cette formule n’aurait guère d’intérêt en soi si elle n’attirait pas notre attention sur la différence formelle nécessaire entre la conversation internationale et le champ géoconversationnel à venir. Cette différence est assez simple à voir : la conversation entre nations s’établit sur la fiction d’un nombre indéterminé et éventuellement croissant de nations, à condition que la surface porteuse des territoires le permette. Ce qui contraint ladite conversation internationale à fixer ses grandes dimensions sous forme de civilisations ethno-territorialisées, qui sont elles-mêmes des ensembles de nations, dont les positions s’établissent alors comme subdivisions aussi nombreuses qu’il existe de nations concrètes (et non l’inverse)[[971]](#footnote-971).

Le champ géoconversationnel s’établira au contraire d’emblée comme système de positions des grandes dimensions, réunissant des nations et des peuples divers, sur des territorialités non homogènes et incommensurables (donc non ethnicisables, et non transformables en castes). La diversité intérieure à ces dimensions se produira selon le même principe, réalisant une Fractalité stabilisatrice dans chaque grand territoire.

Qui ne voit que cette différence entre champ international et champ géoconversationnel est si grande et si tranchée qu’elle ne peut pas être comblée par un gradualisme ? Il lui faut plutôt un « saut qualitatif » qui est surtout un « bond décisionnel ». Nous passerons en réalité tout d’un coup (même si ce « coup » doit se situer dans les échelles de temps des grands changements) d’une métaphore à une autre…

Nous avons aussi entrevu que les nations pouvaient tout de même se comporter comme des connecteurs entre passé et avenir, car d’une part, elles dialoguent entre elles, même sans le savoir, et d’autre part elles contiennent en elles-mêmes des solutions à la nécessité de maintenir une pluralité interne minimale. Mais en général les formes intra-étatiques de la pluralité sont assez décevantes en leur forme actuelle : ainsi de la division des pouvoirs, qui ressemble au mieux à une répartition mécanique des tâches et au pire à un empilement de strates hiérarchiques dont certaines sont proprement parasitaires.

L’un des symptômes de l’affaissement de la pluralité réelle dans les entités politiques classiques est d’ailleurs l’appauvrissement actuel des représentations dans chaque pays. Même le simulacre de démocratie que contiennent les bipartismes tend à s’estomper : stupeur passive des sénateurs démocrates américains face au bushisme, effondrement du parti québécois, usure sans alternative du blairisme, déclin du parti libéral canadien, défaite puis victoire aux élections présidentielles d’un socialisme français encore plus sécuritaire que ses adversaires, recul des mouvements « verts » ou altermondialistes, fusion italienne de la droite chrétienne et de la gauche socialiste, union sacrée allemande, etc.

On voit renaître l’un des dangers qui avaient abouti, lors des deux précédentes grandes crises du capitalisme, à la formation de nationalismes en compétition, pouvant déboucher sur le bellicisme, même à l’intérieur d’une société mondiale entièrement ralliée à la seule posture technochrématistique. C’est une orientation autobloquante, et à terme, toxique, dans la mesure où, en identifiant encore (ou à nouveau) une entité ethnique à une seule manière de voir, elle risque de déboucher sur un conflit inexpiable où l’on tentera désormaid d’exterminer le peuple en même temps que l’idée.

Si, en imaginant le pire, une troisième guerre mondiale devait exploser en mettant aux prises les Etats-Unis hyper-occidentaux et leur unique « ennemi stratégique » , la Chine modernisée, ce serait précisément à partir d’un antagonisme ethnoculturel fantasmé à l’extrême, ce qui serait d’autant plus absurde que cette guerre ne saurait avoir lieu que sur la base de sociétés de masse fortement technologisées, et rendues au fond presque identiques.

La leçon à tirer de l’Histoire est ici que la conversation inconsciente entre nations ne peut valoir de paradigme pour un changement profond que de façon indirecte et symbolique, tandis que la destinée concrète et ordinaire d’une conversation particulière est plutôt celle d’un blocage tragique (d’un amalgame métonymique, dirait Lévi-Strauss).

L’idée, portée par le multiculturalisme, selon laquelle une même entité constitutionnelle de référence peut - en principe – inclure des modes de vie et de production différents est-elle plus intéressante ? Par exemple, le Canada fédéral « contient » des Inuits pêcheurs en eaux glacées[[972]](#footnote-972), des Crees chasseurs forestiers, et des Québecois… modernes (même si les deux premiers prétendent aussi à leur interprétation de la modernité). En réalité, il s’agit souvent d’une fiction généreuse couvrant un lent dépérissement de tous les modes de vie traditionnels, qui ne sauraient en même temps être dignes, c’est-à-dire souverains, et être contenus  par un vaste système démocratique à l’échelle d’un continent. Témoigne de cette impossibilité l’accumulation de traits autodestructifs (drogues, délinquances diverses, obésité, maladies cardio-vasculaires, suicides) caractérisant beaucoup de ces « enclaves » (y compris le Québec[[973]](#footnote-973)).

Nous pouvons aussi admettre que se dirige aussi dans le même sens la reconnaissance de « l’orientation » personnelle (voire sexuelle) ou de pratiques culturelles, comme bases de droits spécifiques dans nombre de pays occidentaux. Mais là-encore, la prolifération des avantages partiels, des identités repérées par la particularité légale ne peut pas aboutir, aussi loin qu’on la pousse et qu’on la « libéralise », à la construction d’un nouveau modèle de vie, qui, par définition, ne saurait être octroyé par une instance de décision tenue pour supérieure parce que plus « englobante ».

Nous pouvons donc conclure assez tranquillement de toutes ces difficultés que le maintien d’une confrontation géographique, géo-ethnique et géopolitique des nations, des religions ou des civilisations, même dans le choix d’incarner l’une des quatre grandes positions anthropologiques, ne saurait obligatoirement déboucher graduellement, ni même tendanciellement sur une pluralité universelle.

Nous avons observé au contraire que lorsque des formes intermédiaires se consolident et s’unissent entre elles, elles résistent par leur propre solidité acquise, au passage éventuel à des formes « supérieures ». Elles anticipent et freinent en même temps l’expression de la conversation «ultime ».

A ce point de notre argumentaire, il apparaît en somme que la voie par laquelle les expériences ancestrales des bassins ethnoculturels, et les expériences nationales de la pluralité interne peuvent s’adapter et confluer pour fabriquer la mondialité politique de l’avenir demeure… invisible et impénétrable.

Dès lors, serait-il possible que soit souhaitable une submersion des conversations anciennes et actuelles dans la mondialité des bases ethnico-civilisationnelles ? N’est-il pas finalement utile que soit reléguée au musée des cultures une conversation internationale encryptée depuis des millénaires dans un sempiternel dialogue est-ouest/nord-sud ? La généralisation du modèle occidental de la Règle sous la forme technochrématistique du jeu pathologique ne balaie-t-elle pas les structures résiduelles, préparant ainsi la voie royale à la pluralité des versions de l’homme au niveau planétaire ?

Ne serait-ce pas, au fond, le moyen inespéré pour se hisser à l’échelle d’une conversation directement anthropique, même si dans un premier temps cette conversation semble baillonnée par la victoire de la technorègle ? Un enfouissement des anciens champs culturels dans le champ techno-global ne serait-il pas une condition *sine qua non* pour qu'émergent, dans le registre même de cette technosociété triomphante, les polarités positionnelles anthropologiques et d’emblée universelles qui libéreront un nouveau potentiel culturel ?

A tant de questions décisives, il faut des réponses prudentes. Nous avons mis le lecteur en garde contre la tentation récurrente de la thèse de la « ruse de l’Histoire », parce que nous ne croyons pas que l’Etat mondial (déjà en fonctionnement sous des apparences disparates) soit une condition positive pour une étape ultérieure.

Mais si ruse de l’Histoire il y a, nous assumerons qu’elle n’est pas du tout de même nature que celle concernant « l’après-capitalisme ». En effet – même sans tenir rigueur au grand Karl Marx de n’avoir pas prévu la victoire de ses idées pendant 71 ans dans une aire culturelle rétrograde et esclavagiste, ni leur défaite constante dans les pays du capitalisme triomphant-, nous devons admettre que le passage permettant la réalisation de l’utopie pluraliste n’a rien à voir avec le thème du « dépérissement de l’Etat », qui demeure une thèse idéaliste.

C’est qu’il s’agit d’un pronostic profondément différent : dans le cas du rêve marxiste, le forçage capitaliste de l’Histoire produit les conditions d’un hyper-communisme universel qui en prolonge et en approfondit l’unité. Les différences entre classes et groupes, entre Etat et société civile s’estompent pour laisser le champ libre à l’idéal d’un infini scintillement des individualités dans une multitude néanmoins fusionnelle.

Au contraire, dans la visée défendue ici, si une unité mondiale semble s’acquérir sous régime de gestion réglée, elle est vouée à imploser en laissant réapparaître les lignes de force les plus indestructibles de la controverse humaine. Elle n’est unification qu’en apparence : elle ne fait qu’universaliser… les conditions du conflit anthropologique le plus incontournable. Conflit éminemment souhaitable dès lors, bien entendu, qu’il ne dégénère pas en guerre auto-exterminatrice.

En ce sens, effectivement, la tendance à ne former qu’une société-monde *via* une confluence des systèmes étatiques et des économies de *« gambling »,* représente, plutôt qu’une ruse de l’Histoire laissant transparaître l’avenir (le communisme) dans le présent (la socialisation capitaliste des moyens de production), une condition d’inéluctable confrontation.

Que peut-on rêver, en effet, de plus incitatif pour poser la question de la pluralité qu’un régime où celle-ci est gommée, non point par la chasse aux idéologies adverses, mais par un fonctionnement quotidien et général basé sur l’unique passion technochrématistique ?

De ce point de vue, trois genres de faits démontrent en tout cas que nous sommes déjà passés dans un monde nouveau :

-le fait même d’emporter toute la vie sociale, culturelle, politique du côté de son traitement par la mesure, et cela bien au delà des fonctions étatiques,

-le fait même de laisser apparaître que la nouvelle polarité centrale de conduite de l’humanité est l’entreprise capable, comme Google ou Microsoft, d’entraîner des milliards d'individus dans une discipline d’identification, de communication et d’information rigoureusement identique et transparente,

-le fait que ces nouveaux « Giga-Etats privés » puissent s’accorder, contre toutes les souverainetés étatiques réunies, la licence de pénétrer dans la vie privée de chacun pour disposer d’un océan d’informations personnelles,

Or dans ce monde où s’esquisse un capitalisme cognitif triomphant, bousculant ou encadrant la raison paternaliste des Etats-Nations et les formes classiques du droit, se dévoile rapidement l’intuition qu’un Etat-Monde venant à la place même de ce capitalisme *serait difficilement tolérable.*

Bien sûr, la rupture entre les conversations territorialisées et le fonctionnement global se parachève, ce qui libère des possibilités inconnues. Le capitalisme fonctionne réellement au grand large des intérêts des anciens Etats-Nations dominants, et est alimenté par ceux de nouveaux, qui ne seront jamais en position d’imposer à leur profit la situation qui prévalait pendant la pax britannica ou la pax americana. Mais cela implique, des deux côtés, une disparition problématique de la pluralité : le pouvoir financier devient un monde en soi, le seul « réel », tenant la planète endettée sous son diktat, tandis que les Etats doivent se coordonner pour répondre au défi, et devenir, à son tour chaîne de pouvoir unifiée qui relaie les nécessités créées en amont.

Mais l’engagement du monde dans le déséquilibre financier –boursicoté ou non- allant s’aggravant, l’inégalité sociale se profilant sur des échelles astronomiques, il n’est pas d’année désormais où les responsables politiques ne soient pris à partie et, à leur tour, ne fassent des remontrances publiques à tel ou tel membre de la classe d’affaires, telle ou telle direction de grande institution bancaire ou industrielle. La façade lissée du monde de l'argent s'écaille. Les hostilités ne sont pas encore franchement ouvertes entre l’affairisme mondial et les autorités tutélaires qui lui sont essentiellement favorables, mais il ne faut pas sous-estimer le potentiel de reprise en main progressive ou soudaine[[974]](#footnote-974) par des administrations confrontées à un mécontentement populaire grandissant[[975]](#footnote-975). La fermeté d’un Poutine visant à reprendre par tous les moyens le contrôle sur la puissance privée est plutôt à lire comme anticipatrice de comportements à venir dans d'autres pays que comme la marque d’un incorrigible « soviétisme »[[976]](#footnote-976).

En Chine aussi, le puissant appareil d'Etat ne montre pas la moindre faiblesse dans le contrôle d'une croissance qui pourrait se révéler dangereuse. Quant à la machine administrative européenne, elle décrit un long virage pour se mettre en ordre de bataille en absorbant aussi bien les « fonds souverains » (curieux oxymore) que la fiscalité des affaires. Elle a su se coordonner pour briser les spéculations sur le crédit des Etats, exiger plus de transparence du système financier ou encore brider les effets des positions de monopole. Pour le dire en un mot : la pratique mondiale de la gouvernance tend à encadrer de façon toujours plus organique l’idée naguère encore déclarée triomphante d’un monde-société exclusivement réglé par la loi… des marchés.

Malgré tout, aucune confiance ne surgit de l’éventualité d’une « ré-étatisation » (obsédée de rigueur budgétaire), tandis que grandit plutôt la crainte d’une véritable fusion des mécanismes du marché et des contrôles de tutelle. Ce qui commence donc à résister à la technobureaucratie privée, c’est aussi quelque chose qui conteste d’avance la possibilité d’une « étatisation » du capitalisme cognitif, associée à une « privatisation » des logiques ordinaires de l’Etat.

Notons que cette résistance à l’Etat-monde dans la résistance à la Finance-Monde est apparue dès la première grande crise de ce capitalisme mondialisé : l’appel à la rescousse des dépenses publiques pour «sauver les spéculateurs » et éponger leurs dettes de jeu n’est absolument pas populaire, et seuls les démagogues réussissent à faire passer cela pour une position « de gauche », voire pour un socialisme de circonstance. Il s’agit en effet, bien au contraire, d’une absorption mutuelle des mécanismes d’Etat et de la reconstruction de la société sur la cavalerie du crédit, ce qui rencontre désormais une désapprobation générale[[977]](#footnote-977).

Contrairement aux luttes revendicatives contre les dégâts sociaux de la surexploitation, (qui ont pu trouver en l’Etat-providence un protection effective contre les excès de la puissance privée) la résistance contre la technobureaucratie privée anticipe directement, dans la figure même de la gouvernance financière, le dévoilement du caractère inadmissible d’un Etat-Monde qui coordonnerait - pour le compte de la logique du crédit- les moyens de verrouiller les modes de vie et de travail de l'humanité dans la seule perspective de l'endettement sur plusieurs générations.

La question demeure évidemment de savoir ce qui empêchera la liberté des uns de détruire celle des autres. Mais désormais, au delà de la réponse classique : «  c’est l’Etat-arbitre », qui porte le stigmate d’une participation de cet Etat aux puissances qu’il doit juger (tel l’Etat employeur fonctionnant comme une entreprise), se profile du même coup l’appel à de nouveaux genres de protection de soi, qui soient d’abord protection de la pluralité.

Dans le même sens, et sauf s’il y a régression historique, le fait qu’il n’existe plus d’antagonique extérieur à la frontière de la patrie ou à la limite de la communauté oblige aussi à trouver une solution pluraliste qui ne s’en remette plus aux catégories du nationalisme ou de la foi, même étendus et remaniés pour devenir universellement légitimes. En effet, au plan mondial, le conflit asymétrique résiduel porte potentiellement en lui la réduction de l’ennemi au rang de simple criminel. Il n’y a plus non plus, souvent, de criminalité bien isolable comme telle car le comportement récusé peut concerner des millions de personnes, voire l’humanité entière. En conséquence, la scène mondiale se trouve exemptée de la dernière grande raison de justifier la souveraineté absolue de l’Etat à l’encontre de certains de ses propres citoyens.

Les seules fonctions subsistantes de type étatique se justifiant de l’intérêt de « toute l’humanité » sont :

1. la lutte contre la criminalité attribuée à des actes politico-militaires.
2. La lutte pour empêcher l’appauvrissement d’une majorité de l’humanité par une petite minorité assise sur le contrôle du crédit.

c) la « guerre » contre la pollution planétaire.

Pour ce qui concerne la criminalité politique, une difficulté grandissante –et déjà perceptible avec la CPI- concerne la détermination des actes comme « crimes contre l’humanité », notamment lorsque l’on n’a pas un dictateur sanglant à pointer du doigt, mais des milliers d’actes « civils » plus ou moins isolés, et qu’on ne peut mettre aisément au passif d’une politique d’Etat.

Par ailleurs, plus on va dans cette direction et plus on rentre dans la logique ordinaire des jugements dépendant des juridictions locales ou nationales, ces jugements de « civilité », portés par un peuple à l’encontre de « ses »  criminels, étant toujours associé à la considération d’une variabilité des mœurs. Ce ne peut être une affaire concernant « le genre humain », à moins de s’entendre sur l’affirmation quasi-angélique suivante : tout crime contre une seule personne est un crime contre l’humanité. Il est hautement improbable qu’une légitimité mondiale de type souverain puisse parvenir à ce niveau d’universalisation judiciaire de la particularité (ce qui n'exclut pas un perfectionnement des mécanismes d'extradition -bien plus problématiques que l'on croit ordinairement-).

Quant à la fonction, classique s’il en est, de bloquer les déséquilibres sociaux outranciers, elle ne se présente pourtant plus comme dans le passé. Si nous prenons comme repère la situation créée par l’endettement de l’Allemagne après la première guerre mondiale, dont on sait qu’elle a directement conduit à la montée du nazisme et au second conflit international du XXe siècle, on voit bien qu’il sera demain impossible de régler les choses de façon aussi dangereuse. Mais un plan Marshall pour aider les « victimes » de la délocalisation des emplois en des capitaux en Chine, l’une des causes de la Dette, n’aurait pas non plus de sens. S’accorder sur le désendettement de nombreux Etats de la planète ne peut s’accomplir qu’au terme de négociations extrèmement laborieuses, et débouchant sur des dilemmes techniques. Aucun Etat « Mondial » ne pourrait se dispenser de tels détours, toute décision arbitraire ouvrant la voie à une révolte incontrôlable : enverrait-on l’armée « mondiale » pour forcer la Grèce ou l’Islande à payer leurs dûs aux banquiers, en cas de cessation de paiements ?

On se retrouve donc pris dans une alternative : ou bien retourner à la guerre pour faire valoir ses droits, ou bien découvrir un mode de traitement négocié entre souverainetés qui évite toute forme d’autoritarisme centralisé.

Enfin, pour ce qui est du « crime écologique », le problème est encore plus complexe, car, cette fois, nous sommes bien en présence d’une légitimité relevant de la totalité de la population humaine... et au delà, puisque les conditions même de la vie se trouvent menacées. Cependant, il est vraisemblable que la question écologique déclenche et déclenchera dans l’avenir des batailles juridiques considérables, spécialement quant à la légitimité des instances d’évaluation et à celles de décisions contraignantes ou pénales. Pourquoi ? Parce qu’elle engendre un paradoxe, insurmontable par la voie classique de l’état de Droit :

-En effet, si le « crime écologique » n’est pas perpétré contre les ressortissants d’un pays en particulier, il ne peut être l’objet d’une saisine de la loi nationale de ce pays. Mais s’il est perpétré à l’encontre des citoyens d’un ensemble de pays, quelle est la valeur juridique de cet « ensemble » de pays, sinon la juxtaposition formelle de chaque droit national ?

-S’il est établi de façon reconnaissable dans un seul pays, mais seulement au détriment de citoyens étrangers, et de certains pays seulement, va-t-on vers une bataille judiciaire et diplomatique entre ces pays ?

-Si, enfin, aucun pays ne peut être spécifié ni comme origine du « crime écologique » ni comme « victime », parce que la nuisance est absolument diffuse (ainsi qu’il peut advenir avec l’aggravation de l’effet de serre, malgré l'instauration d'un « marché » du carbone), l’humanité peut-elle se désigner du même coup comme pollueur/victime universelle ? Et si oui, quel est alors son statut ? Peut-elle se condamner elle-même ? (Alphonse Allais n’est toujours pas loin, bien qu’il s’agisse de tragédie). Et si elle formait pour l’occasion un « tribunal spécial » jugeant en son nom, quel serait le statut de ce tribunal supranational ? Pourrait-il avoir à juger de ce que les hommes respirent et produisent naturellement du méthane, tout comme leurs plantes ou leurs vaches ?

Bien sûr, les efforts dans ce domaine tentent de ramener les situations à des configurations connues, gérables dans le cadre étatique national ou international. Mais cela n’empêche pas le paradoxe de s’infiltrer peu-à-peu dans la trame même de ces conflictualités nouvelles, et d’insister, avec sa question lancinante : l’humanité peut-elle se condamner elle-même dans sa propre existence démographique (au fond responsable des pollutions) et son désir de bien-être « minimal » ?

Si nous répondons « non » à cette question (comme nous verrons plus loin que c'es la seule possibilité pertinente), il devient en tout cas plus clair que la notion même d’Etat – lequel traite ordinairement les criminels comme des ennemis – et inversement- n’est plus adéquate à une menace massive provenant de la vitalité même de l’espèce. Il devient plausible que tout pouvoir autoritaire s’élevant au dessus de l’humanité pour faire son bien malgré elle, au nom de la « vie » ne saurait se fonder sur une légitimité anthropologique, mais seulement sur celle qui lui serait accordée par une élite décidée à sauver sa propre qualité de vie en sacrifiant celle des autres, au nom du « bien commun ».

Pour éviter l’absurde ou l’atroce, tout en traitant la question pratique, nous sommes donc invités à affronter «l’impensé radical », lequel, en l’occurrence, est à situer sur le plan même de la scène de légitimité globale.

La Nature, par exemple, en contradiction avec le principe de la recherche du profit, ne peut être défendue contre les pilleurs, les pollueurs, ou les destructeurs de tout poil par une armée ou une super-police « écologique » sans une telle dénaturation qu’elle entraînerait une révolte rapide[[978]](#footnote-978).

Pour ce qui concerne la Règle, elle ne peut que retrouver spontanément les lieux de son plein exercice –l’urbanité- dès-lors que les méfaits de sa capture par la logique du « gigasystème unique » seront devenue évidents pour tous.

Après la Nature et la Règle exigeant leur reconnaissance comme domaines propres, on pourrait aussi voir dans Internet, où, malgré les tentatives fébriles de récupération, il subsiste un principe de communication directe entre internautes, le précurseur d’un dépassement des systèmes dogmatiques encadrant la Culture. Là-encore, une polarité nouvelle peut surgir d’une libération de l’influence prégnante des enveloppes idéologiques, comme celles des religions, de l’idéologie d’Etat ou encore de l’argent propriétaire de grands moyens d’influence.

Comment, d’ailleurs, pourrait-on imaginer une structure d’autorité mondiale filtrant au nom d’elle-même les façons de penser, d’imaginer, de croire, mais aussi d’informer, d’éduquer, d’enseigner ? Il apparaît, au terme de seulement quelques moments de réflexion, que la pluralité mondialisée ne peut tout simplement pas être encadrée comme à l’échelon national par une « option » de type laïque, confessionnel ou marchand. Il s’agit là du niveau où l’irréductibilité des différences anthropologiques, à savoir de la diversité interne de chaque sujet humain ne peut et ne doit plus être domptée, mais au contraire manifestée et reconnue.

Pour résumer, si nous pouvons admettre à la rigueur que la géniale notion hégélienne de « ruse de l’Histoire » s’applique à notre perspective, c’est immédiatement en précisant que c’est en un sens opposé au sens marxiste qu’elle a pris : pour nous, le régime préparatoire –la technobureaucratie mondialitaire- ne travaille *pas* pour réaliser les bases du futur. Elle montre au contraire l’exemple d’un régime encore plus insupportable que l’actuelle multiplicité de souverainetés, et à terme *impossible*, dont il faut interrompre le cours pour lui substituer la pluralité. On ne se trouve donc plus dans le cas d’un changement qu’il suffirait de couronner en modifiant les superstructures, mais bien au contraire d’une situation qui rend inévitable de reprendre en profondeur les infrastructures pour les pluraliser dans le contexte du monde.

## 2. Le contexte : un pouvoir mondial en cours d'absolutisation

« La technique occidentale moderne, qui a produit une autonomisation de l’action sur le milieu propulsée par l’expansion illimitée de l’intérêt économique, a unifié pratiquement tous les milieux humains en unifiant leur environnement, et cela sans que cette unification ne passe par le dialogue, par la compréhension ou par des accommodements entre les différentes versions de l’homme. Cette universalisation « de fait »n’a pas d’abord été le résultat d’une mise en dialogue des expériences du monde et des formes de la normativité qui leur étaient associés. Les sociétés humaines se sont retrouvées, sous l’effet de la dynamique de la modernité, dans un monde unifié par les circulations économiques, d’abord, puis par les effets de la technique, ensuite, processus dont le concept d’environnement est l’expression pratique et la saisie réflexive. »

Gilles Gagné, *"L'unité de l'environnement, son caractère inédit dans la nature et dans la culture"*, in : Pourquoi tardons-nous tant à devenir écologistes ? Denis Duclos (dir.), L'Harmattan, (2e édition) Paris 2007, p.

“I think the Dark Man is going to get most of the techies”, said Glen finally. “Don’t ask me why; It’s just a hunch. Except that tech people like to work in an atmosphere of tight discipline and linear goals, for the most part. They like when the trains run on time. » (Stephen King, *The Stand,* chapitre 50)[[979]](#footnote-979).

Notre thèse se soutient ici en deux temps : d’abord, il apparaît que c’est précisément du capitalisme ou mieux, de la technochrématistique qu’émerge –surtout dans les crises - le triomphe de la technobureaucratie, et cela sans aucun bouleversement révolutionnaire. Ensuite, il peut être montré que ce triomphe se réalise tout en se rendant insupportable à la fois par son artificialité et par son unicité, sous l’étiquette –sans cesse évitée et pourtant évidente – d’Etat mondial. La véritable rupture exigée par le système avec l’humanité ne l’est dès lors pas seulement avec l’humain, mais avec le naturel *comme droit humain à la pluralité à la surface de son monde.*

En parcourant ce que la passé a légué au présent, nous avons souligné la présence, même inconsciente, d’une pluralité conversationnelle dans une variété de champs, tel celui des civilisations, celui des religions ou celui des nations. Il en va tout autrement lorsque nous acceptons le constat selon lequel la « globalisation » à l’œuvre est en train d’unifier la planète sur le seul type du fonctionnement technique, bien qu’en arrière-plan, le jeu des puissances antagoniques continue de se manifester.

Ce phénomène n’est pas reconnu de tous les penseurs : « L’émergence d’un tel univers, nous disait par exemple Pierre Bourdieu, n’implique nullement l’extension à toutes les sphères de l’existence de la logique de l’échange marchand qui à travers le *commercialization effect* et le ***pricing*** fondamentalement exclu par la logique de l’échange de dons, tend à réduire toute chose à l’état de marchandise achetable et à détruire toutes les valeurs […] Des provinces entières de l’existence humaine, et en particulier les domaines de la famille, de l’art ou de la littérature, de la science et même, dans une certaine mesure, de la bureaucratie, restent au moins pour une large part étrangers à la recherche de la maximisation des profits matériels .»[[980]](#footnote-980)

Je crois qu’il faut remettre cette assertion au travail, trente ans après son énonciation. Pour deux raisons : d’abord parce qu’une bonne partie de ces « provinces entières » supposées maintenues à l’écart de l’échange marchand, ont été soit détruites soit capturées dans l’orbite de la logique du système. Ensuite parce que, pour celles qui ont survécu, elles ont été si profondément déformées ou attaquées dans leur spécificité même, qu’elles sont devenues méconnaissables, pathologiques jusque dans leur résistance.

D’abord, nous avons constaté que, du vivant même de Bourdieu, s’est incroyablement accélérée l’homogénéisation des modes de vie humains dans le monde sous gouverne technochrématistique. Mais si le principal facteur unificateur reste bien le fonctionnement du marché global, la crise profonde de celui-ci entraîne plutôt à la direction des affaires un amalgame de chrématistique (de goût préservé du profit) et de contrôle technobureaucratisé organisant une police du monde.

Il est d’ailleurs frappant que dans la forêt des institutions internationales, les seules vraiment efficaces –rarement immobilisées par les controverses politiques- sont celles qui, dans ladiscrétion, unifient et rationalisent les aspects techniques. Le seul exemple du progrès considérable des organismes internationaux ou multinationaux, publics ou privés, de normalisation suffit à dévoiler cette tendance lourde :

Ainsi de l’irrésistible montée de l’ISO (International Organization for standardization, couvrant 162 pays), qui a déjà élaboré plus de 18 000 normes appliquées (certifiables ou non) ; celle, moins connue de l’IASB (International Accounting Standard Board) qui « force » progressivement et de façon toujours plus réticulée (en tandem contradictoire avec sa rivale, l’IFAC (la fédération internationale des experts-comptables) toutes les entreprises et les administrations du monde à aligner leurs normes comptables. Ou encore le succès des organisations contrôlant le fonctionnement de base des technologies de l’information, telle l’Union internationale des télécommunications, ou l’ICANN (Internet Assigned Numbers Authority) qui –encore sous tutelle américaine- gère la fourniture et l’extension des noms de domaines de l’internet, laquelle concernera dans l’avenir tous les objets manufacturés produits dans le monde.

Plus largement, la puissance des organisations de contrôle, de collaboration et d’ajustements techniques (IAEA pour le nucléaire, ISS/ESA pour l’espace, GIEC pour le climat, IPBES pour la biodiversité, etc.) quand bien même elle se situerait toujours dans l’orbe étatsunienne, révèle un ancrage profond de ce qu’il faut bien appeler des piliers de l’Etat-monde. C’est désormais une *passion mixte,* entrelaçant la poursuite du profit et celle du contrôle technopolitique qui l’emporte désormais comme polarité dominante, voire exclusive.

C’est à elle que semble revenir de fait l’unification du monde que Marx assignait plutôt à la société sans classe, car si d’un côté, ne cesse pas l’avidité du « retour sur investissement », cause d’une inflation de l’abstraction comptable impuissante à envisager sa propre limite, l’excès même où conduit ce triomphe dans tous les domaines de la vie induit un renforcement de la puissance administrative à la fois nationale et mondiale. Ce constat, déjà banalisé, nourrit toutes sortes de discours sur le « retour de l’Etat ». Pourtant il s’agit d’autre chose : d’une étroite corrélation des politiques de la plupart des grands pays, t*elle qu’elle n’avait pas existé dans les crises précédente*s.

Cette articulation indique d’emblée que la perspective classique du virage à la guerre après la crise économique pourrait être enrayée dès l’origine, à la condition que des structures de décision centrales sortent de leur clandestinité. En d’autres termes, l’Etatisation en pointillés qui se forme à l’occasion des dispositifs interconnectés de réactivité, n’est plus de l’ordre d’une simple addition des Etats nationaux précédents, toujours tentés de former des alliances contre les autres. Dans ce contexte, on n’hésitera plus à parler des premières fondations d’une Etatisation mondiale, bien que cette thématique soit devenue étrangement taboue pour ceux-là mêmes qui la réalisent.

La bureaucratie n’est pas un phénomène nouveau, et même la technobureaucratie demeure tissée de tendances différentes qui se fondent dans un passé. Mais les bureaucraties « paternaliste » (du type de l’ancienne rationalité militaire) ou « molle » (du type de l’effendi impérial turc) ont été presque complètement englouties dans une technobureaucratie à la fois égalitaire, réglementaire et « folle  de technique » ou d’usinage symbolique de plus en plus poussés.

Convaincue que le salut ne peut provenir que de la formation et du perfectionnement d’une machine sociétale unique, elle cherche à éradiquer le Familier de tout fonctionnement social, en jouant sur l’avidité abstraite du profit, le besoin d’appartenance et de normalité, l’urgence, les sentiments d’inquiétude, le besoin de sécurité, la fatigue d’être sexué, l’indignation moraliste ou celle qui vise l’injustice sociale, etc.. On y trouve en position de force les inventeurs de systèmes de gestion toujours plus impersonnels et fonctionnels, visant au verrouillage des actes et à l’emprise cybernétique sur les esprits et les corps. Il ne s’agit plus seulement de créer une administration rationnelle, mais de changer la société civile mondiale en armée de techniciens, de conducteurs ou de serveurs de machines, chacun à son poste dans le « vaisseau spatial terre ».

L’association entre égalitarisme (très relatif) et technophilie comme forme absolue de l’autoritarisme[[981]](#footnote-981) constituera bientôt une forme parachevée de la tension entre les diverses forces tendant à la domination. Par exemple, loin d’y être niée comme dans le prototype communiste, la forme argent désincarnée, informatisée, y représente l’objet *commun* d’un rêve utile, puisque la réalisation de celui-ci transforme chacun en agent pacifique contribuant au même système, toujours auto-renforcé. Ainsi la soif inextinguible de l’animal de désir qu’est l’humain est reconnue : et cela même permet qu’elle passe en douceur de la quête de l’or ou des épices à celle… *du seul fonctionnement pour le fonctionnement, sur une planète propre et gérée.*

Comme nous l’avons entrevu en analysant la tendance de la démocratie de marché à nous infantiliser, nous souhaitons tous au fond, non plus être des gens d’aventure ni même des capitaines d’industrie, mais des petits soldats unisexes et disciplinés, au sein (suffisamment confortable) d’une gigantesque machine aux rapports hiérarchiques ordonnés, et divinisée comme Loi répartitrice[[982]](#footnote-982).

Dans les formes déséquilibrées et imparfaites des débuts de l’âge technochrématistique (depuis le XVIe siècle), nous avions poussé dans ce rôle nos esclaves africains, antillais puis… russes (à la Kolyma), nos armées impériales –ces laboratoires de la métamorphose des disciplines professionnelles en discipline générale- puis nos masses prolétariennes, fordiennes ou léninistes. Mais il semble que c’est à nous tenir tous réciproquement dans le même état d’esclavage parfaitement partagé, que nous souhaitons désormais nous destiner comme espèce. A condition que le dénuement de chaque agent soit universel et égalitaire, nous nous laissons déposséder sans résistance de l’expression de nos motions les plus intimes, qui nous est désormais renvoyée et assignée par les catégorisations de l’industrie culturelle globale.

C’est le lieu ici de redire combien le génie de Max Weber répond à celui de Marx et le prolonge utilement, en montrant comment le capitalisme, issu lui-même d’un protestantisme austère et *dédié à la rationalisation de la vie (et pas seulement du monde vécu),* s’offre comme base à la technobureaucratie, qui le couronnera avant de le remplacer complètement.

La destinée du capitalisme, nous dit Max Weber ne peut être que la bureaucratie rationnelle parce que l’origine du capitalisme est déjà le rationalisme puritain, lui-même gouvernement de soi par soi à opposer à l’arbitraire princier, précisément pour demeurer libre de son commandement. Or, le grand sociologue de culture maternelle calviniste montre que ce rapport de soi-à-soi se change, de par l’égalitarisme qu’il implique en soi-même et entre les sujets puritains, en mécanique sociétale assurant la réciprocité : la rationalisation s’étend dans toutes les directions « comme » à l’intérieur d’un sujet unique. Elle s’universalise d’autant plus aisément qu’elle se postule simple organe de régulation entre des êtres qui se veulent eux-mêmes régulables de l’intérieur. Et cette universalisation est en train de se réaliser sous nos yeux, alors que la prédiction marxiste d’une destruction du capitalisme par la seule contradiction capital-travail a fait long feu.

Ce qu’il nous reste alors sur les bras, si l’on peut dire, c’est de savoir sur quelle contradiction s’appuyer pour en finir avec la prétention de la bureaucratie rationnelle servant le but parfaitement irrationnel de la croissance supposée régulatrice. Sur ce point, Weber ne nous éclaire pas, et pas seulement parce qu’il ne témoigne pas d’une rage révolutionnaire ni de la haine sociale dont Marx était pétri, et qui fonde largement son calcul erroné concernant la révolution prolétarienne comme destinée du capitalisme. En fait, même si Weber avait été un révolutionnaire à partir de sa propre théorie, il lui aurait été très difficile de découvrir la faille dans un régime qui se veut une sorte de fin des passions, une réconciliation générale dans l’ordre de la mesure, à l’intérieur d’un monde « sécurisé ».

En effet, la passion technochrématistique modérée par la rationalisation de légitimité universelle paraît à tous les habitants de la Terre comme le seul choix de société compatible avec un objectif vital : la survie de l’espèce dans les conditions d’un monde « anthropisé ».

En un sens, il s’agit d’une actualisation du projet que poursuivait autrefois la société occidentale, la première à s’y être vouée, en phase défensive comme en phase offensive : interdire la pénétration dans l’entité sociétale de toute intrusion pathogène, en organisant tout son monde propre –aussi bien familier que sociétal- comme *une unique organisation de rapports réglés.* La seule différence avec les dispositifs anciens, c’est que l’ennemi est devenu nous-mêmes (fauteurs du réchauffement climatique, par exemple), ce qui implique un commandement non militaire mais « policier» des passions.

Il faut aussi tenir compte du fait que, constituée par une métonymie mécaniste[[983]](#footnote-983), la technobureaucratie est conçue et perfectionnée pour *avancer toute seule*, et réintroduire ses propres crises dans son processus de reproduction.[[984]](#footnote-984) Cette capacité n’a cessé d’augmenter au cours du temps, du fait de la perfectibilité de la technique, et notamment de l’instauration d’une boucle de rétroaction positive entre profit comptable pur et innovation technique.

L’automaticité de cette dynamique est synonyme de régularité et de limite du risque, ce qui constitue la passion gestionnaire par excellence. Elle est l’expression rationalisée d’un enthousiasme pour le fonctionnement, dans lequel les hommes s’engagent et *se perdent plus que dans d’autres passions.* Ainsi s’exprime la capacité de la Règle à engendrer de la Règle, de la mécanique à engendrer du mécanique, (sur le modèle de la réplication génétique, qui lui sert d’ailleurs aujourd’hui d’imagerie religieuse), à partir du moment où il y a suffisamment d’énergie pour nourrir cette réaction en chaîne des procédures de conception, des mise en postes, et des vérifications comptables.

N’oublions pas non plus que la Règle se justifie par le jeu : dans un monde entièrement réglé, le seul exutoire et le seul moteur reste la spéculation abstraite sur les oscillations de la valeur comptable. C’est pourquoi la technocratie est la formule la plus épurée et la plus fonctionnelle du capitalisme. Quand tout est réduit à des unités de compte, la seule apparence de vie qui nous reste est de les jouer à la hausse et à la baisse.

Cependant, la montée au pouvoir technobureaucratique dans le fil même de l’expansion capitaliste signifie-t-elle qu’une perspective nouvelle s’offre *sur la longue durée* au mécanisme systémique mondialisé ? On peut se permettre d’en douter, parce que cette installation d’un régime mixte entre profit et légitimité étatique s’opère sur la base de trois déplacements qui sont les sources possibles *d’une fragilisation et d’un déséquilibre.*

D’abord, l’on observe que le passage à une coordination mondiale des autoritarismes technologisés accroît la distance entre les intérêts et les solidarités locales d’une part, et les réseaux de fonctionnement global d’autre part.

En second lieu, les systèmes de production et de reproduction mis en place dans « l’usine-monde » grâce au marché –aussi rationalisés soient-ils -, sont de plus en plus divergents par rapport à la vie naturelle, dont ils remplacent des segments de plus en plus vastes pour un coût croissant exponentiellement[[985]](#footnote-985).

Enfin la pulsion répressive et sécuritaire –dont nous avions noté dès les premières pages la forte présence dans les démocraties les plus « libérales »- risque d’infiltrer la plupart des activités du système.

Ces trois distorsions, complexifications et tensions (qu’on peut nommer « pathologies de l’artificialisation ultime ») affectant d’emblée le système-monde, impliquent plus généralement un lent virage de la modalité « libérale » de l’échange mondialisé vers une modalité tyrannique amenée à se généraliser (et dont nous avons vu que nous vivons les premiers pas dans la crise[[986]](#footnote-986).)

Le vrai triomphe de la technobureaucratiemondiale consistera à obliger l’humanité à « rester tranquille », à demeurer affairée à rembourser l’immensité de sa dette par un esclavage multigénérationnel seulement agrémenté demenues distractions bien ordonnées.

En vis-à-vis de cette tournure plausible, c’est l’ensemble du système *ainsi consolidé sur ses propres faiblesses* qui se trouvera mis en question par au moins trois types d’acteurs politiques, que ceux-ci aient  « conscience » ou non de leur rôle désormais historique :

-le premier type concerne les solidarités locales ou directes aux grands réseaux mondialisés, en dépit de l’inféodation des Etats-nations, progressivement changés en arrondissements de la gestion mondiale, à la fois plus répressifs et moins généreux. La « désobéissance citoyenne» (qui est bien plutôt désobéissance personnelle envers les systèmes d’ordre bureaucratiques) s’imposera assez rapidement comme un choix inévitable entre la participation à une machinerie oppressive, fût-elle légitime- et l’activité liée à des devoirs ou à des vocations « évidentes » : éduquer ou soigner, nourrir ou loger.

-la seconde mouvance concerne la résistance de plus en plus multiforme à la mise en coupe réglée des ressources par la folie de la *raubwirtschaft,* agressant pour la première fois dans l’Histoire non pas tel secteur ou telle population, mais bien frontalement *l’humanité entière et son habitat naturel.[[987]](#footnote-987)*

-la troisième concerne les activités patrimoniales, symboliques ou culturelles, dont la gestion homogénéisée en fonction de la circulation marchande universelle devient véritablement insultante pour la dignité des hommes, mais qui doit absolument inventer un terrain d’existence identitaire bien au delà des nationalismes.

Tentons brièvement d’apprécier comment les trois dimensions ainsi dégagées peuvent jouer comme lignes de fracture plausibles.

### 

### La limite génocidaire du marché mondial de la sécurité

 « Pour mes compagnons lancés dans l’aventure après une existence souvent paisible, ce mélange de méchanceté et de bêtise apparaissait comme un phénomène inouï, unique, exceptionnel, l’incidence sur leur personne individuelle et sur leurs geôliers d’une catastrophe internationale comme il ne s’en était encore jamais produit dans l’Histoire. Mais moi, qui avais vu le monde, et qui au cours des années précédentes, s’était trouvé placé dans des situations peu banales, ce genre d’expériences ne m’était pas complètement étranger. Je savais que de façon lente et progressive, elles se mettaient à sourdre comme une eau perfide d’une humanité saturée de son propre nombre et de la complexité toujours plus grande des problèmes, comme si son épiderme eût été irrité par le frottement résultant d’échanges matériels et intellectuels accrus par l’intensité des communications (..) Toutes ces manifestations stupides, haineuses et crédules que les groupements sociaux sécrètent comme un pus lorsque la distance commence à leur manquer, je ne les rencontrais pas aujourd’hui pour la première fois. »

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* (1955)

« Comment échapper au piège de l’ordre national ? Qu’est-ce qui peut pousser des nations sûres d’elles-mêmes à partager leur souveraineté avec d’autres nations ou à y renoncer ? La thèse que nous entendons développer à présent est la suivante : *c’est la perception des menaces que la civilisation fait peser sur elle-même* qui lève le verrou de l’optique nationale, mais se transforme en même temps en une source de nouveaux dangers politiques globaux. » Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l’heure de la mondialisation,* Flammarion, Paris, 2003

« Une liste de fugitifs auteurs de crimes environnementaux vient d’être publiée par l’Agence pour la protection de l’Environnement américaine (EPA) . Elle comprend, photos à l’appui, 23 personnes suspectes de pollutions qui se sont soustraites à la loi ». *Le Monde*  du 12 Décembre 2008.

Le questionnement d’Ulrich Beck semble justement posé. Mais c’est sur la nature réelle des menaces « que la civilisation fait peser sur elle-même » que porterait un débat avec Beck. En effet, la menace réellement ressentie n’est peut-être pas d’ordre directement écologique, au moins dans l’ordre de phénomènes matériels articulables en une menace globale. L’angoisse d’une menace matérielle généralisée est symptôme d’autre chose, même si ce symptôme porte pour nous tout le poids de la réalité (comme celle, de moins en moins controversée, du changement climatique).

Nous pouvons subodorer que la menace essentielle du régime global est plutôt celle du « totalisme » se retournant contre ses membres, les emprisonnant à l’échelle de la Terre, et interdisant à la pluralité anthropologique de se manifester à la place (ou aux côtés) des nations. Ulrich Beck le pressent d’ailleurs, dans un autre ouvrage consacré à l’apologie et l’exaltation des droits de l’homme : « Il faudrait garder à l’esprit que même les droits de l’homme ont une dimension morale totalitaire : en fin de compte, il n’y a pas de pardon, pas de compromis : soit on les enfreint, soit on ne les enfreint pas. »[[988]](#footnote-988)

Comme l'observait avant lui Paul Feyerabend s'appuyant sur Christian Bay[[989]](#footnote-989), une phrase comme « L'Humanité est une, et celui qui tient à la liberté et aux droits de l'homme tient aux libertés et aux droits de l'homme partout » est une déclaration de guerre potentielle à l'adresse de tout régime qui ne s'alignerait pas, de tout groupement de personnes qui décideraient de s’engager vers une communauté non intégrable, vers une autre société en divergence avec la société-monde. Autrement dit, la logique des droits de l’homme implique nécessairement sur le long terme une possibilité intrinsèque d'incriminer pour une injustice collective tout citoyen de la « patrie-terre » chère à Edgar Morin (qui ne mesurait peut-être pas ce qui résulte de cette idée en acte).

Or, un régime mondial qui pourrait se permettre de déterminer *au nom de l’humanité* ce qui est injuste ou criminel et ce qui ne l’est pas s’approche de la situation où il peut déraper par absence de critères extérieurs à lui-même. Il n’est pas du tout certain qu’un ragroupement des légitimités étatiques de l’action entre les mains d’un seul super-Etat suffise à garantir l’absence de monstruosité. Cette évidence échappe également à Jacques Attali[[990]](#footnote-990), tant sa passion (quelque peu infantile) pour l’idéal d’un gouvernement planétaire « démocratique » est aveugle. L’idée même que *la pluralité des façons de vivre est l’un des premiers des droits de l’Homme* semble lui échapper définitivement, la question se trouvant réglée pour lui par une extension du principe de subsidiarité.[[991]](#footnote-991)

Une lecture superficielle des événements conflictuels fait plutôt apparaître le caractère pacificateur des interventions internationales. Mais la répétition sans fin des opérations pousse à l’exaspération. En même temps, la distinction se fait de plus en plus floue entre la « restauration de la civilisation » et les intérêts des puissances. La séparation entre Bons et Mauvais est de moins en moins évidente. Les Talibans sont-ils pakistanais ou afghans ? Sont-ils pires que les seigneurs de la guerre narcotrafiquants ? Sont-ils d'ailleurs ennemis ou amis ? Les jeunes suicidants de Gaza sont-ils pires que les bombardiers israéliens ? Les Géorgiens sont-ils seulement des victimes face aux Russes ? Les Libyens ou les Syriens « révolutionnaires » (mais souvent islamistes) ne recèlent-ils pas des extrémismes pires en potentiel que les régime de Mouammar Kadhafi ou de Bachir El Assad et de leurs appuis tribaux ou corporatifs ? Etc.

Il est clair que la fonction répressive mondiale s’exerce en général depuis des décennies dans des aires où l’état de droit ne semble pas instauré. Les guerres les plus meurtrières et les carnages les plus atroces ont lieu depuis une vingtaine d’années entre les peuples non encore soumis à la technostructure ; essentiellement tribus des pays du Sahel (Darfour, Lybie, Tchad, Kenya), nations du moyen orient encore partagées par le schisme religieux (tel le Liban), mais aussi par des organisations tribales semi-nomades encore puissantes (Afghanistan, Pakistan, Afrique orientale).

Il est également clair que le spectacle donné par ces guerres (qui ne méritent pas même être appelées civiles, puisque les entités nationales englobantes ne sont pas réellement homogènes et fixées), contribue efficacement à promouvoir un « désir d’ordre moderne » qui semble, par contraste, seul capable d’en finir avec des archaïsmes culturels. Mais, bien que chacun soit saisi d’horreur en voyant les populations assassinées et déplacées et des villages brûlés (non pas tant par un pouvoir méchant que l’opinion mondiale cherche en vain, que par... les jeunes hommes du village voisin constitués en milice vengeresse et armée[[992]](#footnote-992)), il nous faut cependant tenter de replacer le diagnostic en perspective des enjeux globaux.

En premier lieu, l’échec répété de la logique de police mondiale appliquée à nombre des conflits locaux (comme le Kosovo, le Darfour, le Congo, la Palestine, etc.) témoigne d’une dysfonction, pourtant peu analysée comme telle. Le fameux « devoir d’ingérence » cher à Bernard Kouchner se révèle dans les faits la source d’une nouvelle illégitimité jamais tenue pour telle : humanitaire ou pacificateur, ce « devoir » est souvent dénégation –et en tout cas limitation expresse- du droit des peuples à disposer d’eux-mêmes au risque de la guerre. Il vient surdéterminer les destinées collectives et des groupes en les réduisant au statut d’enfants irresponsables. Il leur interdit de vivre les effets de leurs choix, fussent-ils terribles. Il crée des « sociétés-prisons », des « mondes-prisons »[[993]](#footnote-993) ou rien n’est possible, ni de régler une situation, ni d’en échapper. Ceci au nom de la bonne conscience universelle. c‘est encore plus frappant en Palestine, laquelle ne tient comme possibilité d’Etat que comme annexe de l’administration onusienne et des ONG religieuses qui la complémentent, rendant au fond impraticable l’idéal apparemment partagé d’une future indépendance (tout en restreignant l’élan colonisateur israélien).

Encore ce prétexte semble-t-il relever aujourd'hui d’une bonne intention. Mais il n’est pas évident que celle-ci inspirera toujours l’intervention d’un Etat-Monde, surtout dans la perspective d’avoir à réguler globalement une conflictualité de plus en plus diffuse et profuse.

Pour seulement évoquer les effets de la crise économique en cours de chronicisation : si cette dernière découle à l’évidence de l’interdépendance systémique quasi-absolue entre des humains transformés en maillons ou en cellules d’un organisme unique (parfaitement impensable dans l’ordre naturel du vivant fondé sur la reproduction impliquant la diversité individuelle à partir de la dualité sexuelle ), elle ne peut pas être soignée comme telle par l’autonomisation, *ce qui reviendrait à accepter sa propre décomposition.* Elle ne peut donc que donner lieu à un renforcement considérable de ses fonctions de direction synthétique. Elle ne peut donc *que s’aggraver,* cette conséquence n’étant en rien un effet de « prophétisme », mais découlant de sa logique la plus intime : celle de la tendance humaine quasi-irrépressible à l’unification à la verticale des divisions. Cette aggravation plausible et probable prend pour forme première l’augmentation des moyens de contraindre la grande masse des gens à tolérer des restrictions sans cesse plus poussées de leur mode de vie, *tout en consacrant toujours plus de travail à la maintenance du système.* Ilva de soi que cette contrainte nécessite des interdits toujours plus puissants posés du côté des tentations de « sortir du système ». Or ces interdits, autorisant la violence étatique mondialisée, ne seront pas justifiés par telle ou telle idéologie, mais simplement par le « fait » du genre humain (le fait générique), pris en charge par n’importe quelle institution « responsable ».

Et ce n’est pas tout : fort de cette légitimité globale automatique, et dans son propre désir sous-jacent et partagé d’éradiquer toute turbulence « interne » (c’est-à-dire universelle) le sociétal-monde pourrait peut-être un jour passer de la police « douce » des affrontements ethniques à une méthode bien plus « ferme », avec l’accord tacite d’une opinion mondiale construite par sondages pour l’occasion.

On dira que c’est chose d'inimaginable puisque le Sociétal-monde reflètera –voire amplifiera- l’angélisme bienveillant d’une organisation internationale chargée de faire appliquer les droits de l’Homme. Certes, la métamorphose de l’Ange des droits de l’Homme, en ange exterminateur est impensable aujourd’hui. Mais imaginons qu’à l’issue d’un grave collapsus économique généralisé, facteur de déchaînements déstabilisateurs, un pouvoir mondial formé en défensive décide « d’en finir » (avec la piraterie, avec les enlèvements, avec le génocide intertribal, avec les puissances maffieuses, et surtout avec le terrorisme ou l’agressivité nationaliste ou religieuse dotés de moyens technologiques avancés, etc.) Dans un tel contexte, évoluant lui-même possiblement vers une autorité plus centralisée, on ne peut d’office écarter l’hypothèse d’un passage à des « solutions finales » d’autant plus aisées qu’on disposerait d’un arsenal de moyens biochimiques, voire génétiques, qui rendrait de telles solutions rapides, « sans douleur », et peut-être difficiles à attribuer à une volonté repérable.

Il est en tout cas hasardeux d’affirmer qu’un Sociétal-monde unifié par les « human rights » serait *en soi* incapable de violence génocidaire, et serait ainsi parvenu à échapper à l’agressivité de tout Sociétal fondant son unité contre l’adversaire extérieur. Bien au contraire, le Sociétal pensé en soi-même, en l’absence d’extériorité, peut être considéré comme *potentiellement violent* du fait même de sa capture par l’idéal d’une harmonie planétaire homogène, opposable en toute légitimité à la réalité de la désunion et du disparate. Cet idéal se manifeste dès aujourd’hui au travers des deux propositions médiatrices généralisées : démocratisme occidental (Fukuyama, Beck, Habermas, Attali, etc.) , « cosmologisme » oriental (Zhao Tingyang)[[994]](#footnote-994). Nous oyons nettement l’émergence d’une telle tendance à l’oeuvre dans les menées autoritaires plus ou moins souterraines de la part des maîtres d’Internet en ce qui concerne les informations personnelles, les orientations vers la gratuité, les logiciels libres, les opinions minoritaires, etc. Ces maîtres jouent ainsi le rôle d’avant-garde de régulations étatiques encore difficiles à installer mondialement.

Malgré la vraisemblance de cette évolution (ce ne serait pas la première fois qu’un ordre tout d’abord « bon enfant » finirait par écraser les dernières turbulences, dès qu’il n’aurait plus besoin de négocier avec ses opposants), il faut éviter de trop polariser l’analyse sur le côté répressif de la tyrannie « globalitaire ». Toute la riche tradition littéraire et cinématographique pointant un pouvoir écrasant – pour ne citer que les grands classiques : *1984* de Gorges Orwell, ou *Le meilleur des mondes* d’Aldous Huxley, les films *Brazil*, *Gattaca* ou *Matrix* - est en effet en défaut sur un point majeur : elle demeure fascinée par la toute-puissance technique, *alors que la question fondamentale est celle de l’unicité interdisant la pluralité.* Un trait caractéristique de ces utopies négatives en témoigne : les « libérateurs » -quand il y a libération- y sont le plus souvent des individus charismatiques qui, au moins potentiellement, rallient la société à leur révolte, renouvelant ainsi la même logique unicitaire, même en la renversant, tout en s'appuyant sur leur propre magie technologique, cette fois « pour le bien ».

Or c’est sur ce point que se concentre notre attention : plus qu’une opposition de la violence unitaire à celle des administrateurs-policiers, il s’agit de savoir si ce ne sont pas plutôt des révoltes contre l’aspect « total » de la société humaine mondialisée qui peuvent donner un sens ne se résumant pas à la seule jouissance du combat.

Nous ne pouvons pas répondre à cette question, mais une chose est sûre : s’il subsiste à notre époque quelque chose d’une utilité du militantisme pour « seconder le mouvement objectif de l’Histoire », c’est sans doute en aidant le grand nombre (ou à défaut la minorité courageuse) à bien discerner l’accident (les violences capitaliste et étatique-mondiale) de l’essentiel : *la nécessité de leur opposer non pas du Même (du systémique, de l’interdépendant, de l’asservi), mais du fondamentalement différent, c’est-à-dire nécessairement de la pluralité.*

### La technobureaucratie ne dépérira pas : elle doit être interrompue dans son extension

Certes, les promesses de dépassement unitaire des crises actuelles comportent souvent des idéaux d’épa-nouissement individuel et local. A commencer par la grande utopie communiste qui projette la disparition de l’Etat.

Mais une certaine incompréhension entoure le thème marxiste (et anarchiste) du dépérissement de l’Etat. Les Marxistes n’ont qu’un choix limité dans l’interprétation des démentis cinglants de l’Histoire à ce propos : ou bien s’empêtrer dans la reconnaissance de « complexités » inextricables et de « transitions » interminables, ou bien reconnaître, contre toute leur théorie, qu’un Etat persiste bien, au-delà de la disparition de la classe bourgeoise, et qu’il représente une forme de domination et d’exploitation « en soi ».

Tout occupés –après une longue période d’arrogance- à faire profil bas devant les rires et les quolibets que suscite cette partie franchement utopiste du marxisme, les militants communistes de différentes obédiences n’ont, dès-lors, jamais osé envisager une autre hypothèse : à savoir que, non seulement la prédiction de Marx et Engels n’avait pas été démentie par l’Histoire, mais qu’elle n’avait attendu que la disparition du soviétisme sur la planète… *pour se réaliser intégralement !*

Or c’est pourtant ce qui se passe, et d’une façon si régulière et si systématique avec la mondialisation de la gestion des crises que seul un aveuglement puissant peut interdire d’être saisis par cette évidence : c’est bien la société civile mondiale –même encore entravée par les menées d’une hyperbourgeoisie incapable d’assumer la direction du monde- qui est en train de construire un régime d’administration des choses qui, en soi, *est sans dépérissement possible.* Il est en revanche fort fragile et sujet à l’implosion- du fait même qu’il ramène tous les humains à un unique « exosquelette » substituant à la relation entre sujets un pur « fonctionnement » machinique et organique.

Mais comme d’ordinaire, c’est la fixation sur une pensée religieuse, répétitive et pleine de peurs, qui explique la difficulté (largement au-delà des militances les plus fossilisées) d'admettre la mise en cause du Sociétal lui-même : essentiellement, le culte dont Durkheim ne savait pas qu’il deviendrait le fondateur, à savoir *celui de la Société.*

C’est en effet parce que nous tendons à révérer la Société ramenée au fonctionnement collectif comme une divinité absolue, que nous ne pouvons plus penser que sa victoire sur les classes dominantes liées à tel ou tel intérêt particulier *est précisément la condition d’une généralisation rapide de la dictature techno-bureaucratique qui nous accable.*

Rappelons que la définition marxiste du dépérissement (ou de l’extinction) de l’Etat repose sur trois axiomes :

1.) *La classe possédant les moyens de production cesse d’utiliser l’Etat comme instrument de sa domination :* « La classe ouvrière substituera, dans le cours de son développement, à 1'ancienne société civile, une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile. »[[995]](#footnote-995)

2.) *L’Etat se subordonne progressivement à la société civile tout entière* : « La liberté consiste à transformer l'État, organisme qui s'est mis au-dessus de 1a société, en un organisme entièrement subordonné à elle.» [[996]](#footnote-996)

« Le premier acte dans lequel l'État apparaît réellement comme représentant de toute la société – la prise de possession des moyens de production au nom de la société – est en même temps son dernier acte propre en tant qu'État.» [[997]](#footnote-997)

« L'absorption de la société politique dans la société civile.» [[998]](#footnote-998)

3.) *On passe de la direction des hommes à l’administration des choses*:

« L'intervention d'un pouvoir d'État dans les rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre. Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. L'État n'est pas aboli, il s'éteint.»[[999]](#footnote-999)

Or ces trois axiomes *sont bien en cours de réalisation* dans la société-monde technobureaucratisée. Autrement dit, les théoriciens marxistes avaient raison de considérer le dépérissement de certaines caractéristiques de l’Etat, même s’ils n’avaient absolument pas vu trois détails qui devaient se révéler de la plus haute importance :

-le fait que ce n’est pas la « dictature du prolétariat » qui éteint l’Etat capitaliste, mais l’évolution spontanée de la société techno-bureaucratique.

L’exosquelette technologique et systémique remplace l’Etat, au prix d’un fantastique abus des ressources naturelles et du travail humain désormais consacré à sa maintenance.

-le fait que le passage à « l’administration des choses » en abolissant la politique est précisément ce qui autorise la plus oppressives des dictatures contre l’homme, traité désormais comme chose à administrer parmi les autres.

-le fait, enfin, que le dépérissement de l’Etat corresponde à une inflation du *pouvoir* technobureaucratique, à condition de considérer que ce dernier ne mérite plus le nom d’Etat, ce qu’il est tout-à fait possible d’admettre si cela peut rendre les choses plus claires.

Nous n’affirmons pas que la société actuelle soit « sans classes », bien loin de là, mais que les traits les plus inquiétants de la domination techno-administrative ne sont pas liés à son inféodation au capital financier et aux quelques millions de multimilliardaires qui y ont placé leur argent –bien impuissants à produire autre chose qu’une gigantesque succession d’arnaques du grand public-. Au contraire, c’est bien parce que le flux gigantesque du capital dépasse désormais la gestion privée des fortunes, et représente seulement *l’anticipation sociale contrainte de notre avenir collectif*, que la technobureaucratie devient une force de plus en plus universelle et autocentrée.

On peut sûrement imaginer que la technosociété devienne progressivement, comme dans certains *space opera*, une machine pratiquement inhabitée, continuant de fonctionner sans plus concerner les hommes, cela grâce à des mécanismes sophistiqués d’auto-entretien, et à des sources inépuisables mais peu gourmandes d’énergie. Il suffirait alors de peu de chose pour que la tyrannie exercée par l’intermédiaire de cette machine soit déposée, et que la relation qui lui asservit l’homme se renverse. Peu à peu les fonctions qui lui seraient réservées trouveraient leur place, comme le maintien des réseaux de type Internet, une fois nettoyés et vidés de toutes les tentatives d’y faire passer du superpouvoir sur autrui. Cette possibilité « d'auto-extinction » n’est pas entièrement absurde et l’on voit déjà se produire une certaine « naturalisation » de systèmes. Les anciennes canalisations romaines ne fonctionnent-elles pas encore dans nombre de villes méditerranéennes, souvent intégrées à des réseaux modernes ?

Cependant, ce scénario « optimiste » ne peut être validé que pour certains segments, pour lesquels les gens ne se trouvent pas pris en otage, rendus « captifs » dans l’un de ces gigantesques dispositifs coordonnés d’emprise réciproque et sans choix alternatifs possibles, et qui n’inspirent, au bout du compte, qu’un désir désespéré d’abandon pur et simple. Or ce sont ces derniers qui constituent l’âme matérielle de la technobureaucratie et rendent celle-ci inévitable.

La question hégélienne et marxiste se transforme alors dans les termes suivants : *la société-monde n’aura-t-elle émergé que pour produire une technobureaucratie de plus en plus difficile à diviser et à dissoudre ?*

Observons que les théoriciens du communisme postulent que la dictature du prolétariat *rend possible l’unification du monde et de l’humanité*. Sans nous lancer dans une concoction utopique des « marmites de l’avenir » (pour reprendre l’expression des auteurs du manifeste communiste), nous pouvons récuser l’idéal marxiste selon lequel « l’administration universelle des choses » en formation s’adapterait sous la pression irrésistible de sa société-monde, au pur service de l’Humain.

Admettons qu’en effet l’Etat-Nation soit mis en cause par l’unification du monde : c’est précisément ce fait, non critiqué par le marxisme qui est l’objet de toutes nos inquiétudes, en tant qu’il représente en lui-même et à lui seul un danger d’homogénéisation pathologique et peut-être fatale pour les êtres humains. C’est ce fait même qui présente le risque *d’un pouvoir absolu de tous les hommes sur chacun*, ce pouvoir ne pouvant être qu’une tyrannie féroce et impitoyable, non parce que « l’Homme est mauvais », mais *tout simplement parce que cette totalité organique constituée et maintenue par le système technique représente la forme la plus achevée d’idéal de complétude, au-delà de tout « plus de jouir ». En tant que telle, elle prendra la place de toute subjectivité dont elle est l’objet de désir incoercible, et considérera toujours la moindre différence comme potentiellement dangereuse pour elle-même,* bien que chaque homme désire *aussi* être libre.

Le marxisme, idéalisme et messianisme « de classe », n’entend rien aux tendances subjectives logiques qui poussent à l’écrasement mutuel dans et par le grand Tout organique. Nous avons suffisamment consacré de place à l’explication de ces tendances pour ne pas y revenir mais il suffit de les évoquer pour montrer que le dépérissement de l’administration-prison n’a aucun sens, car elle existe, ultimement, non pas comme domination d’une classe sur l’humanité, mais *comme mode de réalisation de l’humanité comme coalescence inhumaine*. Seule une constitution mondiale garantissant la coexistence « des différentes versions de l’homme », peut arrêter la monstruosité techno-bureaucratique, cette constitution entérinant très précisément la récusation d’une souveraineté unique et planétaire. C’est en ce sens que *la technobureaucratie ne peut pas se dissiper, s’éteindre ni dépérir, mais qu’elle ne peut qu’être interrompue en voyant se rompre sa base de légitimité sans limite.*

Résistances et révoltes doivent peser aux points de rupture libérant la pluralité

Ce qui doit être interrompu n’est pas le mécanisme technochrématistique en lui-même, toujours plus organique, et fondé sur des connaissances irréversibles, mais la dynamique qui le porte à s’étendre et se reproduire sans frontière, jusqu’à se confondre avec la vie et la planète qui la porte.

Une frontière doit apparaître pour limiter son déferlement et son intrication cancéreuse irréversible avec les autres processus vitaux, assurés d’une longue durée … Mais où ? Comment ?

Nous avons vu que les linéaments en existent déjà, dessinant en pointillés le tracé de la nouvelle carte d’un monde pluraliste.

Une première ligne de séparation se manifeste là où le système se fait de plus en plus écrasant : il s’agit essentiellement du monde familier recouvrant aussi bien la liberté du corps vivant dans l’espace et le temps de la convivialité[[1000]](#footnote-1000), que les organisations solidaires de vicinité et d’urbanité. Il est en effet clair que le Système exerce là une dictature de moins en moins tolérable[[1001]](#footnote-1001), et de toute façon de moins en moins « rentable ».

Une seconde ligne concerne le front où le système se prépare à artificialiser tout ce qui reste de naturel sur cette planète, en chargeant ainsi l'humanité d'une responsabilité beaucoup trop lourde, laborieuse et trop souffrante dans la prise en charge artificielle de la continuation de la vie.

Une troisième est relative aux façons dont les hommes souhaitent exprimer directement leur joie et leur tristesse de vivre, et qui leur sont volées aujourd’hui par l’industrie culturelle, manipulant indûment le « droit d'auteur ». Celui-ci n’est jamais seulement celui de décliner tous les modes d’expression licite sous la loi de la « correction politique », c’est-à-dire celle d’un supposé « genre humain » abstrait, mais il est d’abord droit à décider, à imaginer et à symboliser avec certains autres -et pour eux seulement- d’un mode de vivre et d’agir. Quitte à ce que ces limites identitaires soient discutées et négociées plus largement ;et qu’elles échappent d’emblée aux carcans nationalistes et religieux qui n’ont fait qu’anticiper à des échelles plus petites l’universalisme uniformisateur.

Ce ne sont pas ces lignes de fracture qui manquent aujourd’hui de force, tellement leur contour se fait chaque jour plus évident. En revanche, les turbulences qui peuvent s’y produire peuvent manquer de sens, ou même s’engager dans des impasses, des bras morts.

Prenons, par exemple, la figure emblématique du résistant solitaire contre le système, telle qu’elle est génialement évoquée dans Brazil[[1002]](#footnote-1002), et relayée par la figure de la connivence dans Gattaca[[1003]](#footnote-1003).

Notons que ces deux films britanniques s’inscrivent dans toute une tradition anglo-américaine de critique du totalitarisme, centrée par un héros clandestin dont la seule vertu (éventuellement combinée à celle d’un petit groupe de réfractaires farouches) finit par venir à bout de la machinerie sociétale. Quelques œuvres françaises se situent aussi dans ce fil, notamment dans le registre de la bande dessinée ou du roman.

D’un côté, cette métaphore vise juste : l’ennemi intérieur, pourchassé dans chacune des moindres de nos velléités d’autonomie et de dignité, est appelé à se retourner en résistant, à commencer par sortir de l'idéologie commune, puis délaisser les disciplines tenues pour « normales »[[1004]](#footnote-1004), et finalement refuser d’obtempérer aux ordres (ce que, dans la réalité, les tribunaux administratifs commencent à constater en France sur une échelle significative).

Rappelons à ce propos que la résistance à l’oppression, antique devoir impérieux, demeure l’un des droits sacrés du citoyen (depuis 1789 en France) et que la désobéissance civile a acquis un statut de plus en plus reconnu depuis que HD Thoreau refusa de payer l’impôt de guerre en 1849.

Mais, d'un autre côté, le caractère isolé du combat « contre le Tout » peut s’abandonner au romantisme. Comment ne pas voir que cette révolte rêvée entérine d’une part l’idée d’une quasi-toute puissance du système, et de l’autre se réalise, dans le plaisir intense de la guérilla elle-même, sans autre but qu’un renversement sans contenu politique ?

Plus effectives, mais plus meurtrières que les velléités plongées dans l’imaginaire, sont les vocations de guerriers suscitées autour du « terrorisme », aujourd'hui surtout islamiste. Mais, sans parler ici de la défaillance morale du suicide entraînant la mort de civils, ne voit-on pas que, de façon similaire aux super-héros de « Brazil », ces résistants ne proposent aucune société de type différent ? Dans nombre de cas, la cause est simple –libération du pays, départ de troupes occupantes, témoignage de moralisme contre une société corrompue, etc.- , et n’implique pas de vision lointaine. On a le sentiment que c’est, à l’inverse, la possibilité de ne pas avoir à réfléchir à l’avenir plus lointain, et celle de pouvoir rêver la révolte comme éternellement pure au service du même Dieu face à un éternel Léviathan, qui autorisent le succès spécial de ces destinées.

Bien au contraire, dès lors que la visée serait de faire réellement sauter les amarres qui permettent au vaisseau « Technoprofit » de s’amarrer à la vie, puis d’organiser le champ politique pour empêcher tout retour insidieux du parasitariat, c’est le scénario même de Brazil, de Gattaca, ou de tant d’autres élans romantiques contre la Matrix, qui se trouverait compliqué et prolongé.

Un rôle tactique peut revenir à des gens décidés à en découdre sur certains points précis : les eco-warriors britanniques s’attachant aux arbres pour empêcher le passage d’une autoroute mènent un combat significatif… Sauf lorsque, l’autoroute ayant été différé pour dix ans, ils ne peuvent tout de même pas attendre là haut, et finissent par déprimer. Venus trop tôt sur le terrain, ils sont surtout témoins d’un combat auquel il manque le gros des armées, ainsi que les stratèges.

Il vient un temps, qui peut paraître infiniment lointain aux impatients de l’Histoire, où la révolte la plus profonde bouillonne en chacun, même si elle ne se laisse pas traduire en actes spectaculaires. Mais surtout, le temps des « court-circuits » peut enfin arriver : celui où les gens connectent subitement des idées concernant des domaines très différents, prenant brusquement conscience de la valeur générale de chaque détail, malgré l’abrutissement de la drogue médiatique quotidienne (peut-être encore plus efficace quand elle est auto-administrée sur Internet).

Et c’est probablement ici que le travail de l’Intellectuel peut se révéler utile : patiemment établir les liens, souligner les rapports, organiser la vision des structures qui associent une volonté de rupture, de réflexe de survie dans un domaine avec une insatisfaction et une envie de respirer, dans un autre.

Par exemple, si je prends conscience que la machine qui se prépare à avaler la Nature (sous prétexte de la protéger tout l’utilisant), est la même que celle qui interdit (sous prétexte de solidarité sociétale) toute autonomie dans les solidarités locales, tout en contraignant chacun à rembourser sa dette à un taux usuraire et à serrer les rangs sous l’uniforme mental imposé par le média et l’institution (de travail, d’éducation, de loisir), je ne suis plus contraint d’évacuer ma colère sur un seul de ces problèmes comme s’il résumait tout. Je ne suis plus seulement « réactif », mais je peux commencer à modifier mon comportement sur un ensemble de points qui vont former une position de vie cohérente.

Or faire émerger une nouvelle façon de vivre (et donc de « gagner » sa vie) comportant bien des aspects est une chose très différente du « militantisme » choisissant sa cible pour le plaisir de la punir, et cherchant à « faire adhérer »,à convertir, ou à « passer à l’action » à partir de quelques thèmes « rassembleurs » et confinant souvent à la stupidité comme la haine des Riches, la condamnation des fonctionnaires, etc.. La mobilisation de type militant, qui organise les gens en armées portant de nouvelles élites, s’écarte le plus souvent d’un mouvement de fond concernant plutôt les changements dans la vie quotidiennen certes solidaire et interactif, mais sans concertation stratégique précise.

Le militant se lance sans avoir accompli de *victoire sur soi-même, c’est-à-dire sans avoir vaincu la cause de sa propension à s’endormir pendant tous les temps morts où le Parasitariat faisait de la politique* à sa place. Le militantisme n’est alors qu’un sursaut, un battage qui s’essoufle nécessairement, tandis que s’installe un monde de permanents, nouvelle classe de parasites remplaçant la précédente. Au contraire, le changement de mode d’existence collectif éveille ses porteurs pour longtemps, parce que la tâche concerne chacun pour la vie et pour celle de ses enfants. C’est une révolte autrement plus complète, et plus puissante potentiellement, dès qu’elle donne lieu à multiplication.

Dire que de tels volte-face dans la cohérence personnelle face à la vie peuvent suffire à entraîner la division des blocs énormes dont il s’agit pour créer le monde de la pluralité serait absurde. Mais ils peuvent au moins préparer et appuyer des discours jusque-là pratiquement impossibles, voire même « inconcevables », et qui tendraient à refléter dans les ensembles institutionnels les changements qui s’imposent.

Par exemple, si nous sommes nombreux à vivre désormais comme une évidence que solidarité locale et pratique de la Nature vont ensemble, comme s’associent aussi culture du Familier et autonomie vivrière, nous devenons prêts à accepter que la Société mondiale, celle où se déroule tous les jours le spectacle de notre unité d’espèce, puisse avoir bientôt à s’organiser pour défendre ces ensembles de pratiques bénéfiques.

Nous devenons prêts à admettre qu’il faut pouvoir disposer d’une légitimité et d’une « juridicité » capables d’empêcher le système (Etat ou marché) d’empiéter sur nos libertés d’exister de cette façon choisie. Nous devenons capables d’entendre qu’il faut pouvoir interdire au gros bétonneur ou au magnat industriel de venir transformer, avec l’appui de l’autorité, nos marchés locaux et nos communautés conviviales en binômes de chômage et d’emploi, agrémentés de pollution, de corruption et de terreur sécuritaire.

## 3. La montée de la Nature en opposition « pluraliste » à la technobureaucratie mondiale

La nature « vulnérable » visée comme telle par la technochrématistique

Que la nature puisse servir de référence principale pour s’opposer à la technobureaucratie triomphante au plan mondial n’est pas évident de prime abord : le système en question ne s’est-il pas emparé depuis longtemps de ladite nature au nom du « naturalisme », c’est-à-dire de l’objectivation à la fois du monde et de ses habitants ?

Mais nous pouvons –aujourd’hui plus aisément qu’hier- retourner la question : que l’essence de la modernité occidentale  imputée au cartésianisme puisse être simplement définie comme « naturalisme » ou « matérialisme » est discutable puisque, en tant que positionnement logique, elle est plutôt *une négation de la nature pour lui substituer le mécanisme*.

L’officialisation récente du point de vue écologique renforce cette contradiction, puisqu’il est désormais reconnu que les interférences de l’activité humaine industrialisée et de la nature (qu’il est désormais convenu d’appeler ses « empreintes écologiques »), sont autant de façons d’ouvrir des processus de maladie et d’extinction.

Pourtant, la culture technique continue plus que jamais à s’approprier la nature, que ce soit en « mangeant la forêt » encore plus efficacement[[1005]](#footnote-1005), ou que ce soit en la « restaurant» par des interventions curatives à la mesure des dégâts commis. Et surtout, on cherche de plus en plus à provoquer la réaction naturelle en des lieux de plus en plus lointains ou improbables, comme si l’objet réel de la quête n’était plus tant l’utilité ni même le profit immédiat *que la rencontre* avec quelque chose comme l’épicentre de la vie, ceci afin d’engager enfin le combat avec cette instance secrète.

L’introduction de minuscules machines « nanoscopiques » appelées à voyager dans les vaisseaux du corps réédite ainsi la métaphore de la conquête de *terrae incognitae* au plan de l’intimité. *Comme s’il existait un droit implicite à ignorer toute limitation de l’intrusion.* Comme si, également, nous devions ignorer d’avance notre propre certitude que ces immixtions modifient toujours la nature. Ce qui revient à risquer, sans vouloir le savoir, d’introduire de l’égarement dans les processus vivants, de les leurrer, et d’engager du même coup des boucles catastrophiques.

Par exemple, la productivité technochrématistique en termes de nouvelles molécules inventées par l’industrie chimique implique un bombardement incessant des « habitus » constituant la nature élaborée au terme de milliards d’années, par des éléments inconnus de celle-ci- ou seulement similaires à d’autres connus sans en avoir les qualités, et donc sans jouer leur rôle de relais dans des processus ordinaires.

Il est ainsi plausible que la raréfaction des abeilles et d’insectes pollinisateurs dans plusieurs régions du monde (dont découlent des catastrophes en cascade sur les règnes végétal et animal) résulte en partie de petites modifications des schémas comportementaux de l’animal induits par une information chimique « trompeuse », modifications entraînant ensuite une désorganisation des ajustements sociaux et environnementaux. Ce blocage mortel en série (insectes, végétaux, oiseaux, mammifères, etc.) vérifie en négatif la solidarité des divers segments de la nature (au-delà de la notion d’écosystème), pourtant déjà connue aussi bien des apiculteurs que des zoologistes [[1006]](#footnote-1006).

Autre exemple, la fabrication artificielle de sucres ou de saveurs sucrées a capturé un tropisme animal et humain associé dans la nature à des qualités nutritives qui n’existent plus : la tendance à l’obésité généralisée chez les pauvres[[1007]](#footnote-1007) et aux maladies cardio-vasculaires est ainsi directement liée au caractère trompeur et déstabilisant de l’introduction d’un seul caractère isolé dans les réseaux de la nature. Un peu en imitant le fonctionnement des virus (déjà copiés dans l’univers informatique). Ce n’est pas que les obèses « sociaux » mangent trop, c’est qu’ils *ne se nourrissent pas* tout en trompant leurs cellules au sucre.

Quant aux cancers multipliés, si une part est due au déclenchement tardif des aspects pathologiques de traits génétiques anciens (se révélant avec l’âge), nombre d’entre eux sont probablement induits par un inconfort cellulaire chronique créé par un environnement chimique et radiatif « trompant » les processus ancestraux dans leurs relations internes, comme dans leurs interactions.

Or, plus cequ’il faut bien reconnaître comme la Nature se révèle fragile et réactif, amplifiant par son désarroi nos puériles tentatives de déstabilisation, plus c’est à travers cette faille qu’elle semble visée. On la traque avec d’autant plus d’empressement qu’elle se dérobe d’elle-même en s’étiolant et en mourant comme si c’était cette mort attendue qui fascinait la passion technochrématistique, tout comme l’enfant est fasciné par l’étouffement spontané d’un oiseau dans sa paume.

Comme si, également, l’on cherchait, au-delà de la mort, à remplacer le vivant fragile par la solide éternité du robot ou de la machine ornée des apparences de la vie.

Sous couvert de devenir « durable », l’intention d’un développement vertueux manifeste ainsi avec un acharnement pathétique une volonté de « remplacement » de l’ordre naturel pérenne par la prolongation sans fin du pouvoir technologique sur l’orientation de la vie. Il s’agit encore et toujours de «soumettre la nature » comme esprit sauvage qui résiste, ou de substituer aux éléments résistants des segments permettant de l’ajuster à l’intention du manipulateur extérieur, lui-même guidé et contrôlé par l’institution.

Ne parlons pas des fameux géo-ingénieurs qui ne comprennent toujours pas le camouflet que leur inflige la nature à chacune de leurs tentatives « d’ensemencement » de l’océan[[1008]](#footnote-1008). Ils représentent à nos yeux la pathologie humaine par excellence, celle de l’acharnement passionnel étroit, ici organisé autour de la compulsion de solution technique[[1009]](#footnote-1009), acharnement qui rend simplement sourd et aveugle à la nature de la nature et réfractaire aux connaissances les plus actuelles sur les fonctions combinées de n’importe quel milieu, qui n’est jamais réductible à une sorte de contenant passif.

Justifiant certains de ces processus intrusifs au nom de la lutte contre d’autres, le naturalisme devient dès lors, sans solution de continuité, un pseudo-naturisme (au sens d’un amour de la nature ou du naturel) qui ne fait que couvrir d’un voile plus épais *la haine sadique* inspirant en fait cette motion de pénétration et d’influence depuis la mise au pouvoir de la chrématistique scientiste, il y a quelques siècles.

Toutefois, cette façon de renouveler l’affichage d’un amour de la nature cachant mal un appétit de dévoration ou de simple destruction, n’est pas seulement un mensonge. L’intérêt soutenu -non pour la nature en elle-même-, mais pour le droit d’y intervenir jusqu’à déclencher un malheur –que ce soit pour la consommer ou pour la réparer- montre que le système y découvre toujours davantage *l’altérité qu’il s’agit pour lui de conquérir et de capturer pour l’assimiler*. En ce sens, la nature est ce qui devient toujours d’avantage l’envers, le contraire, l’opposé de la société humaine dédiée à sa poursuite meurtrière. Bref, la Nature, c’est bien, après moult glissements sémantiques ce qui résiste par la pathologie à l’opération technobureaucratique, révélant une complexité si difficile à déchiffrer que cette opération –aussi subtile et bien programmée soit-elle- apparaît à bref ou long terme et rétroactivement comme un acte de pure agression.

Et de fait, à chaque étape, mesurée en termes de réchauffement (du climat) ou d’extinction (des espèces), d’érosion ou de combustion, de déboisement ou de construction, ce qui reste non-atteint de la nature concentre pour ainsi dire toutes les qualités dont manque notre acharnement.

C’est sans doute à ce point précis que surgit alors dans la figure de la nature cette pluralité qui manifeste à la fois sa vulnérabilité extrême et sa qualité principale face à l’idée fixe et unique de l’homme. Car rien dans la nature ne ressemble de près ou de loin à cette massive tendance à s’ordonner comme une armée pour régenter tout ce qui s’oppose à sa volonté, tout ce qui ne se rassemble pas dans l’imago sacrée. Sauf peut-être une fourmilière : mais celle-ci n’est-elle pas une manifestation presque infinitésimale à l’intérieur d’un monde planétaire qui donne aussi leur chance à une profusion de formes totalement différentes (ne serait-ce que parmi les insectes, et parmi les fourmis elles-mêmes) ?

### La pluralité est ce qui manque à l’Humain lorsqu’il veut maîtriser la Nature

Si nous ne développions pas une théorie de la pluralité, il nous faudrait nous rabattre sur la pensée classique d’une pente de l’Histoire[[1010]](#footnote-1010), qui avancerait – ou tomberait - d’un stade à l’autre, chaque violence ultime étant dépassée par une « fureur d’exister » plus collective, plus organique et plus disciplinaire, et aussi toujours plus difficilement supportable pour la nature. Il ne s’agirait que de la poursuite d’un unique rêve, toujours le même depuis que l’homme est homme, ou même depuis qu’il est animal : victoire, domination expansion. Rêve qui n’est après tout que celui de n’importe quelle population, et notamment de celle des bactéries.

Le seul problème serait  dès-lors de savoir à quel stade nous en sommes d’une fuite en avant populationnelle dans une planète-boîte de Pétri où combattent sept milliards d’exemplaires (bientôt neuf, puis onze) d’une espèce supposée rendue supérieure par ses techniques. La nature de l’homme n’étant que l’expression concentrée de l’agressivité darwinienne conduisant la nature en général, elle parachèverait la destinée de cette dernière.

Il serait futile de nier qu’il existe en l’homme une passion de subsister contre l’autre, de dominer au besoin l’autre homme, et d’étendre toujours plus son pouvoir, mais nous prétendons qu’elle vient seulement *contrarier* la passion de reconnaître autrui et d’en être reconnu. L’Histoire se lit donc, *a minima,* comme le mouvement issu du rapport variable entre ces deux orientations opposées, vers la négation d’autrui et vers sa reconnaissance.

L’une des combinaisons les plus fréquentes de cette tension consiste à solidariser un vaste groupe amical – dans lequel la reconnaissance mutuelle est forte – à l’encontre d’un autre, le subalterne ou l’ennemi qu’on n’hésitera pas, l’habitude aidant, à réduire à de la pure souffrance au travail, ou pire, à anéantir par le massacre.

Nous rajoutons seulement à cette malheureuse banalité une assertion que nous avons tenté d’assumer tout au long de ce travail : dans toute situation culturelle prolongée, la reconnaissance d’autrui –et de son domaine souverain- doit l’emporter en fin de compte sur sa négation. Et cela d’autant plus que l’humanité produisant une Culture planétaire disposant de l’ensemble des autres espèces, c’est à elle que revient d’emprunter à la Nature sa qualité majeure : la pluralité.

Le problème se complique néanmoins  avec le régime actuel : comment pouvoir reconnaître qui est cet Autre quand chacun n’est qu’un individu homologue face au système unifié de distribution des droits et devoirs ? La poursuite d’une auto-affirmation posée à l’encontre de toute altérité résulte d’une pathologie spécifiquement humaine, qui se réappuie toujours sur la fascination narcissique contre l’angoisse de mort associée à la peur d’autrui. Mais cette pathologie cède finalement devant le constat que le collectif de ceux qui se croient semblables, des frères, ne nous sauve pas de la mort, et qu’en outre, *il nous y précipite ensemble*. A ce collectif imaginaire finalement fatal, seul peut répondre son dépassement par le pacte passé entre groupes différents, ce pacte n’étant pas à son tour constitutif d’une fraternité plus vaste, impossible ou intolérable, mais d’une *irréductible pluralité.*

Où trouver un point d’appui pour manifester celle-ci ? On perdrait espoir à voir l’horizon désormais aussi fermé.

A moins que se présente ce qui contredit radicalement l’artifice le plus abouti qu’est la rationalité bureaucratique, et la folie que signale la passion chrématistique. Et rien d’autre que la Nature ne peut symboliser cette opposition radicale au système parce qu’elle contredit *absolument* la totalité organique unique que se veut être cette technobureaucratie.

Dans la mesure même où cette dernière prend sa consistance ultime du fait qu’elle devient planétaire, alors seule *l’autre réalité planétaire absolue* –celle de la Nature- vient la contredire, et sur un point fondamental : là où la technobureaucratie se veut monolithique au dessus de ses propres divisions organiques, *la Nature n’est que pluralité*.

Ainsi, la Nature vulnérable nous rappelle, entre autres, qu’il n’existe *aucun organisme unique viable* dans la réalité vivante qu’elle incarne. La pluralité y est une loi naturelle encore plus fondamentale que le conflit darwinien ne laissant survivre que les « plus aptes », parce que les plus aptes étant réduits à quelques vainqueurs debout sur une masse de cadavres ne seraient guère capable de leur survivre très longtemps seuls.

Il n’y a que les croyants en la technobureaucratie qui peuvent penser –même un instant- qu’un organisme unique et total –fût-il nommé l’humanité- puisse survivre. Et c’est parce que c’est impossible et que cette vérité ne vient à jour que lorsque la technobureaucratie prétend prendre en charge l’Histoire planétaire, que la nature devient son antagonique principal. C’est seulement de cette contradiction que peut surgir un avenir post-chrématistique qui ne soit pas technobureaucratique.

Alors que s’effectuait laborieusement l’écriture de ce livre, paraissait un pamphlet de Hervé Kempf [[1011]](#footnote-1011): proposant un programme révolutionnaire mondial à objectif écologiste. En comparaison de ce brûlot appelant à la dépossession d’une élite avide et ravageuse, notre propos peut sembler un long détour hésitant et trop placide, faisant la part belle à l’Autre, fût-il l’ennemi le plus monstrueux.

Pourtant, sans parler de la prudence que doivent appeler des propos qui condamnent un groupe spécifique, eu égard au destin des insurrections passées les plus réussies, je crois que pour enrayer la catastrophe écologique, un ensemble global de mesures radicales serait *beaucoup moins efficace* que la pluralisation des façons de vivre de l’humanité.

L’irrespect des autres manières d’exister est en tout cas l’une des causes premières du désastre. Rappelons, par exemple, que l’usure d’immenses territoires sud et nord-américains, russes, chinois, africains lessivés de leurs ressources minérales, végétales et animales fut la conséquence du mépris des puissances souveraines envers les populations amérindiennes, africaines, sibériennes, etc. La fièvre de l’or et la dégradation de l’humain « autre » allaient de pair. La transformation du Nordeste brésilien ou des plaines du Dakota en déserts fut la face « matérielle » de l’extermination des Indigènes et de leur réduction à l’état d’esclaves, officiellement libres ou non.

La *raubwirtschaft*, l’économie de rapine et de ravage naturel a toujours accompagné chaque régime quel qu’il soit. Elle a souvent accompagné les expansions féodales ou impériales. Elle a caractérisé le capitalisme aussi bien que son alternative socialo-communiste, à chacune de leurs phases, aussi bien « d’accumulation primitive » que de régime triomphant. Et finalement, les effondrements de sociétés très différentes étudiées par Jared Diamond (du Groenland viking à l’île de Pâques, du Montana à l’Australie, des Mayas aux Anasazi) ont toujours découlé au moins d’un trait : la tendance de chacune de ces sociétés *à se crisper sur un mode de vie unique à l’exclusion absolue de tout autre, ce mode de vie sans alternative entraînant inévitablement la destruction de leur environnement.*

L’humain et l’écologique ont donc des intérêts communs, et désormais peut-être une commune perspective de survie ou de collapsus. Et dénoncer la pérennité des élites de l’argent emmenant au malheur des masses – plus ou moins consentantes -, sous prétexte de profit toujours immédiat, ne saurait suffire, car changer l’élite ne change pas la structure d’une société ni son rapport brutal à la nature.

Sachant que l’aporie socialiste a été de ne pas prévoir la transformation d’un pouvoir populaire en dictature des potentats communistes, pourquoi nous vouer à en répéter l’erreur à propos de la mobilisation écologique ?

Un Super-Etat-monde devenu capable de piéger le CO2 dans les poches de pétrole ou du gaz épuisés, ceci à coups d’impôts écologiques à sa mesure, serait-il vraiment préférable pour les hommes au libéralisme actuel, qui en trace d’ailleurs le chemin ? D’autant que je suis convaincu – tout comme Hervé Kempf - que l’actuelle oligarchie financière serait bien capable, pour conserver son pouvoir, de générer à partir de la peur un écofascisme pour lequel la « décroissance » pourrait finalement signifier… élimination –ou confinement concentrationnaire- des populations considérées en surnombre.

Comment nous épargner le désespoir de porter au pouvoir des réseaux qui, une fois en place, deviendront plus autoritaires ou plus destructeurs que ceux que leurs auteurs auront démantelés ?

Non seulement la possibilité d’une autolimitation protectrice de la vie et celle d’une liberté des sujets humains sont compatibles, mais encore je crois qu’elles sont indéfectiblement dépendantes l’une de l’autre, et que si l’une fléchit, l’autre en pâtira également. C’est tout le sens du présent travail que de défricher, un peu à l’avance, et dans la certitude que l’insurrection « environnementale » se profile dans un avenir peu éloigné, les structures pouvant étayer et consolider ce lien vital. C’est surtout en ce sens qu’il faut apercevoir avec quelle force la pluralité –gage ultime de liberté- émerge des différentes acceptions de la nature.

La nature de la nature est pluraliste

Affirmer que la nature est pluraliste ne signifie pas qu’elle est seulement « diverse ». La diversité est une chose –qui a d’ailleurs affaire avec le grand nombre, puisqu’une diversité croît à la mesure des différences rencontrées. La pluralité, au contraire, se manifeste entièrement dès la dualité et n’a pas besoin du fourmillement de différences pour se maintenir, alors que la diversité peut finir par se nier elle-même dans la multiplication et la multitude.

Que la nature produise multitudes et diversités n’est pas douteux : ce qui est avancé ici, c’est qu’elle est *également* –et indépendamment- pluralité, c’est-à-dire qu’elle reproduit constamment et dans chacun de ses domaines les différences fondamentales qui obligent l’évolution à ne pas se simplifier dans le grand nombre, et à se construire sur des *oppositions irréductibles* à la seule sélection.

Pour apercevoir cela, il est nécessaire d’opter pour une perception elle-même différente de la perception consensuelle de la nature chez les scientifiques sous commandement néo-darwinien. Non pas qu’il s’agisse de revenir à des « fondamentalismes » religieux. Bien au contraire, ce dont il est question, c’est d’une perception du réel tout à fait aussi légitime en termes de science : il faut et il suffit d’admettre de ne plus considérer l’unité du processus comme lié à l’unité du point de vue qu’il observe, et de ne plus mettre l’accent, par conséquent, sur la seule continuité des phénomènes, mais plutôt sur leur singularisation, sur leur émergence particulière : bref la consistance de leur spécificité. Ce point de vue est tout aussi légitime, pour autant que la continuité entre éléments d’un phénomène n’est que relative, parfois dépendante de sauts qualitatifs, et qu’on ne l’appréhende directement que lorsqu’on veut tout contrôler, et devenir, selon l’expression cartésienne bien connue « maîtres et protecteurs de la nature ».

Ainsi, la modélisation de la planète comme une série de sphères partagées en « pavés » n’est-elle pas seulement induite par le GIEC pour calculer le réchauffement climatique : elle sert et servira pour penser qu’une planète virtuelle entièrement calculable peut se substituer à la réalité bien trop complexe et donc trop libre.

Or ce vouloir de contrôle global ne reflète lui-même qu’une des possibilités de l’action humaine. Nous pouvons aussi très facilement décider de nous intéresser à une situation dans laquelle nous sommes participants et non maîtres, laissant la situation définir les rapports entre ses protagonistes.

Si l’on y réfléchit quelque peu, il existe une pluralité de positions face à la connaissance et à l’usage, pluralité culturelle qui ne fait, au fond, que répercuter, toujours schématiquement, celle de la Nature elle-même. Ainsi, la position darwinienne insistant sur la continuité du conflit façonnant les espèces s’oppose-t-elle à une position reconnaissant que chaque situation propose des émergences qui ne se ramènent pas seulement à la sélection. D’autres positions légitimes sont aussi disponibles : on pourrait, par exemple, admettre que les évolutions naturelles sont, sous un certain angle, imprévisibles à notre échelle d’observation. On pourrait au contraire décider qu’il n’existe, pour les hommes modernes, qu’une nature entièrement artificialisable à partir de nos besoins et de nos aspirations : une « anthropisation » complète de la planète grâce à la mathématisation.

Or chacune de ces positions renvoie à une positionalité structurale, aussi ancienne que la culture humaine : il y a toujours eu, dans n’importe quelle société de primates parlants, des gens pour préférer se représenter la nature comme un objet unique et continu, d’autres pour se la figurer comme un champ de confrontation de différences irréductibles, d’autres encore pour n’y voir que des rencontres singulières, et d’autres, enfin, pour la nier complètement dans son extériorité à l’homme. Certes, les sociétés elles-mêmes sont souvent des choix en faveur de telle position, en excluant les autres, mais alors, comme nous l’avons vu, la pluralité tend à se reconstituer *entre* les sociétés se positionnant chacune différemment.

La pluralité culturelle à propos de la Nature n’est pas uniquement un phénomène culturel. Elle exprime aussi, au travers des organisations symboliques propres aux cultures humaines, et en s’inscrivant dans les ruptures sémiotiques qui les caractérisent, quelque chose de bien plus ample : le fait même que la nature ne saurait se déduire d’un enchaînement de causes simples, ni se réduire à des effets homogènes ; le fait qu’en percevant cela, nous pouvons mieux résister pour survivre dans la réalité vivante aux pathologies propres de nos tendances culturelles ; et par exemple à la « maladie mentale » qui consiste à vouloir tout régenter par la pensée ou par l’action.

C’est d’ailleurs pour éviter de reconnaître que la nature est le modèle de notre propre pluralité, que nous inventons le mythe de la nature dangereuse et menaçante. Ainsi, l’innommable oiseau censé nous décimer via la grippe dite aviaire, porte-t-il pour les techno-administrateurs toute la charge de la Nature libre. Ce volatile imaginaire ne souhaite nous transmettre son virus mortel *qu’en réponse fantasmatique à notre extraordinaire envie d’en finir avec elle et avec notre propre liberté.* Il existe par exemple un plan détaillé de pandémie grippale prévoyant le contrôle de la presse et des médias, et le recours à la force pour obliger les personnes à rester à domicile. [[1012]](#footnote-1012)

Et à propos d’oiseaux, il vaut de méditer une fois encore les grandes catégories de positionalités des sociétés face à la nature, telles qu’elles sont mises à jour par Philippe Descola[[1013]](#footnote-1013),[[1014]](#footnote-1014)  dans le choix d’un oiseau symbolisant la nature : le perroquet cartésien, le toucan des Achuar (Jivaros), le cacatoès et le corbeau des Nungar (Australiens), et le vautour noir des Otomi (Mexique). Nous avons vu que ces animaux exemplaires manifestent comment la pluralité culturelle résiste logiquement dans une sorte de conversation entre cultures (même s’il faut l’anthropologue pour porter à la conscience réciproque cette pluralité implicite entre sociétés éloignées les unes des autres).

Nous pouvons maintenant observer que seulement deux des types de sociétés évoquées par Descola mettent une insistance très forte sur la maîtrise de la nature : celles relevant du « nagualisme », pour lesquelles l’oiseau (le vautour noir) est guidé par la pensée du chamane, reflétant son esprit dans un corps distinct, et celle de la modernité cartésienne qui, dans le perroquet cartésien-animal mécanique, trouve l’exemple simple d’une mécanique générale à laquelle l’homme appartient aussi –sauf son âme-. C’est ici la matérialité même (la physicalité) qui s’impose comme maîtrise absolue, bien que l’on puisse suggérer que, devenant un simple doublet des lois de la pensée, elle obéit finalement à celle-ci, même sous l’apparence de l’objectivité.

En revanche, les deux autres genres de sociétés découvrent tout autre chose dans la nature : qu’il s’agisse des Australiens qui observent un parallélisme entre la pluralité chez l’homme (divisé en « guetteur » et « attrapeur ») et celle de la nature (manifestée par l’opposition entre corbeaux et cacatoès) ; ou qu’il s’agisse des Amazoniens pour qui l’oiseau se situe par rapport à l’homme comme l’homme à sa propre parenté. Notons que dans cette dernière acception, on insiste plutôt sur l’organisation subjective différentielle que permet la culture, plutôt que sur le fait que celle-ci est plurielle.

La leçon de ces positionnements, aussi loin soient-ils situés dans l’espace-temps historico-culturel, c’est que les possibilités de la logique nous protègent de l’illusion de ne disposer que d’un seul type de perception possible, et, de ce fait, de devenir une espèce jouissant de peu de moyens de s’adapter à la réalité naturelle (surtout en cas de crise de la société technochrématistique fondée sur la perception cartésienne et son prolongement darwinien).

Mais nous sommes aussi invités à *prendre position* en fonction de la situation présente. Et dans cette perspective, la proposition australienne, certainement la plus ancienne de toutes, se révèle la plus digne d’admiration, comme l’avait encore pressenti Claude Lévi-Strauss : n’est-ce pas celle qui nous permet de respecter la nature comme le miroir même de nos sociétés, et, par ce fait, de ne point trop compter sur des apparentements ou des influences romantiques pour en organiser le respect efficace ?

Pour le dire simplement : si je sais qu’en tuant tous les oiseaux migrateurs (suspectés de grippe aviaire) je détruis la bibliothèque même de l’humanité, tout le savoir sur soi au travers des mythes représentant la pluralité des oiseaux, je serai probablement plus enclin à éviter le massacre, que si je pense seulement être le beau frère de ce toucan, ou l’esprit baba cool contrôlant ce faucon.

C’est que nous pouvons directement puiser dans la nature une leçon politique, et concernant le Sociétal. C’est en cela précisément que la Nature se lève comme « une seule vie en plusieurs êtres » pour contrer le joueur capitaliste pathologique  et son cornac totalitaire : elle leur donne une leçon de civilité générale.

La pluralité implique la singularité qui se soutient de la pluralité

Mais peut-être faut-il se rapprocher encore davantage de l’émergence de la Culture dans la Nature pour trouver des expressions qui ne soient pas encore en même temps des explications atténuant les difficultés et les souffrances en s’en remettant au social. Il est même possible que la singularité, à laquelle l’humain aspire comme à quelque chose d’irrémédiablement perdu « hors social » soit davantage présente chez le primate non parlant, qui n’a pas encore réussi à classer chaque individu dans une catégorie de personnes (par exemple comme un terme de parenté). En témoignent les impressionnantes manifestations de veille prolongée, de garde, de lamentation, de nettoyage et d’épouillement de cadavres décrits par C. et H .Boesch chez les Chimpanzés de Taï[[1015]](#footnote-1015). D’autres cas touchants de chagrin rapportés par J. Goodall, montrent à tout le moins que, chez les primates, le proche qui vient de mourir n’est pas traité comme une chose, mais non pas comme *quelqu’un*, mais plutôt comme *un Unique*, temporairement irremplaçable, dont on se soucie sincèrement – en l’absence de tout rituel social de « deuil » -, tout en se comportant différemment qu’avec un proche en état normal.

Cela dit, Claude Lévi-Strauss nous rappelle aussi que l’anthropologue ne doit pas oublier cette dimension de la Singularité, même dans –et surtout- dans des sociétés qui se veulent des sphères culturelles complètes autour de l’individu : « Dira-t-on que, pour ces indigènes, il n’y a rien à attendre de la société ? Institutions et coutumes leur semblent pareilles à un mécanisme dont le fonctionnement monotone ne laisse pas de jeu au hasard, à la chance au talent. Le seul moyen de forcer le sort serait de se risquer sur ces franges périlleuses où les normes sociales cessent d’avoir un sens en même temps que s’évanouissent les garanties et les exigences du groupe : aller jusqu’aux frontières du territoire policé, jusqu’aux limites de la résistance physiologique ou de la souffrance physique et morale. Car c’est sur cette bordure instable qu’on s’expose soit à tomber de l’autre côté pour ne plus revenir, soit au contraire, à capter, dans l’océan des forces inexploitées qui entoure une humanité bien réglée, une provision personnelle de puissance grâce à quoi un ordre social autrement immuable sera révoqué en faveur du risque-tout. »[[1016]](#footnote-1016)

Et quand bien même la Culture reprendrait en son sein cet affrontement singulier sur la limite, il s’agit toujours de *sa propre limite dans la Nature*, et de ce qui représente la nature comme l’au-delà divin (créationniste ou pas) de la société humaine.

Mais la Société accepte-t-elle de mettre en cause sa propre limitation ? Ne rêve-t-elle pas, en retour, de détruire tout ce qui représente une possible émancipation hors de sa dictature homogène, que celle-ci soit libérale ou étatique ?

La pluralité naturelle : une garantie pour celle des cultures humaines

Ces quelques exemples indiquent en tout cas clairement la structure logique en jeu : Pluralité et Singularité se soutiennent l’une l’autre tout simplement parce qu’il n’est d’autre pluralité que celle qui confronte des irréductibilités, des êtres qu’on ne peut dominer ni asservir, ni réduire à leur point d’origine, ni diminuer dans le domaine de leur établissement, et que ceux-ci ne sont précisément rien d’autre que des singularités.

Mixte de Singularités (comme émergences) et de Pluralité (comme monde de rencontres et d’établissements), la Nature subit aujourd’hui le détriment principal causé par son antagonique – non pas seulement comme pollution ou déséquilibre globaux– mais comme destructions locales imposées à ses composantes ou à ses variantes.

Or la Nature comme diminution de diversité n’est pas seulement simplification ou appauvrissement : elle est effondrement sur soi-même, ce ne laisse pas d’être plus dangereux encore que le système humain qui l’agresse. Tissée d’une Pluralité qui a fini par devenir une immense arborescence de possibles réalisés et solidaires, Gaïa est un personnage dont l’implosion mortelle serait terrifiante. Sans compter que sa vengeance peut aussi passer par un ange exterminateur tout à fait humain qui s’arrogera l’exécution de sa mission punitive.

Nous ne devons pas souhaiter que Gaïa se déchaîne, ni que le fondamentalisme – cette mobilisation rétrograde prête à relayer une technochrématistique défaillante - entonne à sa place le chant de la tragédie de la Nature.

A la Nature multipliant l’agressivité humaine en se retournant brutalement contre elle, on peut préférer une nature qui reste silencieuse parce que l’édifice formé de multitudes de lieux où se manifestent des formes spécifiques n’est pas attaqué dans ses structures. Or les structures de la vie séparent rarement l’essentiel de l’accessoire, le macroscopique et le microscopique. Précisément parce que tout s’est construit dans une négociation universelle et d’une prodigieuse lenteur. La pluralité, qui représente le fait que tout lieu donne toujours place à plusieurs formes simultanées, est la condition d’une multiplicité qui tienne toute seule, et s’auto-entretienne sans nous transformer en ingénieurs fous, courant de plus en plus vite d’une avarie à l’autre, d’un dysfonctionnement à l’autre en tentant de nous substituer à la nature. Car l’immémoriale et profuse vitalité de Gaïa ne se continue que dans le silence d’un fonctionnement quasi-parfait : c’est-à-dire lorsqu’elle ne se manifeste pas à nous.

C’est que, malgré nos prétentions infinies, nous ne saurions la soutenir comme les Mayas ou les Aztèques voulaient par le sacrifice sanglant appuyer le cycle cosmique assoiffé du dieu Maïs. Nous n’en aurions pas la force, car dans le même temps nous nous déliterions de l’intérieur. C’est seulement en respectant les différences et les terroirs qui se protègent les uns des autres que nous laissons être l’ensemble. C’est du même coup en commençant par respecter ce qui, en nous, tend à se glisser dans ces terroirs sans empiéter sur d’autres, à se diviser pour vivre de niches elles-mêmes divisées, que nous produirons le seul comportement humain compatible avec l’arborescence naturelle des possibles.

Celle-ci, faite d’une pluralité irréductible, est bien  plus réelle que la réalité surplombante du sujet scientifique prétendant en maîtriser mentalement l’alpha et l’oméga. Elle n’a rien à voir avec la nature uniment cartésienne de la technochrématistique. Encore faut-il que nous la reconnaissions, que nous en ayons l’intuition et la vision. Mais qui, sauf le poète, voit aujourd’hui avec assez de force et de clarté que la nature ne ressemble pas à une boule, mais qu’elle est plutôt semblable à un gigantesque arbre dont les feuilles –les millions d’écosystèmes- seraient aussi des racines ?

La pluralité culturelle se déduit de la pluralité naturelle tout en l’imitant

Que la pluralité naturelle ne soit pas celle –plus grossièrement rythmée et séquencée- de la Culture, c’est certain. Mais, à l’inverse, nous voyons mieux comment la pluralité culturelle tente de reproduire ce qui, de la pluralité naturelle, lui permet de faciliter et de prolonger sa propre existence. Ainsi, la pluralité naturelle se situe-t-elle directement à l’arrière-plan de notre découpage artificiel « des » natures, en reflétant par là même à l’intérieur de la culture les différences qui forment les ressources essentielles de la vie.

Désormais, le mot « Nature » ne cherche plus, comme du temps de Descartes, à décrire la loi unique pensant l’étendue (une façon de nier *et* la pensée *et* l’étendue), mais il désigne plutôt ce qui associe des potentiels physiques et spirituels dans leur ressemblance : et c’est dans leurs pluralités respectives qu’ils se ressemblent le plus.

C’est en ce sens que les divisions que nous introduisons dans nos modes de vie et dans les natures sur lesquelles nous les fondons ne sont pas seulement des divisions culturelles, mais des évocations d’une vérité plus universelle : nouveaux totémistes, nous incarnons nous-mêmes le jeu pluraliste de la nature en jouant plusieurs personnages impliqués par et dans chaque nature.

En partant, par exemple, de notre schéma de polarisation des façons de vivre dans la culture, nous pouvons dénombrer au moins huit natures très différentes :

-La nature-niche (du Familier) est « vivrière » dans tous les sens, spatiaux et temporels du terme : on y vit, en convivialité. Elle est un mélange inextricable de pratique économique et d’expressivité symbolique festive, congratulante, commémorative, etc.

-La nature-pays (du vicinal et du civil) inscrit les mêmes fonctions dans un espace où la division reflète déjà celle des statuts, des institutions, des règles choisies en commun.

-Une nature-parc ou paysage, représente déjà autre chose que soi-même *pour* une vie organisée sur le mode urbain.

-Une nature-éco-agro-alimentaire (de la technogestion) représente le matériau même de la société qui s’y inscrit comme un organe supérieur et central.

-Une nature-théâtre d’opérations : faite d’obstacles et d’avantages tactiques et stratégiques, elle ressemble à la précédente dans les termes du conflit militaire actuel ou potentiel.

-Une nature-sanctuaire (de la Religiosité) désigne des parcours et des sites sacralisés. Elle lie l’esthétique à un ralliement des visées personnelles dans la répétition rituelle.

-Une nature-paradigme permet d’alimenter les métaphores cruciales portées par les divers arts avant d’être utilisées dans la conflictualité sociale.

-Une nature-singularité, où l’aventure de chaque individu humain rencontre celle de chaque être naturel dans des situations spécifiques impossibles à traduire en sites collectifs, et jouxtant pour cela au risque de folie (mais peut-être aussi à celui de l’expérience transcendante).

Chacune de ces natures, exploitée à fond comme telle, peut fort bien se révéler nuisible pour les autres : même la nature du peintre ou du poète peut porter une capacité de transformation ou de transposition métaphorique qui peut être utilisée dans la destruction d’un autre aspect de la nature. L’esthétique est même, quoiqu’on en dise, l’une des idéalités les plus puissantes dans le façonnement des paysages lorsque la seule folie industrielle n’est pas à l’œuvre. Elle tend notamment à ritualiser, à lisser, à muséifier.

Mais il n’existe pas chez l’homme de pure réalité face au rêve : il n’existe pour lui que des rêves qui emportent chacun un aspect de la réalité, en elle-même fort peu accessible. La conception « réaliste » attribuée à la techno-économie se révèle aussi un rêve dangereux, s’il est poussé jusqu’au bout, et même une erreur massive, et cela bien que le concept matérialiste et sa quantification puissent être utiles jusqu’à un certain point (celui où la trop grande complexité irréductible du réel détruit son calcul).

Ainsi, la réunification forcée de tous les « facteurs » dans le  zonage  de l’optique technogestionnaire, même dans sa variante écologiste, peut-elle s’avérer catastrophique, là où la simple prudence et la modestie (le fait de ne pas se croire ou se vouloir collectivement omniscients) ont des effets plus assurés. Là où nous avançons à coups de systèmes géants, pour faire valoir un mode de vie interdépendant, complet, monolithique, à prendre ou à laisser, sans aucun doute ni aucune question sur la possibilité d’une entreprise d’autant plus absurde qu’elle nous entraîne tous, la civilisation ne nous est rendue que comme imitation et non plus domptage ou dénigrement de la Nature. Car celle-ci est, comme immense histoire, la modération des affrontements inévitables, par des styles d’intervention souple et négociés, des médiations précautionneuses mais finalement plus « durables ».

C’est pourquoi nous pouvons imaginer sans trop de difficulté que l’idée de la Pluralité peut progresser plus rapidement qu’on aurait pu le prévoir, justement parce que s’appliquant très précisément à la Nature comme résistance au système, elle nous inspire directement pour construire une forme de relation sociale respectant à la fois la Nature et l’Homme.

Encore faut-il comprendre que la Pluralité est ici l’exact opposé conceptuel et pratique de la « combinaison » des genres dans une sorte de supermarché de la Nature, tel qu’il se multiplie aujourd’hui à partir d’enclos payants, de « compounds » où s’articulent un zoo, un parc botanique, un parcours sportif, une zone de jeux d’eau, un musée «historique », une aire de pique-nique, etc. Ces variantes naturalistes de Las Vegas ou de Disneyland (que l’on retrouve d’ailleurs dans l’imaginaire de nombreux films pour enfants) témoignent pourtant, capturés sous l’égide de l’argent et dans le registre du fantasme, d’un « désir de nature » décliné dans ses divers aspects : contact physique avec les plantes et les animaux, exploration, rencontre exotique, délassement esthétique, etc.

Il ne resterait plus, au fond, qu’à libérer chacun des segments de l’emprise par le « projet » de maîtrise, et de les donner à vivre dans le réel, c’est-à-dire dans la temporalité d’une vie choisie (et non dans le laps du week end ou des vacances du salarié surexploité et élevé hors sol). Ce qui impliquerait que ces segments, ramenés à des domaines et des espace-temps de droit *s’opposeraient* –ou à tout le moins se confronteraient dans la négociation de leurs conditions d’existence- sans pouvoir se combiner dans l’opération du promoteur maffieux ou de l’ingénieur rendu délirant par la logique de la course en avant.

## 4. La Culture est encore un  « organe » du système

Que la Nature se dresse contre le système unique de la Technochrématistique pour ériger un rempart non pas uniforme, mais résultant de la pluralisation des façons de vivre, cela pose un problème à la culture, au sens étroit du terme. Celle-ci se voit retirer son rôle traditionnel de contrepoids à la Régulation statutaire et comptable. Il apparaît aussi plus clairement que ce que l’on nomme aujourd’hui « culture » et qui foisonne dans tous les discours, les nouvelles, les messages, les fictions, les formes, n’est rien d’autre *qu’un organe dudit système*. Cet organe  n’a plus rien à voir avec les pratiques dans la société du village, celle du voyage, ni même celle des relations ritualisées par corps, castes ou positions. Pratiques qu’on ne pouvait pas non plus dissocier du reste de la vie, à ceci près que leur centre de gravité n’était pas la mécanisation générale des rapports, et la soumission intégrale à ces rapports, mais bien plutôt des compromis multiples entre différents ordres de solidarités et aussi différents genres d’autonomies et de singularités.

Ainsi, au milieu du XXe siècle dans nombre de villages en France (et en Europe) l’auteur de ces lignes pouvait-il encore à la fois participer à des rassemblements paroissiaux, à des initiatives communales (courses, kermesses, etc.) et enfin à des festivités communautaires ou familières (tuerie du cochon, repas de chasse, festnoz, etc.). A peine cinquante ans plus tard, les premiers se sont le plus souvent éteints, les secondes ont survécu en se « folklorisant » ou en devenant annexes directes de la culture centrale (festivals)[[1017]](#footnote-1017), et les troisièmes sont devenues résiduelles en se clivant entre manifestations étroitement privées, professionnelles ou corporatives. Les compromis et les recouvrements partiels ont disparu pour l’essentiel, sauf dans des régions à l’identité ethnique plus marquée.

Il semble que l’éclatement des formes locales de convivialité et l’affaiblissement de l’emprise religieuse ont conduit paradoxalement à l’hégémonisme diffus d’une façon d’être en public ou en société qui se ramène au comportement consommateur plus général. Que ce soit pendant le festival communal (où l’on se déguise en « médiévaux », par exemple) ou pendant les fêtes hivernales « sonorisées », c’est le supermarché qui « donne le *la* », ou encore l’installation commerciale sponsorisée. La foule de badauds et de participants s’y trouve policée comme sur un circuit interne de la grande surface où elle ne rencontre plus que des occasions de dépenses calibrées, et certainement le moins possible d’engagements festifs, repoussés en fin de partie, et dûment contrôlés.

Dans les réunions privées, l’influence du système paraît encore plus poussée : sans même parler de l’industrie des « cadeaux » qui y déverse ses plus récents gadgets, les invités ne s’y sentent rassurés qu’au milieu des signes répétés de l’appartenance à la société globale. Et imaginer seulement qu’un « saigneur » patenté puisse y surgir pour tuer une bête selon les rituels immémoriaux suffit à susciter une inquiétante étrangeté, voire des réactions phobiques face à la plus sombre barbarie.[[1018]](#footnote-1018)

On pourrait dire qu’en un sens la « festivité postmoderne » ne renvoie plus, pour l’essentiel, à la pluralité des mondes sociaux, mais bien au contraire contribue efficacement à l’unité et l’homogénéité dans un monde à la fois global, fusionnel (dans le rassemblement de la foule) et spécialisé, voire individualisé (par offres et par demandes).

Déjà l’ancienne culture festive proposait des fonctions organiques (apprentissage, communication, distraction, etc. .) où l’individu se trouvait orienté de façon à produire de la conformité et de la spécialisation. Mais le seul fait qu’entraient en compétition plusieurs forces nettement distinctes (l’Eglise, le village, le groupe familier, la corporation, l’Etat-Nation, l’entreprise, etc.) permettait à la personne de vérifier en ces occasions diverses que la société était davantage une rencontre entre différences qu’une articulation de fonctions dans un système unique, ce dernier restant projeté imaginairement dans les « arrière-mondes » ptoléméens, ceux de la mécanique céleste.

Il ne s’agit pas d’entretenir une nostalgie envers des formes qui disparaissent, ou encore de critiquer ce qui se recompose ou se construit aujourd’hui. Presque tout a été dit depuis les travaux de l’Ecole de Francfort sur l’apport de la culture à l’aliénation industrielle. Sur le loisir comme occupation du temps mort par du « temps de cerveau disponible ». Sur les effets néfastes de l’écran généralisé, sur la dépendance des idéologues à la « culture impériale »[[1019]](#footnote-1019), etc. On n’a cessé de déplorer l’inauthenticité des cultures induites par la publicité, la passivité devant les prouesses des spécialistes et des virtuoses séparés du peuple par la scène et la machinerie de diffusion, et finalement l’acceptation par la grande masse (et bien au-delà) du gavage médiatique.

Toutes ces expressions d’un malaise certain sont à considérer. Mais en cherchant de quoi elles sont au fond les symptômes, on se rend compte qu’elles tournent pour la plupart autour d’un point aveugle, qu’elles évitent soigneusement de percevoir ou de nommer.

Il s’agit du simple fait que la culture n’est jamais séparable du choix de société, et qu’elle ne fait qu’exprimer les joies et les malheurs, les intérêts et les griefs découlant d’une métaphore devenue dominante ou même unique pour les hommes qui la vivent.

Par exemple, le problème de la passivité de masse devant une création réalisée par un segment professionnel de la société n’est rien d’autre qu’un problème du système de profit, de division du travail et de gestion, qui a besoin d’une armée de consommateurs (ou de « donneurs » d’organes) et qui  anéantit (ou rend non-signifiante) la part du sujet qui n’y participe pas.

Bien entendu, il existe d’autres choix de société possibles –et finalement toujours disponibles au terme des luttes nécessaires – dans lesquelles culture et travail se confondent absolument, non pas comme accessoires réciproques, mais comme styles d’existence. Qu’on y rencontre aussi des expressions plastiques ou musicales, dramaturgiques ou visuelles ne signifie pas que l’on puisse rapporter celles-ci à la catégorie « culture » telle qu’on l’isole aujourd’hui comme segment spécial, surtout ramenable au soutien du fantasme compensatoire, au loisir disponible à la publicité, ou à la décoration .

Le « domaine culturel » n’est pas seulement une extension du système, une couche superficielle. Il *réalise* le rassemblement disciplinaire et unitaire forcé sous l’égide de la technochrématistique. Il correspond en particulier à un travail incessant et acharné de réouverture des possibilités –même les plus minuscules et les plus improbables- de profit : il renouvelle le désir humain en lui indiquant de nouveaux objets, tel que celui-ci peut immédiatement être transformé en quête du profit –matériel ou symbolique-.

Le domaine culturel ne se présente ainsi que parce qu’il a été très largement abandonné par la forme hégémonique que représentait la religion. Mais la prise de contrôle de tout le champ conversationnel par une seule des passions  en discussion - celle de la médiation par la règle mécanique – aboutit à un oxymore : « religion de la règle », « religion » contredisant « règle », si on attache la première à l’image identitaire (celle du chef aimant), et la seconde au formalisme abstrait, dégagé de tout sentiment afin de mieux pouvoir traiter le sentiment. Le paradoxe semble pouvoir être levé en comprenant que la règle s’impose ici à toute religiosité, *qu’elle se redouble d’une croyance en elle, dans une sorte d’alliance au service du rapport réglé considéré comme idéal absolu.*

Ainsi la chrématistique (dont la forme générale est la recherche d’un revenu) ne se contente pas aujourd’hui de dominer l’ensemble des autres passions. Pour s’en faire révérer, elle ne cesse de persuader les passions résiduelles de renoncer à toute résistance, à toute existence propre.

Prenons l’exemple de l’art, de la création, qu’on a longtemps pu croire à l’abri. On peut ainsi lire sous la plume de Charles Aznavour, se posant en défenseur des auteurs-compositeurs : « pourrait-on, pour une fois, considérer les créateurs du monde entier comme de véritables acteurs économiques, facteurs de croissance de la consommation et moteurs du développement économique ? »[[1020]](#footnote-1020) Même en comprenant cet argument comme tactique, il est clair qu’il indique une pénétration des représentations chrématistiques *dans le domaine qui devrait leur être le plus radicalement opposé.* Et ne croyons pas cette conception isolée : elle est répandue dans tout l’appareil de gestion de la culture, privé ou public, et du sommet presque jusqu’à la base, où une armée de pisteurs et de cornacs sont employés à rechercher les créateurs comme on chasse une espèce sauvage : encore sont-ils chargés de débarrasser ceux-ci de toute trace de « romantisme » non lucratif, et de tenter de les métamorphoser en leur contraire parfait, des vendeurs de leur propre talent.

Notons qu’il ne subsiste aucune alternative à cette conception de la culture : ce n’est pas le mécénat d’Etat qui constitue un contrepoids, car il alimente la grande machine industrielle de la culture comme les banques centrales alimentent le flux de capital. L’alternative –qui serait simplement la pratique quotidienne des gens comme créateurs ou transmetteurs directs- est devenue presque impossible. Personne n’imagine plus que la culture puisse être autre chose qu’une affaire de professionnels (ou d’amateurs, qui constituent une frange de quasi-professionnels), et puisse redevenir ce qu’elle est dans les sociétés « primitives » : ce qui relève de tous et de chacun dans l’activité quotidienne[[1021]](#footnote-1021).

On peut en dire autant de la plupart des domaines de la vie familière, mise sous perfusion par une offre marchande dûment lissée par l’autorité de contrôle. Cette offre –toujours séductrice bien qu’inévitable dans les faits- n’a, en effet, jamais été plus virulente, plus captivante, plus capturante : elle attire les foules de consommateurs « libres » dans les rayons des supermarchés du monde entier, en les éduquant du même coup aux normes culturelles de ce monde. Et elle saisit aussi bien l’intellectuel chinois, trop mal payé pendant des décennies et qui devient entrepreneur international avec l’aval du parti communiste ; que l’universitaire français ou britannique qui se prennent à rêver de management mondial.

Le seul fait que le couple droit-chrématistique (les deux faces de la Règle) change désormais l’ensemble des pays asiatiques (y compris la Corée du Nord dont on assiste aux premiers signes de dégel) en nouveaux centres du capitalisme du XXIe siècle est d’une importance considérable en matière de théorie de la Culture. Que cette « révolution culturelle » mondiale soit menée jusque dans l’intimité de la Chine multimillénaire, cet ancien temple de la méthode culturelle associée aux philosophies religieuses, contribue *à l’instauration de la scène mondiale*, tout en détruisant les polarités distinctes de l’ancienne scène civilisationnelle, et notamment le choix oriental traditionnel fondé sur l’opposition de la culture à la règle mécanique. Cela, en un sens, nous fait pressentir que la « guerre des civilisations » n’aura pas lieu, car celles-ci auront été *en large part dissoutes dans la seule civilisation de la Règle comptable* et son idéal d’accumulation régulière.

Même considérée de façon limitée comme secteur couvrant l’éducation et l’art, la Culture *a longtemps été soutenue par un cadre religieux*. Elle l’est encore dans bien des sociétés. Mais dans le Sociétal-Monde, tout change. Trois phénomènes massifs l’affectent de façon tellement puissante et rapide que nous avons du mal à les percevoir.

En premier lieu, tout le spectre des activités culturelles se trouve rassemblé, condensé en une unique sphère, encore bien plus organique que dans les temps religieux. Ce qui assure la cohésion de cette  surface culturelle, c’est essentiellement la gravitation qui la plaque  contre un noyau technochrématistique. Cette attraction puissante semble due à l’addition de trois forces articulées par les média :

-la fascination originaire de l’homme pour l’Imago, jusque-là toujours tenue en respect par la parole et l’écrit, mais qui demeure la source vive de tout élan métaphorique.

-la mécanisation informatique et électronique de l’image qui permet de la susciter à l’infini, de l’animer et de la faire varier en détail encore mieux que le rêve dont cette image prend la place en le calibrant. Elle déferle sur toutes les activités culturelles, les noyant dans la présence subliminale, et *inhibant la capacité singulière d’imagination sous la convention. Ainsi la création métaphorique –activité cruciale de toute culture, se trouve-t-elle prise en otage par la maîtrise sociétale du mécanisme d’évocation imaginaire, cette fois reproduit dans son origine cérébrale.[[1022]](#footnote-1022)*

- La professionnalisation de plus en plus technique des « travailleurs de l’art ».

En second lieu, l’ensemble culturel ainsi constitué par attraction se dissocie en quatre grands sous-systèmes organiques :

-l’éducation (et l’intellectualité qui lui est inhérente),

-l’art,

-le medium de communication, en tant que sphère technique propre,

-Les formes plus singulières, qui sont soit ignorées, soit reconnues comme maladies psychiques et gérées par l’institution « psy ».

Bien sûr, ces sous-systèmes sont eux-mêmes composites. Néanmoins, l’éducation se nourrit d’art et de medium *comme éducation*, c’est-à-dire production d’un comportement conforme d’acquisition et de réactivité. L’art s’apprend et se médiatise, *mais reste l’art*, c’est-à-dire spécialisation dans la recherche de nouvelles expressivités. Et le medium a beau tenter de pédagogiser et d’exposer des œuvres, *il demeure medium,* à savoir, proposition d’un cadre de *qualification des événements à percevoir.* Quant à l’institution psy, elle peut bien exposer les œuvres de ses malades, donner l’occasion d’émissions sur la folie, ou devenir le matériau d’un groupe de disciplines universitaires de plus en plus pointues, elle demeure essentiellement basée sur l’objectif *d’éradiquer* la singularité trop résistante.

Quatre grandes institutions spécialisées donc, au lieu de l’unique religion qui dans le passé, englobait toutes leurs fonctions, dans un grand « bloc culturel » autonome et parfois hégémonique.

Toutefois, en dehors même de l’attraction générale de la Culture par la technochrématistique, chacun des morceaux de l’ensemble du secteur culturel doit la logique de cette spécialisation à son inféodation directe à la technologie, c’est-à-dire à l’esprit mécanique. Ils ne sont séparés fonctionnellement que parce qu’ils sont des éléments du même travail de gestion travers de l’acceptation généralisée de la division du travail.

Ces trois phénomènes (condensation, organisation par « plaques » séparées, liens directs avec le technocentre) s’observe régulièrement dans chacun des morceaux : art, éducation, média, monde psy.

La gestion des « créations » et des auteurs

L’art, par exemple, se spécialise dans la recherche des formes d’expressivité, à la façon dont une compagnie pétrolière multiplie les forages : et ce n’est pas seulement une métaphore, s’agissant de découvrir des veines de plus en plus rares où la richesse se calcule en *capacités de réveiller les désirs amortis de la grande masse des consommateurs, tout en les cantonnant dans le domaine prescrit par la passion technochrématistique.*

Pour résumer le système de l’art fait progresser les gens vers la nouveauté, vers l’au-delà de leurs névroses ordinaires, mais toujours dans le sens du renforcement de leur pulsion du « toujours plus » : plus fou, plus grand, plus clinquant, plus pur, plus original, plus curieux, plus étrange, etc.

Pour ce faire, l’art s’organise de plus en plus comme gestion rationnelle de flux d’œuvres issues de séries d’auteurs, eux-mêmes classés en genres et sous-genres, ne serait-ce que pour traquer et isoler avec précision l’invention qui « renouvelle le genre », ou « mérite le prix », afin d’en réactiver toute la filière économique.

Tout cet investissement étant hasardeux et long, le secteur artistique demeure l’un de ceux où l’Etat relaie le Privé avec le plus de constance[[1023]](#footnote-1023). Il y trouve son avantage propre, puisqu’il est responsable de la « normalité » instituée dans tous les domaines, fût-elle la norme inscrite au cœur des actes les plus créatifs et les plus singuliers.[[1024]](#footnote-1024) Les organes centraux de l’art forment ainsi un ensemble constitué par l’administration des stocks et des présentations publiques des créations et des auteurs (réseaux de musées), et par le marché direct des œuvres et des auteurs (achats et ventes).

Selon le type d’œuvre et d’auteur, s’organise un rapport différent entre la subvention publique et le marché, mais on peut en arriver aujourd’hui à supposer qu’une gestion globale est en train de s’instaurer d’un métier à l’autre, *via* des mécanismes complexes de financement extérieur et intérieur. Selon cette hypothèse (envisagée par de très sérieux économistes de l’Université Paris I), l’art ne se sépare pas des industries culturelles, parce que l’ensemble culturel lui-même est devenu une gigantesque industrie, ou mieux une vaste activité d’imagerie et de sonorisation, couvrant pratiquement toutes les possibilités d’expression humaine, et les mettant au service de la dynamique technochrématistique.

C’est en ce sens que parler de « travailleurs du spectacle », ou du « métier de  plasticien » ne relève plus de la métaphore, ni même des visions constructivistes –et prémonitoires - des années vingt.

Ainsi ce qu’Yves Michaud appelle « l’art à l’état gazeux » n’est strictement rien d’autre que l’utilisation de la passion actuelle « technochrématistique » des vocables de l’art pour « activer » le plus grand nombre d’élans esthétiques collectifs et individuels : ces élans (nommés significativement « créations », parce qu’ils produisent de la source de plus-value) sont ensuite investis comme moteurs de nouveaux comportements d’achat et de travail. Il n’est donc pas étonnant que les plus grands mécènes actuels soient les fortunes construites sur la grande distribution : ces milliardaires sont bien placés pour savoir que ce qui fait acheter leurs produits ne serait-ce qu’un peu plus, a souvent à voir avec une posture esthétique ou une envie de « créer ». Une fois repéré ce trait, parfois inconscient, chez l’artiste, il n’est que trop aisé de le faire reprendre par des « créatifs », en réalité employés à changer ladite création en norme banalisable[[1025]](#footnote-1025).

Il est d’ailleurs étrange que ce philosophe ne perçoive pas vraiment que ce qu’il décrit comme diffusion de l’art dans la vie quotidienne, n’est bien souvent que la multiplication des signes de l’obéissance de la singularité, de la vie même, aux injonctions du Système. On peut – comme Yves Michaud - trouver « beau » le survêtement fluorescent des travailleurs de la route (bientôt rendu obligatoire pour les piétons ?), ou toutes les teintes pastel des tenues d’hôpital, mais il faudrait aussi admettre qu’il s’agit surtout de créer des uniformes et des couleurs distinctes pour toutes les professions ainsi en même temps taylorisées et militarisées (ce qui est peut être la même chose, pas si éloignée de l’esthétique nord-coréenne).

On peut trouver magnifique l’exposition en musée des prouesses génétiques usant des plantes hors sol, mais il faut aussi reconnaître qu’il s’agit là d’abord d’une démonstration selon laquelle la nature –ou ce qu’il en reste- obéit au doigt et à l’œil à toutes les fantaisies du scientifique.

Et ne parlons pas du fourmillement –doté de l’apparence de la vie- qui conduit aux présentoirs les plus modestes (des salles municipales ou même des « belles demeures ») les créations de vacance ou de retraite : ne fait-il pas penser à cette autre face de la mise en ordre mentale et morale qu’est la scolarisation générale ? Que font d’autre ces millions de personnes affairées à la photo, à la guitare, à l’aquarelle, à la broderie, au théâtre, au tai-chi ou à la danse, au bridge ou au modelage, que répéter la forme d’obédience construite dès la maternelle et tout au long du cursus scolaire, autour de ce qu’on nomme, par excès, « activités », mais qu’autrefois l’on avait la décence d’appeler « passe-temps » ?

Encore, dans la chasse et la pêche –bien qu’édulcorées au maximum par l’autorité bienfaitrice- mange-t-on ce que l’on rapporte. Mais comment se nourrir de cette infinie production de broutilles, qu’on ne conserve en vue d’un public compatissant (et participant) que pour éviter la dépression des auteurs, comme on gratifie le petit enfant qui montre un gribouillis ou un cendrier en pâte à modeler, comme il montrait, un peu plus tôt, son cher caca ?

Ainsi, la forme actuelle de la production professionnelle classique d’art est-elle doublée et bridée irrémédiablement, par la forme actuelle de la participation populaire (dont le karaoké est devenu le paradigme) : son côté dérisoire, maladroit, sans prétention, etc.… n’y est certainement pas accessoire, secondaire, tel un effet bénin et pardonnable. C’est au contraire l’essentiel : c’est parce que « l’activité » doit démontrer que la personne se trouve en garderie perpétuelle dès qu’elle ne travaille pas pour la rentabilité, qu’elle doit *aussi* prouver qu’elle n’est rien de sérieux. C’est parce que le « loisir » se démarque de la pratique sérieuse qu’il doit prouver qu’on n’y atteint *jamais* la virtuosité ou la qualification attendues de la production. Et c’est bien parce que l’expression individuelle « libre » est au fond méprisable en comparaison des accomplissements collectifs disciplinés (dont elle n’est au mieux que « l’indice »),qu’elle doit constamment offrir aux yeux et aux oreilles le spectacle de la faiblesse, de l’à peu-près, du ratage. Mais en même temps cette « médiocrité » de masse permet de tenir les professionnels, toujours désireux de faire reconnaître leur supériorité comme cause d’un droit au privilège et à l’indépendance, voire à la morgue des maîtres. Or le système universel qui se met en place (et met chacun « au pas ») n’encourage pas l’orgueil des professions et ne cesse au contraire de les humilier, non pour abolir tout « talent » mais pour brancher celui-ci sur la circulation générale de la machine (dont il est l’attente et la promesse).

Notons que cela est en opposition complète avec la grande virtuosité, non seulement exhibée dans l’érection de l’artisanat d’élite en art pendant les siècles aristocratiques, mais aussi avec la magie que pouvaient atteindre toutes sortes de manifestations communautaires : confrontation à des animaux lâchés dans la rue, chants polyphoniques connus de tous les hommes d’un village, escalades de falaises par les jeunes, joutes entre quartiers, qui faisaient aussi la part belle aux champions, mais sans les détacher de leur base.

D’une façon générale, « l’activité », devant démontrer l’inhabileté et le mauvais goût du plus grand nombre, n’est là (en dehors de sa fonction pour les marchands de séances, de jeux et de matériaux) que pour mieux encenser la toute-puissance du système organisé qui lui fait face comme un éclatant cristal.

Ladite « culture populaire » fabrique un vaste parterre de simples fidèles dans l’église de l’industrie culturelle, tandis que le véritable art, comme balbutiement de la singularité dans le Familier, ce concurrent de la Société, a été non pas tué –comme on le dit parfois-, mais recruté et mis en traite systématique. L’énergie du désespoir des individus se voulant artistes, est réemployée (parfois à temps très partiel) par de grandes armées postmodernes gérant l’apparence et le mouvement des œuvres témoignant de l’étincelle créative, et dont les dirigeants sont les prêtres contemporains.

Aujourd’hui, les foules avides de sens nouveau se soumettent comme des chenilles processionnaires, et par millions d’entrées dans les musées, au choix souverain de l’organisateur d’expositions, chef d’orchestre fellinien décidant des thèmes, des rassemblements, et surtout des *séries* d’objets-témoins. A l’occasion, il ne manque pas de « signer » cette sur-œuvre qu’est l’exposition elle-même, comme agent supérieur de la puissance anonyme suprême : celle de la technosociété.

La signature médiatisable (depuis le tag jusqu’au T-shirt ou au char fleuri sponsorisés) s’est d’ailleurs enflée comme phénomène narcissique au point d’être devenue le but de toute manifestation importante : mais ce n’est point l’auteur (désormais ramassé en pelotons compacts de signataires , et embrigadé en listes de dos de couvertures), qui se trouve ainsi mis à l’honneur, mais encore et toujours l’organisateur  collectif : de la foire des livres qui n’est qu’une messe des éditeurs, aux grands festivals culturels, musicaux ou sportifs qui scénarisent des actes d’achats , en passant par les courses de voiliers baptisés d’un nom de banque ou d’hypermarché. Même le tour de France (désormais produit pour les télévisions) est réduit, en avant et en arrière d’un pack de coureurs-porte-pubs et visages au guidon, à une longue suite de camions proclamant la gloire des marques devant l’œil des caméras, les badauds locaux se raréfiant chaque année davantage.

Mais la production de signes promettant la jouissance est aussi fragile que l’ensemble du système, et représente probablement même l’un de ses segments les plus exposés. Pour une raison structurelle : quand la bulle financière est trop importante et qu’un effondrement est à attendre d’une surcharge dans un secteur « utile » (comme le bâtiment), les détenteurs d’argent se portent en catastrophe vers des « valeurs-refuges ». Or si des grandes œuvres du passé peuvent se concevoir comme des « trésors éternels », il n’en est pas de même de la création suscitée et entretenue au jour le jour et comme « au détail », qui ressemble plutôt à l’accumulation de babioles de plastique issues de l’industrie de bas de gamme.

Il est douteux que cette création-là puisse servir de refuge, quand par ailleurs, le métal précieux ne peut plus jouer ce rôle. Ce qui menace alors, n’en doutons pas, c’est la brutale dévalorisation globale de toute œuvre, la transformation d’une grande partie des fonds muséaux en tourbe d’Euros ou de Dollars défraîchis. Nul avenir, dès lors, pour de pauvres « intermittents du spectacle » (ou d’encore plus pauvres subventionnaires des arts plastiques) qui parcourent encore des corridors poussiéreux en tentant de croire à l’expressivité individuelle ou corporative comme témoignage de « résistance », là où elle n’est qu’alignement, et parfois maladif, sur le grand culte sociétal : le mouvement mécanique comme témoignage du profit.

L’une des grandes questions que l’on peut se poser à propos de cette gestion globale de l’Art est la suivante : survivrait-elle à une séparation d’avec la Technochrématistique ? Conserverait-elle à la fois cette unité *d’immense usine à imaginaire* et cette spécialisation interne organique, si, par aventure, le Technochrématistique devait reculer et prendre seulement une place modeste dans la société du futur ?

Dans *Les invasions barbares*  un film du réalisateur québécois Denys Arcand, on visite, en présence d’un vieux prélat désespéré, les caves d’un évêché remplies de statues de saints en plâtre qui ne se vendront désormais plus jamais, étant donné le déclin radical de la croyance religieuse. Curieusement, personne ne se demande si le même sort n’attend pas les produits de la croyance en l’Art, encore soutenue par la plupart des Etats. C’est pourtant un tel dépérissement auquel on peut assister en permanence, à la fois massif et parfaitement invisible, puisque déjà confondu avec l’énorme poubellisation des choses et des êtres que le système pousse devant lui, tel un bulldozer chassant les gobelets de polystyrène sur une plage un lendemain de concours de châteaux de sable.

Mais qu’en est-il d’un *Art véritable,* qui signalerait la vitalité de la singularité et du Familier comme façons de vivre antagoniques du système ? Il n’est pas à chercher là où on nous dit qu’il doit l’être, dans les dépôts d’objets, même s’ils comportent parfois des prouesses artisanales, ni dans la signature individuelle –de plus en plus ridiculisée- de ces œuvres surtout quand elle veut égaler la grandiloquence des grandes constructions (gigatours, paquebots à 3000 cabines, usines, Reichstags ou Bundestags, etc.) en les coloriant de lumières ou en les empaquetant de tissus. L’Art n’est pas non plus à trouver sur les superbes parois scénographiées des musées (ou des hangars à théâtre) témoignant surtout de la puissance arbitrale d’une société pouvant accorder la plus grande valeur aux «riens», voire aux –déjà classiques- faïences sanitaires (montrant ainsi qu’elle est hors d’atteinte de sa propre dérision, pourtant prélude au suicide de l’artiste).

C’est tout-à-fait ailleurs que la résistance la plus conséquente doit être trouvée : dans le silence total sur les existences et les familiarités non spectaculaires. Dans l’absence retrouvée de sens des choses et des êtres qui attendent toujours d’être rejugés selon des points de vue aujourd’hui absents, très en deçà des bavardes mises en scène qui croient, comme toujours, pouvoir s’élever jusqu’à engloutir l’avenir. Le grillon ne cessera de grésiller sur la tige dans un monde enfin déserté par les incessants bavardages médiatisés. Qui lui donnera sens, alors, sinon le rire de Dieu ?

Mais laissons la personne seule à sa quête éternelle de libération vis-à-vis du Sociétal (et même du Familier) pour nous contenter ici de « résistances » plus accessibles au commun, c’est-à-dire aux communautés. Par exemple, la joie de vivre du village (aujourd’hui changée en désolation d’une maigre jeunesse clandestinement rassemblée et ne rêvant que d’aller en ville) ; Ou bien les inscriptions du Familier autour des grandes étapes de la vie (réduites aujourd’hui à presque rien, ou pillées et reconstruites par les instances sociétales) ; Ou encore les folies corporatives (pourchassées aujourd’hui comme bizutages ou harcèlements) : que peut-on attendre de ces causes fortes du ludique, de l’expressif et de l’émulation, de l’inscription symbolique impliquant fortement le sujet, puisqu’elles ont été laminées par des vagues successives de « socialisation »  avant d’être pulvérisées par le tsunami ultralibéral ?

Il est clair que pratiquement *rien* ne peut se recréer à partir d’institutions-dortoirs, de familles réduites à la téléréalité, de villages fantômes, ou de mondes virtuels où chacun n’existe que comme avatar déguisé et comptant ses points. Et que les mondes réels ne peuvent être ressuscités à partir du point où ils sont morts ou ramenés au végétatif. Nous sommes bien confirmés dans l’idée que ce n’est pas *en elle-même* que la culture peut renaître, ou du moins pas seule.

Elle ne peut se réveiller qu’à partir de mondes de vie substantiels, qui correspondront à une nécessité retrouvée ou *plus probablement inventée.* Alors seulement la festivité particulière de la bulle technochrématistique, organisée comme soumission à la passion collective du « toujours plus » pourra prendre sa place parmi d’autres, et non plus dans une dominance aussi absolue qu’absurde.

Encore faudrait-il commencer à imaginer qu’en face de ce monde unifié par définition d’autres ordres s’imposent, au même niveau de généralité et de force : que le Familier, le Villageois, le Naturel, (si aisément dénigrés comme réactionnaires par ceux qui en profitent encore le mieux, bien que réduits à des décors) ne soient plus seulement synonymes de réalités fragmentaires, de réduits « locaux », de « cuisines familiales » (pour reprendre l’expression de M. Gordon Brown lors du G 2O d’avril 2009) mais qu’ils se construisent eux-mêmes dans un face-à-face réellement politique avec la Technobureaucratie.

Or, force est de constater que l’émergence de telles forces n’est pour l’instant que virtuelle, et que si la Nature ne commençait pas à imposer sa présence globale comme « mauvaise conscience » de la Technochrématistique, presque rien ne nous signalerait la cristallisation de mondes qui soient contradictoires à ce délire qui s’ignore.

Il nous faudra sans doute réfléchir sur la manière dont le retour de la figure de la pluralité des modes de vie à partir du paradigme des résistances naturelles vient exacerber les difficultés intrinsèques de la culture industrielle, et les fait mûrir jusqu’au point où une rupture pluralisatrice devient possible.

Il est en effet possible que le travail interne de la métaphore –qui est l’objet même de toute activité culturelle- finisse par anticiper avec tant de force l’exigence d’un futur différent- que cette hallucination même puisse enfin déclencher une réorientation radicale du mode de vie pour de nombreuses personnes et créer un appel pour de nouvelles structures politiques en accord avec cette perspective.

La planète « Education » : noyau ingénioral, surfaces littéraires

En un sens, l’éducation[[1026]](#footnote-1026) est, à l’intérieur du même système, une fonction inverse de celle de l’art : il ne s’agit pas principalement de saisir les produits de la singularité comme autant de pépites[[1027]](#footnote-1027), mais d’entraîner les enfants, les adolescents et les jeunes gens à connaître, penser, agir et s’exprimer dans le cadre de conventions strictes (« normales », comme l’indique le nom des principales écoles de savoirs à transmettre en France) , renvoyant directement et exclusivement à l’entité « Société », cette invention de la fin du XIXe siècle, érigée contre « les royaumes » terrestres et divins.

Cette référence de l’éducation à la société en soi (les écoles confessionnelles ne faisant pas exception à la règle de normalisation) est déjà problématique puisque elle implique une souveraineté de la globalité comme incarnation massive de l’Humanité, par rapport à toutes les pluralités possibles. Mais elle le devient encore davantage quand la valeur qui organise ladite Société et détermine le positionnement de toutes les écoles est la seule *technicité, au sens de la rationalité procédurale en l’absence de toute interrogation de fond sur le but ou l’objet de l’opération.*

S’agissant de l’éducation, la structure principale est absolument frappante : une multitude de disciplines variées viennent se ranger autour d’un vaisseau amiral d’une solidité à toute épreuve : le système des écoles d’ingénieurs, ceci partout dans le monde, et pas du tout seulement en France, même si les écoles d’ingénieurs régnantes dans les pays anglo-saxons (comme le MIT) sont nichées au cœur des universités, ou même dans nombre de cas, *les dirigent*.

Lorsque la technicité est considérée en un sens moins étroit (la connaissance), elle n’en règne que davantage en valeur maîtresse : il n’est pas jusqu’au droit, la littérature, la musique, la communication ou les relations industrielles, voire les sciences politiques, qui ne cherchent avec acharnement les « méthodologies » qui leur permettraient d’apparaître comme des « disciplines scientifiques », notion qui recouvre essentiellement l’idée de procédures mécanisables et compatibles avec d’autres.

Le centre magnétique de tout le dispositif étant clairement défini, ses couches périphériques peuvent présenter des allures plus nuageuses – *cultural studies, gender studies,* humanités, etc. - ou se trouver piégées dans des institutions « voitures-balais », cela n’a aucune importance. L’essentiel est que tout tienne par la seule force d’attraction du centre.

Ainsi, les écoles normales supérieures jouent-elles en France un rôle absolument capital dans la « normalisation » idéologique, c’est-à-dire dans la métrique des formes aussi bien littéraires que scientifiques qui peuvent prétendre à l’expression publique : aussi n’est-il guère étonnant de constater que la quasi-totalité des « Intellectuels » reçus comme tels sur les scènes proposées par les médias sont issus de ces écoles, et cela sur pratiquement un siècle, en tout cas depuis l’invention du substantif « Intellectuel » par le journaliste antidreyfusard acharné qu’était Georges Clémenceau. Encore aujourd’hui les rares « Intellectuels » français reconnus par les systèmes internationaux de classement des « top global thinkers » sont passés par Normale avant d’intégrer une grande université américaine, de préférence sous « gouvernance » ingéniorale (comme le MIT).

Cette représentation du système éducatif vaut ce qu’elle vaut, mais mieux en tout cas que la fallacieuse symétrie entre « science » et « littérature » ou *humanities*, qui ne rend absolument plus compte ni de la nature, ni de la puissance relative de chacune[[1028]](#footnote-1028), ni surtout de leur mode commun de codification.

La science elle-même, naguère encore « recherche fondamentale » (et qui, en cela, appartenait à un univers désintéressé au même titre que la littérature, face aux études « pratiques », comme le droit ou la médecine) se résout en grande majorité à une série de services d’expérimentation de techniques ou de prototypes, d’assemblages de molécules, de mise au point de protocoles entrant dans la logique du « développement ». Accessoirement, la science (avec blouse blanche et trombine lunatique) sert à mettre en scène la diffusion de l’idéologie technologiste (Il n’est que de lire le *journal du CNRS*, devenue une gazette d’ingénieurs qui se croient chercheurs fondamentalistes).

On dira, dès-lors, que le centre de gravité ingénioral se confond plus ou moins avec le noyau réel, *hard* ou *straight* , du Technochrématistique, tandis que la périphérie « fantaisiste » (*soft* ou pourquoi pas *gay* mais pas en un sens sexuel) remplit une double fonction de repérage, de capture, de recadrage et de rétention et de garderie, des éléments les moins fiables, mais auxquels on trouvera toujours, comme dans le modèle militaire, une fonction minimale.

Il s’agit aussi d’acculturer l’ensemble de la population jeune à un langage commun construit au centre, celui de l’acquisition –non pas tant de connaissances ou de valeurs- mais de protocoles permettant au sujet de fonctionner où qu’il choisisse de se positionner, comme un élément d’un dispositif global- tandis que les périphéries, dans un processus de transmission réciproque et d’amortissement progressif, familiarisent le centre avec les milieux les plus hostiles et les plus résistants.

Ce double mouvement  - apprentissage du langage du centre par les périphéries, reconnaissance des tendances extérieures par le centre - s’effectue *via* une double tendance dans le domaine des significations des contenus.

-le contenu véhiculé dans les périphéries n’a que peu d’importance, sauf signalétique et symptomatique : l’usage de certains termes, la concentration d’étudiants sur certains domaines, sont des signaux pour les gestionnaires au même titre que les sondages.

-Le seul contenu qui importe est celui qui se confond avec les procédures construites au centre : le langage formel permettant le contrôle et le traitement des thèmes culturels enseignés comme s’ils étaient des informations binaires décomposant chaque opération dont l’ensemble articulé doit *occuper la place du sujet* dans la personne. Il permet surtout de transformer tout contenu de savoir ou d’expérience en trait de comparaison quantifiable, évaluable, et de déterminer la place de chacun dans une machine pyramidale parfaitement contrôlable à la fois mutuellement et d’en haut.

Le système « éducatif » (devenu « système formatif») ainsi conçu remonte d’année en année des dernières étapes de l’adolescence vers l’âge adulte, surtout en période de sous-emploi ; mais il descend également vers le plus jeune âge, avec le soutien des politiciens : qu’il s’agisse du projet de Ségolène Royal de rendre l’école maternelle obligatoire à trois ans, ou celui de Nicolas Sarkozy de dépister les orientations psychologiques des petits enfants, l’extension du domaine éducatif semble être tout aussi irrésistible que celle du technocratisme auquel elle se rattache.

Ainsi, comme pour le secteur de l’art, l’éducation (qui devient essentiellement formatage des sujets) semble vouée à une homogénéisation et une globalisation, mais aussi à une expansion sur les marges jusque-là réservées au Familier ou à la Civilité[[1029]](#footnote-1029). A condition qu’elle ne soit plus qu’un vecteur de diffusion systématique de la mentalité techno-procédurale, et indifférement du contenu transmis (presque complètement « libre » entant que matériau à la course symbolique).

On peut donc poser ici la même question qu’à propos de l’art : l’unité du système éducatif – de la maternelle à la formation permanente- peut-elle survivre à l’affaiblissement du cœur attractif et « donneur d’ordres » que représente le réseau ingénioral, en cas de crise globale de l’efficacité technochrématistique ?

La réponse est, hélas, plausiblement positive, si l’on retient l’hypothèse d’une attirance pour l’imago unificatrice *en soi*, même mortifère. On peut supposer que l’accent sera simplement déplacé vers le côté « holodisciplinaire »[[1030]](#footnote-1030) du système, davantage que sur son aspect purement technique.

Mais il est aussi possible que des révoltes soient induites par les carences de plus en plus évidentes dans trois autres dimensions de l’éducation, littéralement laminées par la logique du qcm (vérification statistique de surface plutôt que compréhension intime).

Ces trois autres dimensions sont d’une part la *transmission* dans les domaines du familier (parenté, amitié), *l’enseignement* propre au domaine de la culture (structuré par la relation disciple/maître débouchant sur l’inter-reconnaissance des pairs) et enfin *l’expérience* (davantage liée aux épreuves de la rencontre avec les choses et les gens). Notons que ces trois domaines cruciaux sont aujourd’hui écrasés, bouleversés et réagencés sous l’égide de l’holodiscipline :

La transmission est remplacée par la notion de *contrôle parental*  (éventuellement à son tour contrôlé dans des écoles de parentalité) ; l’enseignement (identifié de plus en plus à de l’insémination pédophilique) est dénigré pour être remplacé par la *conformation certifiée[[1031]](#footnote-1031)*. Tandis que l’expérience menant à la maîtrise d’un domaine de l’art est remplacée par *l’acquisition de réflexes cognitifs identifiables dans le Code et certifiés par des experts.*

Il s’agit bien d’un tarissement systématique (ce que recouvre de plus en plus le mot « réforme », un peu comme la « portion congrue » a fini par signifier  le minimum à peine vital) de logiques autonomes et disparates, considérées obsolètes et dépassées (sans aucune analyse de leur fonction anthropologique) pour les remplacer, sur un terrain vierge, par une reconstruction universelle dans laquelle on suppose possible et souhaitable un rapport immédiat et direct entre un principe global d’organisation et une adhésion individuelle pratique à ce principe, via des procédures vérifiant cette adhésion indépendamment de l’intention de l’impétrant.

Notons que cette gigantesque entreprise de conformation est d’abord extrêmement lourde, coûteuse en temps et en énergie, et que le critère essentiel de son rendement final -l’automatisation des comportements d’obédience au système considéré comme l’unique Bien- est de plus en plus éloigné des réalités de la vie, cela d’autant plus qu’il prétend « orienter » chaque pas pour mieux « intégrer » et « adapter » la personne. En gros, le système isole l’individu à la fois des mondes vécus et du monde réel pour interposer une référence simpliste et abstraite, dé-sexuée, dont l’apprentissage –trop aisé- n’a rien à voir avec les difficultés concrètes de l’art, de la rencontre avec ceux qui « savent », et de l’assomption de positions identitaires.

On se souvient que « déscolariser la société » était l’une des préoccupations majeures d’Ivan Illich. Son ouvrage *Deschooling Society[[1032]](#footnote-1032)* fit scandale à l’époque, même dans les milieux libéraux américains, pourtant alors ouverts à la critique postmoderne la plus débridée.

Cet objectif pourrait être bien d’avantage d’actualité, étant donné le caractère problématique de la robotisation de masse, laquelle ne se légitime encore que de l’imago organisationnelle uniforme de la société-monde et de rien d’autre, ni en termes de pratique, ni en termes de cohérence symbolique. Par exemple, la mise en « traitement » de la relation « parent-enfant » ne s’autorise que d’une projection utopique selon laquelle le Sociétal technicisé serait finalement plus efficace. Mais efficace pour quoi ? L’extraordinaire capacité d’apprentissage des enfants n’existerait pas sans leur tout aussi extraordinaire passion pour les fictions dans lesquelles ils deviennent autre chose que des « rejetons », mais sont aussi des héros potentiels, où la parenté se construit comme échange d’honneurs, cadre de reconnaissances réciproques.

Quant à la mobilisation scolaire intense et dévoratrice de temps, elle ne se justifie, on le sait, que de la garderie pendant le travail des parents, lui-même découlant de leur asservissement au salariat général. En dehors de cette concession à l’obligation faite aux parents d’abandonner quotidiennement leurs enfants, rien ne légitime que leur « socialisation » s’effectue huit heures par jour entre les quatre murs du préau, et après transport en bus, plutôt qu’elle ne se déroule entre jeunes d’un quartier, d’une communauté de pratiques, ou d’un village, sauf la démonisation constante de ce qui est supposé être le terreau de la délinquance et de l’ignorance fatale.

L’habitude d’opposer délinquance et jeunesse surveillée (par exemple dans beaucoup de pays en développement où les volières d’enfants en uniforme scolaire paraissent nous garantir contre leur abandon à la rue –ce qui n’est qu’en partie vrai -) nous cache d’ailleurs une manifestation aveuglante : la « drogue de la relation pédagogique » qui lisse et ordonne les contradictions ne produit de l’ordre que si elle est décernée régulièrement. Dès qu’elle s’interrompt, et se révèle impuissante à réguler le passage entre l’adolescence et l’âge adulte[[1033]](#footnote-1033), son effet s’inverse : le Jeune « abandonné » cherche immédiatement à compenser le sentiment de sécurité illusoire où il a été plongé depuis l’enfance dans le cadre scolaire par la boisson, le cannabis et l’organisation en bande. Il n’est absolument pas en état – à partir des programmes de réponses à des injonctions de savoir et de comportement normal – de se tenir debout dans un environnement de conflits ouverts ou de difficultés économiques. Les plus habiles tenteront de reproduire l’environnement scolaire en en imposant à d’autres par une posture « savante » (notamment dans les groupes religieux qui complètent les dispositifs scolaires).

Une telle assertion heurte sans doute directement le sentiment général qui est encore (pour combien de temps et pour quels milieux ?) favorable à l’idéal pédagogique. En fait, la massive « pédagogisation » de la société contemporaine a atteint un tel degré de saturation qu’on se demande comment, sans choquer profondément, on pourrait tenter de mettre en cause tranquillement, sans agressivité aucune, le dogme monumental de l’expert en pédagogie.

Notons que ce soutien populaire est encore largement dû à la persistance du personnage du maître, alors que celui-ci a déjà disparu sous les procédures. La raison de cette persistance est elle-même contraire à la logique en cours : il s’agit d’un substitut au personnage parental (objet de toutes sortes de nostalgies), auquel, de génération en génération, nous nous sommes habitués, jusqu’à l’aimer *comme* un père ou une mère.

Ainsi, pour le moment, le système semble se soutenir d’une confusion : les gens voient encore le maître là où l’expert en pédagogie a pris le pouvoir. Ce soutien sera-t-il encore aussi fort lorsque, sous les coups de boutoir divers, l’idéologie cognitive-pédagogiste qui imprègne lentement tout le corps social, depuis l’industrie du livre en passant par la fade morale des téléfilms, aura dévoilé franchement son programme : la suppression de toute relation humaine qui n’est pas subordonnée au *code général des rapports* dans la société globale ?

Que se passera-t-il lorsque chacun comprendra, à travers ses propres enfants, que l’institution pédagogique n’est que le sas d’entrée dans la grande machine sociétale impliquant participation et soumission de chacun, sous peine de voir ces enfants chéris se transformer – le pire n’est jamais loin dans l’imaginaire - en chiens de guerre errants ?[[1034]](#footnote-1034)

Il faudra sûrement beaucoup de temps -et de déchirantes révisions chez les pédagogues-nés- pour que l’on admette que la paix sociale dans des sociétés massives n’est pas nécessairement liée à la garderie et la conformation pédagogiques au nom de l’égalité, et qu’au contraire ces dernières alimentent systématiquement des pathologies sociales nuisibles.

N’est-il pas plausible, néanmoins, que ce qui se manifeste alors soit précisément que l’obsession de l’ordre global doit se déchirer, tel un voile inutile, pour faire apparaître dans leur nécessité à la fois crue et spécifique d’une part le besoin de transmission qui fonde le passage direct des générations humaines, ensuite la valeur identitaire forte de l’enseignement de maître à disciple, et enfin l’irremplaçabilité de l’expérience, celle-ci se clivant à son tour en expérience des choses (savoir faire) et en expérience des gens (habileté politique) ?

L’une des interrogations dans la perspective d’une remise en cause radicale par la pluralité de la pédago-société concerne le sort des armées éducatives et enseignantes recrutées et maintenues depuis des décades dans le monde entier. Que faire des dizaines de millions de fonctionnaires éducateurs qui, tel un ordre religieux démesurément multiplié, ont  voué leur vie  à entretenir le rapport hiérarchique entre ceux supposés savoir et ceux supposés apprendre, entre ceux qui tiennent et ceux qui doivent se tenir ? Et qui sont tous aujourd’hui assez brutalement conviés à devenir *des agents de conformation certifiée des sujets citoyens-producteurs-consom-mateurs*?[[1035]](#footnote-1035)

Heureusement, nous n’envisageons pas ici de changement abrupt, et le futur que nous imaginons connaîtrait aussi son monde d’enseignants, ou plutôt ses différents mondes, associés chacun à des logiques différentes.

Mais on peut envisager, sous cette condition de progressivité douce, que disparaisse à terme la gigantesque pyramide éducative unique maintenue artificiellement à partir du donneur d’ordres (même indirects ou implicites) qu’est en fin de compte l’école d’ingénieur au cœur de la société technochrématistique

. Elle pourrait être remplacée par *une conversation culturelle entre les dimensions humaines essentielles*, chacune associée à son mode intellectuel et éducatif préféré. Dans ce cadre multipolaire, on pourrait par exemple envisager la séparation amicale de plusieurs univers bien distincts et indépendants [[1036]](#footnote-1036):

Le premier, fondé sur la vie conviviale traditionnellement représenté par les systèmes de parenté, continuerait l'œuvre de transmettre ce que nous sommes (et pourtant ne nous appartient pas), soit directement entre générations, soit dans le registre de l’amitié et des soins que la « discrète fraternité » permise par la psychanalyse, laquelle n’est rien d’autre qu’un discours un peu distancié autour de la parenté comme institution. En un temps où le rôle des parents dans l’éducation des enfants est relativisé, minimisé voire dénigré, cette perspective renverse une tendance. Elle implique d’ailleurs l’adoption d’un langage différent : il ne s’agit pus en effet ni de « rôle », ni « d’éducation » , mais bien plutôt d’un pouvoir propre de la parenté comme aspect essentiel du pouvoir reconnu au Familier, et donc d’un *devoir de transmission de ce pouvoir.*

Le deuxième univers, centré sur la vicinalité serait surtout apprentissage de la conversation intellectuelle et politique directe entre communautés localisables. Ecole de la liberté et du respect mutuel, mais aussi des ruses, des séductions nécessaires pour qu’une position soit entendue et puisse prendre et tenir sa place.

Le troisième concernerait la vie publique de la cité. Elle a affaire aux biens communs importants, aux édiles, aux institutions et à la logique du marché local : elle est à la fois proximité et grande complexité. Les écoles correspondant à cette fonction (qui n’est pas « territoriale », mais « urbaine ») contiennent toute la gamme des professions politico-administratives existant aujourd’hui au plan national, qui n’en est au fond qu’une extension historique datant des logiques impériales de l’Urbs ou du Palais. Que les campagnes ou les villages ne relèvent plus du Pagus ou de l’Hinterland de la cité (sauf en périphérie suffisante) mais trouvent leur propre logique libère aussi la ville dans son « topos » spécifique. Elle est soulagée de cette domination qui est aussi potentiellement subordination : le « local » et « l’urbain » ne s’inféodent plus mutuellement et en s’égalisant symboliquement deviennent des mondes qui se respectent.

Par exemple, sortir d’une école d’administrateurs « urbains » ne pourra plus être méprisé par ceux qui se destinent à la gestion nationale ou à une profession mondialisée, et ne pourra pas non plus, en aucun cas, servir à regarder de haut ceux qui « se contenteraient » de faire leurs classes et de se mouvoir dans l’orbe du monde familier.

Le quatrième se concentre sur les mesures, les normes et les règles concernant gens et choses : c’est l’actuel « système » normatif global prédominant, mais diminué à la dimension d’une sphère spécifique, et non invasive. On peut en confier l’organisation aux écoles d’ingénieurs, désormais reconnues comme telles (au lieu d’être le lieu de pouvoir occulte centrant les logiques universitaires actuelles),

Le cinquième concerne les habiletés requises pour les fonctions classiques du pouvoir : guerre, diplomatie, gouvernement. C’est le cœur de la science politique, mais consacrée exclusivement au Sociétal comme conversation. Il est implicite que la guerre y prend, à l’échelle d’une planète plus ou moins unifiée, une réalité plutôt symbolique, ou toujours différée, préparée mais toujours évitée. Elle y est rétrogradée le plus souvent au rang de conflits locaux réglables à l’intérieur de chaque logique « domaniale ». La diplomatie prend alors un autre sens : elle est organisation permanente du dialogue entre grandes façons de vivre territorialisées. Il ne s’agit plus donc de former des fonctionnaires internationaux ou de la projection nationale à l’étranger, mais plutôt des émissaires représentant diverses entités et capables non seulement de porter leurs intérêts mais de discuter leurs positions (à l’inverse des diplomates actuels, réduits le plus souvent à être des transmetteurs d’ordres et des éléments de procédures téléguidées[[1037]](#footnote-1037)).

Quant aux gouvernements –aujourd’hui réduits à ceux des Etats-Nations et à la gouvernance de l’actionnariat sur l’entreprise- ils se dédoublent dans une première phase : celle où lesdits Etats, tout en continuant longtemps d’exister, sont progressivement déclassés pour une série de fonctions par les grandes entités gérant les biens communs associés aux façons de vivre. Il n’y a pas de raison pour que ces nouvelles entités –bien plus vastes que les Etats- ne procèdent pas des mêmes attendus démocratiques ou des mêmes références en matières de droits de l’Homme (augmentés du droit à la pluralité). Par conséquent, les principes de formation des administrateurs relèvent aussi de thèmes connus. Mais en revanche, ceux-ci se trouvent traduits dans l’univers sémiotique propre du « domaine ». Par exemple, s’il existe un jour un « peuple de la Nature » ou un « peuple des mondes familiers », leurs hiérarchies internes ne se ressembleront probablement pas, et leurs écoles non plus.

Le sixième domaine culturel se rapporte aux idéologies unifiantes, religieuses ou non, et qui relèvent, en gros, des compétences du « dogme ». L’intellectualité peut y reconnaître ses fonctions en régime de pluralité. Les « penseurs » n’y fonctionnent toutefois pas comme des « maîtres », mais s’y vivent comme des alliés privilégiés au sein des communautés culturelles proprement dites (rapprochant artistes, intellectuels et mystiques). Ce sont des « gardiens » de la réflexivité légitimant la pluralité et sa constante reproduction : les écoles de pensée comme celles des arts et des idéologies ne se perdent plus dans les abysses de la spécialisation érudite, parce que leur fonction n’est pas d’entretenir la spécialité (qui, sous couvert de « discipline », ne fait qu’entériner la division taylorienne des savoirs), mais de soutenir le débat. L’intellectuel « central » n’est plus nécessairement estampillé au nom de la « normalianité », ou de l’Harvarditude ». Il représente au contraire en lui-même son modèle : la passion de penser et d’exprimer la pensée, de la transmettre, telle qu’elle se diffracte nécessairement dans des positions très opposées, et dans les formes qui les soutiennent. La conflictualité propre à ce monde, n’est ni décriée, ni déplorée, d’autant plus que la condition *sine qua non* pour autoriser son existence suffisamment influente est une autonomie matérielle liée au travail pratique de ces « nouveaux moines », et à la possession de lieux de vie, peut-être équipés de leurs propres moyens de diffusion et d’information (une circulation de « videos » par exemple de conférences intéressantes).

Le septième, proprement « culturel » se trouverait plutôt stabilisé dans le processus d’enseignement à partir de la classique quête de sagesse identitaire, aujourd’hui romantiquement représentée par le périple zen. Nous revenons ici à la relation de couple maître-disciple qui, bien qu’ouverte sur le monde, ne saurait être réglée de l’extérieur d’une reconnaissance réciproque intime.

Le huitième est l’expérience directe des choses vivantes, la rencontre singulière avec « la Nature » et ce que chacun en retire et en retient. Il contient sans doute aussi plus de présence que les autres le registre de l’agonistique, de l’affrontement corps à corps, et celui du corps au monde.

Chacun de ces domaines de savoir mettrait en valeur un type de relation pédagogique très contrasté, qui demanderait aussi à être comminqué et respecté, de façon fractale, à l’intérieur du domaine des autres.

Bien sûr, quelque chose existe de tout cela aujourd’hui (et venant des riches expériences et traditions du passé), mais toujours fortement déformé par l’emboîtement hiérarchique polarisé entre l’Un total et le multiple local. On voit bien que lorsque chaque grand domaine est mondialisé *à égalité* –fédération des mondes familiers, ligue des villes, diaspora des hauts-lieux de culture, etc.- le problème même disparaît. Reste seulement un libre choix, inspiré par la passion préférentielle de chacun pour une modalité de la vie humaine. Dans ce contexte –évidemment encore parfaitement utopique- faire son chemin dans le système des écoles techniques du Système, apprendre à parcourir la géographie des convivialités, s’isoler un temps sur une montagne sacrée ou s’exiler dans le campus lointain où se forment les élites du dialogue mondial ne relèverait d’aucune classification comparative possible. En aucun cas ne pourrait parvenir à l’esprit l’idée –mauvaise et fallacieuse- selon laquelle certains choix seraient *plus prestigieux* que d’autres.

Le prestige, bien entendu, *demeure* une exigence culturelle indestructible dans chaque société humaine, mais, dans le modèle pluraliste, il se clive, se segmente. Il se réalise *à l’intérieur* de chacun des mondes de sens que produit la pluralité, tandis que chacun de ces mondes n’existe que par le respect le plus intense de l’autre.

La pathologie psychique dans ce contexte ne peut pas s’appuyer sur le mythe d’une domination d’un domaine par l’autre : au pire, elle consistera à hésiter sans fin entre les domaines, ou encore à regretter toute sa vie d’avoir choisi un mode de vie qu’on n’aime pas assez. Elle ne peut plus être une perversion générale mais se contente de la jalousie ou de l’agonistique compétitive imaginée entre des mondes égaux à la fois en droits et en valeurs, mais devant cette égalité à leur différence irréductible.

« Medium » ou « centrum » ?

Outre le fait qu’écrire « médias » est doublement erroné du point de vue étymologique (il n’y a ni accent ni « s » dans le pluriel latin de *medium*), le terme, ainsi fixé dans une éternelle et apparente pluralité, est faux, à différents titres. D’abord parce qu’il donne l’impression d’une multiplicité essentielle, alors que ni le nombre d’éditeurs ou de producteurs, ni le choix des sujets ou leur style de traitement, ni la variété des supports et des techniques ne suffisent à former une véritable pluralité : on parvient à ce qu’Ignacio Ramonet appelle la « masse des médias ». Sur le plan technique, tout tend désormais à l’appareil unique, à la fois téléphone, caméra, ordinateur, et terminal d’internet. Sur le plan du contenu, l’alignement est flagrant d’un « journal » à l’autre, ancienne presse écrite ou canal de radio ou de télévision. Même les sites « anar » ou « marginaux » font résonner à peu près la même base de données, le commentaire étant plutôt convenu, chacun dans son genre, à moins de tomber par hasard sur des blogs originaux, parfois jusqu’à la singularité.

La saturation de la sphère hertzienne ainsi que celle qui prévaut peu à peu pour l’image et le son virtuels, donnent l’impression d’une entité unitaire et unique, puisqu’elle-même planétaire. Il s’agit à l’évidence d’un seul marché constitué d’une infinité d’alvéoles correspondant chacune à une parcelle de disponibilité du public.

Mais si l’on revient au mot *medium*, ce qui devient alors faux est l’idée que cette activité de communication occupe une fonction médiatrice. Le *medium* se révèle en effet de plus en plus comme le centre du système, à l’intérieur même (et non en surface) du dispositif ingénioral.

Quant à renommer tout cela « TIC » (technologie de l’information et de la communication), c’est entrer dans la négation même de la vérité : il n’est évidemment pas question d’information, puisque la « mise en forme » qui est plutôt « digitalisation » ne concerne que les subcodages de l’écrit, de la parole ou de l’image et jamais le choix du type de récit.

Quant à la communication, si officiellement, tous les contenus sont possibles, une tendance générale se manifeste au gommage virtuel de la présence : tout ce qui était tenu pour « réel » (parce que sans besoin de transmission mécanique) est aboli ou tenu pour sans importance. Autrement dit, une communication n’est établie que pour en supprimer une autre (c’est flagrant quand on se retéléphone quinze fois pour demander « où es-tu ? » au lieu de faire effort de se communiquer un lieu précis de rendez-vous.)

Ce que nous appellerons donc plutôt la technologie de l’immédiat virtuel (TIV) est l’équivalent sociétal et imaginaire d’un « système nerveux central »  dont les terminaisons ne communiquent pas entre elles directement sans que le centre, averti auparavant, ne soit capable d’intercepter, de transformer, de contrôler, de normaliser ou de décourager ou d’interdire ces liens physiques directs. En revanche les autres niveaux collaborent en amont, et cela d’autant plus que l’on s‘approche des circonvolutions centrales, celles où se confondent les bureaux de normalisation, de police et de gouvernance.

On pourrait alors reprendre la formule de McLuhan en la déformant légèrement : ce n’est pas tant le *medium* qui est le message que *l’unité du système TIV qui constitue le contenu même du pouvoir actuel*. Celui-ci, comme l’avait déjà noté Ignacio Ramonet, possède les attributs divins de l’universalité, de l’ubiquité, et de l’instantanéité. Toutes les sphères se recoupent dans cette essence de la divinité de l’être-ensemble : noosphère, blogosphère, infosphère, cyberplanète, etc.

La perfection sphérique qui s’y résume est celle d’une bulle sans épaisseur, identique à l’image de l’univers, et non plus intérieure à lui. Ce qui compte est d’y participer à partir de sa propre entrée, et de ses propres mains (tapotantes ou frottantes) en jouissant dès-lors de la toute-puissance de l’immédiat virtuel. Mais en jouissant surtout tous de la même manière ou d’une manière indexée, validée, certifiée et autorisée.

A travers les virtualités insondables du même écran à domicile ou transporté, tout se confond dans le pouvoir pur : mensonge et vérité, manipulation et franchise, vol et commerce, traduction et transmission, accumulation et annihilation, jeu et délation, nuisance et bienfaisance, connaissance et opinion.

Le simple fait – même controversé et poursuivi par la loi - de *pouvoir* chacun télécharger des milliers des films et de morceaux de musique prend valeur de magie technologique, d’autant que nous pouvons partager du même coup avec d’autres nos propres œuvres, nos propres interventions spontanées elles-mêmes élaborées avec les mêmes outils : nous maîtrisons le *medium* *comme si nous étions les ingénieurs du Sociétal.* Cet effet de participation à la toute-puissance compense largement la complainte vis-à-vis d’une société du spectacle aux pouvoirs supposés occultes, car le pouvoir... c’est nous.

De sorte que personne ne perçoit plus que, devenu Dieu en tant que « surfeur » sur la surface infinie des connexions, chacun est devenu *moins que rien* en tant *qu’entité gérée par le* système et par ses dispositifs de mise au pas, de contrôle et de sanction. La puissance se localise en réalité dans l’unique capacité apparente de se déplacer instantanément en tout point de ladite surface, en tenant pour négligeables les interdits (supposés contournables), et en supposant que l’arborescence des possibles croît toujours plus vite que nos envies d’exploration. Ce faisant, nous nous « déshabitons », nous quittons notre maisonnée, nos proches, nos activités purement locales ou familières, pour nous transférer comme des âmes errantes dans une « autre réalité » qui a pour caractéristiques d’être un univers, et seulement un univers, cet ordinaire habitat du Dieu.

Par ailleurs, cet univers –qui est celui de notre narcissisme- est aussi celui de tous les autres ensemble : c’est donc l’incarnation d’un Dieu-société, d’un dieu purement constitué d’humanité, comme si celle-ci était un unique manteau parcouru de diaprures, de tensions, de différences, d’infinies nuances. (Lacan, souvenons-nous, l’avait appelé plus pragmatiquement « l’hommelette »). L’accélération du *zapping* et du *surfing*, se rapprochant de la rapidité même des perceptions cérébrales, construit dès lors le Sociétal directement comme une unité spatio-temporelle, tandis que l’unité devient celle d’un « nous » universel. Contrairement aux gens du passé, nous sommes désormais en rapport direct avec les préoccupations de la société-monde ainsi instituée ou du moins sa projection imaginaire réaliste.

En ce sens, nous ne sommes plus jamais seuls, ni un petit nombre. Comme si nous étions plongés dans une foule en passant rapidement d’une personne ou d’un groupe à l’autre, nous devons oublier notre intimité familière et accepter l’extrême variété des physionomies, des vêtements, des caractères, des opinions, des styles de vie, des problèmes et des situations vécus comme s’ils relevaient du même et unique monde. Le voyage permanent entre les « sites » nous oblige à nous immerger dans la variation humaine... mais pas dans la pluralité qui impliquerait un peu d’organisation politique de la conversation et de distance.

Mais alors le medium nous plonge dans une interrogation exactement inverse de celle que lui associait McLuhan : comment vivre en permanence *hors* du village ? Est-il possible d’être propulsé en permanence *hors* du Familier, comme si celui-ci n’avait aucune borne? Pouvons-nous être poussés bon gré mal gré à nous sentir à l’aise dans la modulation qui tisse le Sociétal, comme les tourbillons agitant un océan et plus du tout comme les affects  d’autres êtres humains concrets ?

Le phénomène médiatique est en tout cas si séduisant grâce à cette promesse de participation qu'il est difficile de nous rendre compte de deux faits patents, qui le distingue radicalement de toute conversation et l'excluent du même coup de la pluralité réelle : le premier c'est qu'il revient toujours (quelles que soient les contorsions démagogiques des animateurs, et le recours à des « représentants du peuple » consultés à distance) à constituer une parole adressée par quelques uns à l'adresse de tous, et jamais (malgré la mise en scène permanente de débats) à créer un procès de controverse où les protagonistes ont un statut égal[[1038]](#footnote-1038).

Même quand des gens sont poussés sur un plateau pour discuter, ils savent qu'ils sont finalement engagés dans une opération au fond publicitaire, c'est-à-dire, au sens strict, une opération par laquelle quelques uns se font valoir auprès d'un vaste public, sans que celui-ci ait quoi que ce soit à dire, (c'est-à-dire n'ait rien à vendre) ne serait-ce que parce que ce serait impossible. Cela pose, en retour, la question de savoir si des sociétés dont le nombre même les oblige à ne communiquer que par médias interposés sont de véritables sociétés, puisqu'elles sont fondées sur une interdiction de converser entre égaux au sens anthropologique du terme.

Le deuxième fait patent excluant les médias de la conversation humaine réelle (du moins sans la déformer considérablement) est leur caractère ininterrompu (moyennant zapping ou arrêts nocturnes) : en effet, ce trait transforme la parole en un jet continu, dispersant les arguments et les contenus, ce flux infini détruisant toute possibilité de circonscrire un procès et du même coup de se souvenir (après coup) de la dispute en jeu, toujours non terminée (du moins d'une émission à l'autre, d'une chaîne à l'autre). Même le discours du leader charismatique durant cinq heures offre plus de possibilité de reprendre haleine, de laisser reposer et de reprendre un débat situé et centré, que l'enchaînement sans interruption des sons supposés être des paroles et des images censées représenter des interlocuteurs. En même temps, de cette infinie reprise sans halte naît « l'amnésie » bien connue du média, toujours le nez sur l'événement, et incapable de remémoration sérieuse[[1039]](#footnote-1039).

Mais si, comme l'avait encore bien observé Ignacio Ramonet, tous ces caractères réunis du média (universalisation, indiscutabilité, infinité, ubiquité, instantanéité et éternité, etc.) nous rapprochent des prérogatives de Dieu... elles nous éloignent de l'humain, et cela d'une façon d'autant plus certaine que les médias ne cessent, en apparence, de prendre la parole sur tout.

Du même coup, les plus lucides (ceux qui ont survécu à la découverte déprimante du vide humain que dévoile la TIV en nous divinisant) sont convoqués « hors média » pour se rendre compte, que dans la réalité, ils existent localement et dans un corps vivant et mourant « ici et maintenant » en présence de quelques corps vivants et mortels.

Le réveil, d’autant plus douloureux, leur apprend que le local n’est pas du tout un « trou perdu » dont il faut fuir, mais qu’il situe -le Familier, le petit nombre où la conversation réelle est possible, est aussi important que le global, sinon beaucoup plus. Ils se rendent compte que ce dernier n’est qu’un rêve d’universalité fusionnelle qui est peut-être le seule but de toute drogue, les hallucinogènes n’en étant que des agents chimiques.

Assumant cette expérience, nous sommes mûrs pour un « retour » joyeux à ce qui semblait être pour nos ancêtres un exil dans la misère de l’isolement. Mais ce n’est pas un simple retour car, de notre cyber-voyage,  nous ramenons avec nous deux choses importantes : d’abord le goût pour la maîtrise collective de notre monde commun ; et ensuite le vague souci concernant le global comme lieu d’un pouvoir de fait sur le local.

Sur le premier point, le désir de participation acquis peut être probablement utilisé dans un sens plus réaliste : par exemple, créer notre propre équipement vivrier et convivial relativement autonome peut être vécu *non plus comme un isolement,* mais comme une position civique, dotée d’un impact potentiel plus grand que le vote.

Dans le passé, le mode vivrier n’a que très peu été défendu comme choix parmi d’autres : il était plutôt subi, puis représenté comme trace d’un passé archaïque. Mais si chacun a conscience de porter le sort de l’humanité en choisissant l’une des façons de vivre qui pèse moins lourd sur l’impact écologique général, mais aussi de préférer, en toute indépendance, certaines difficultés à d’autres[[1040]](#footnote-1040), alors l’activité personnelle qui en découle –même très localisée et ne concernant pratiquement que peu de personnes- entre dans une grande résonance symbolique.

C’est cette première opposition, renforcée dans sa conviction par l’évolution récente du medium comme unique système nerveux central, qui impose que le choix du mode vivrier comporte certainement pour certains d’entre ses prosélytes *la déconnexion culturelle comme acte fondateur, décisif et permanent.*

Comme tout sevrage de drogue, cette déconnexion ne peut être que douloureuse, et susciter la peur et l’angoisse même si, dans la plupart des cas, elle ne sera que très relative. Mais si elle est l’effet d’un choix volontaire conscient, elle n’a rien d’une régression. Au contraire, elle aura la fonction éminente de rendre aux personnes une dignité qu’elles perdent comme maillons d’une chaîne trop immense, et pourtant jamais égale à un concept « d’humanité ».

Certes la *déconnexion* peut, aux commencements, être réservée à une élite de « renonçants », seuls capables d’en assumer tous les risques. Mais elle reste en elle-même un pôle symbolique d’une extrême importance, car elle décide de la logique présidant à des attitudes moins drastiques. C’est seulement en effet parce que les habitants d’une sphère en large partie déconnectée peuvent prouver qu’ils construisent un monde vivable, et même agréable, que d’autres positions intermédiaires peuvent se constituer à leur tour. C’est parce qu’il doit pouvoir exister un espace-temps libéré des urgences (et même de celles de pouvoir joindre instantanément le service salvateur), que d’autres modes de vie pourront s’inscrire non pas comme compromis, mais comme explorations de territoires différents eu égard à la communication.

Nous ne sommes d’ailleurs pas obligés d’imaginer qu’un monde où il n’y a plus de cellulaire-ordinateur-caméra ignore la relation aux groupes distants et à l’universalité qui les relie symboliquement. Les moyens « naturels » laissent encore bien des possibilités pour les joindre : un bon marcheur peut (comme les étudiants de médecine du Montpellier médiéval) traverser la moitié d’un pays comme la France en une dizaine de jours, le triple suffisant pour un voilier à gagner l’autre bord de l’atlantique (ce qui se fait… tous les jours). Sans parler de toutes sortes de systèmes de relais de poste, et sans exclure des inventions nouvelles recourant aux services du vent.

On peut aussi, sans déroger à une loi librement assumée en matière de limite des techniques dont on se dote, –un peu à la manière des Amish- admettre qu’en cas de danger de mort, des postes de transmission et de services rapides pourraient être offerts par des bases situées à distance raisonnable : et peut-être même plus proches que les hôpitaux locaux de l’actuel « désert français ». Tout cela est possible sans pour autant condamner d’avance (au nom de je ne sais quel « devoir de salvation ») une position impliquant pour ses libres décisionnaires (et aussi, de fait, pour leurs enfants), un refus pur et simple de devenir de simples balises GPS dans un système global de détection (qui passera bientôt sous la peau, d’abord sur une base volontaire, bien sûr).

Bien entendu, on peut s’attendre, dès maintenant, à des conflits majeurs autour de ces points (au besoin sous le prétexte démagogique d’appliquer les lois sur l’aide aux personnes en danger). Ce qui démontre la force de stupéfaction psychotropique qu’a déjà atteint l’idéal de la communication universelle immédiate… et obligatoire.

Mais, si un mode de vie *entièrement déconnecté* du techno-medium doit pouvoir trouver, par principe, sa légitimité contre toutes les prétentions des pouvoirs au « devoir d’ingérence » (et peut-être un jour pas si lointain à la dénonciation du « crime de déconnexion »), d’autres, moins absolus, peuvent aussi trouver leur place.

Par exemple, rien n’empêche de concevoir des systèmes de communication dont le circuit s’arrête –de fait- aux limites du marché local. Là encore des aménagements peuvent être trouvés pour le branchement avec des réseaux plus vastes. Il ne s’agit pas non plus de « forcer » les gens à renoncer à Internet -invention extraordinaire et utile-, mais plutôt, par exemple, de renforcer les prestations « intranet », aussi bien du côté des infrastructures (qui, de toutes manières, ne pourront pas toutes dépendre de l’encerclement satellitaire, dont on oublie trop souvent le prix exorbitant dans le calcul des aspects « matériels » des TIC), que du côté des contenus. Nous savons que d’ores et déjà les moyens gigantesques mis au service de la mondialisation des échanges servent surtout… à téléphoner à ses voisins et amis dans un rayon de quelques kilomètres ! On peut supposer qu’une vie culturelle locale beaucoup plus vivante diminuerait la fringale insensée de collecte des données, limitant et réorientant du même coup le besoin de communication.

Ne peut-on pas, dans cette optique, imaginer que les réseaux proprement universels ne concernent spontanément et principalement que deux formes, déjà privilégiées : la quête de connaissances de tous ordres, et le fonctionnement des marchés mondiaux ?

Encore faudrait-il distinguer plus clairement qu’aujourd’hui ces deux grands aspects, le premier devant permettre bien davantage d’accéder librement aux documents fondamentaux sans barrières d’argent (la consultation payante d’articles de fond étant scandaleuse, alors qu’elle est gratuite dans les bibliothèques universitaires), tandis que les ordres d’achat et de vente devraient, à tout le moins, être légiférés pour équilibrer les « droits » associés aux grands domaines définissant la pluralité : ainsi le domaine « local » doit pouvoir se protéger des incursions possibles d’une concurrence mondiale, si le produit convoité relève de sa compétence. L’exemple montre que la communication n’est évidemment pas isolable des autres dimensions, et notamment des règles qui, nécessairement, protègeront la pluralité et empêcheront le retour au magma global actuel.

Ces quelques *insights*, parfois bien éloignés de ce qui semble possible aujourd’hui, sauf lors d’une régression imposée par un désastre peu souhaitable, n’ont pas d’autre propos que de soulever une question essentielle : peut-on imaginer un avenir où la « déconnexion », absolue ou relative, ou encore le renfermement de connexités sur des mondes de vie séparés, ne signifie pas pour autant le repli vers l’ancien temps de l’ignorance et de la rumeur ?

Une réponse positive nous semble possible, car éviter l’ignorance et la rumeur ne dépendent pas tant de la complexité et de l’universalité des moyens de communication que d’une volonté politique partagée de définir les objets de l’intérêt commun. La cyberplanète entourée de satellites répercutant l’information instantanée est aussi celle de l’ignorance (de ce qui se passe vraiment sur place derrière les images retransmises) et de la rumeur (propagée de façon encore plus incontrôlable par les grandes puissances économiques ou politico-militaires). Au contraire, nous pouvons nous confier d’autant plus sûrement à des métiers d’informateurs que ceux-ci défendent eux-mêmes la vérité de leur monde de vie contre les empiètements toujours possibles des autres, au lieu d’être tous des professionnels au service de la même sphère intégratrice, dont le seul message réel est : « intégrez-vous toujours davantage ».

Pour résumer d’une formule-choc la perspective ainsi ouverte : on imagine mal une personne se vouant à la passion de la convivialité continuer à se vautrer dix heures par jour devant la télé en se gorgeant de maïs saturé d’huile hydrogénée.

Pour autant, reviendra-t-elle à la petite taverne de village où on annonçait jadis sous le manteau que le Conteur allait venir contrebalancer les sornettes à l’eau bénite du Curé par des histoires de diables forestiers ? Sans doute non. Mais est-ce si important ? Autres temps, autres mœurs, et la convivialité du futur ne ressemblera sans doute à celle du passé que sur un point essentiel : les gens y vivront ensemble des expériences de partage concret, celles de leur petite île sociale, désormais *élevée en connaissance de cause et sans peur aucune à la valeur de l’universel, en confrontation reconnue avec d’autres archipels humains.*

La fonction « psy »

Il n’est pas coutumier de situer la psychologie comme partie intégrante du monde de la culture, sur un terrain occupé naguère par la confession, et au coude-à-coude avec l’artiste, l’enseignant et le communicateur. Pourtant le seul fait de représenter cette proximité dévoile une évidence : toutes les fonctions de la culture s’occupent de l’âme[[1041]](#footnote-1041), qu’on la prenne sous l’angle de l’apprentissage, de l’expression, de l’échange d’informations et d’idées, ou bien encore qu’il s’agisse de la scruter pour la soigner.

Or, de manière encore plus évidente que les autres, la fonction psy (qui couvre aussi bien la neurologie, la psychiatrie, les psychanalyses et psychothérapies, que l’assistance « éducative » de tout type) correspond de façon élargie à l’ancienne prise en charge des « âmes » par des églises, ou des formations religieuses devant soigner les dégâts que la civilisation produisait par ailleurs : destruction de la famille, pauvreté, déréliction dans les guerres, les famines ou les épidémies, etc.

Mais là encore, l’élargissement actuel de la fonction est également l’occasion de sa métamorphose. Celle-ci se déploie en deux sens :

-1. La condensation de toute la fonction psy dans sa diversité hétéroclite autour d’un principe de hiérarchisation positive, dirigé depuis le technocentre des corporations de métier[[1042]](#footnote-1042), *via* l’idéologie cognitiviste et le langage contractuel du couple diagnostic-traitement.

Les derniers avatars de la mise au pas de la psychanalyse dans le dispositif français sont très significatifs de ce point de vue : il s’agit moins de nier les spécificités de la cure psychanalytique, que de placer celle-ci dans une chaîne professionnelle hiérarchique justifiée par le classement académique et technique général, celui-ci se réassurant en fin de compte au nom de l’efficacité, par les dispositifs pratiques mécanisant le couple diagnostic-traitement.

Il ne faut pas voir dans cette tendance majoritaire une volonté de pouvoir spéciale, mais simplement l’aboutissement d’un raisonnement professionnel selon lequel la fonction « psy » en général ne pourra se justifier suffisamment pour entretenir un nombre maximum d’agents traitants (alors que leur recherche de formation universitaire est déjà pléthorique), que si la réponse aux demandes variées de « soin psychique » se trouve canalisée vers la simplicité, la praticabilité, la certitude de résultats, etc., ceci en rapport avec une autre dimension du traitement sociétal de l’âme : l’éducation.

Autrement dit, si certains « névrosés de luxe » se contentent de réponses qui les renvoient à leur confrontation interne entre angoisse et sérénité, le marché psy en tant que tel, d’autant plus abondamment alimenté que la dérive technosociétale produit encore plus d’angoisse d’abandon psychique que de pollution atmosphérique, a besoin d’une mise en ordre qui permette son automatisation et du même coup son adaptation régulée à de grands nombres de personnes de tout âge. A ce prix, il y a même de la place pour les voyantes qui ont déjà leurs émissions officielles en culture anglo-américaine, par exemple.

-2. La deuxième tendance métamorphique du monde psy réside, comme en miroir de cette hiérarchisation technocentrée, dans le découpage de l’individu psychique en sujet partiel, auteur limité dans le temps et l’espace de séquences traitables : par exemple, le sujet de « pulsions sexuelles déviantes », ou « la personne mûre demandant un Viagra adapté », ou encore, le « joueur pathologique », « le suicidant », le « traumatisé accidentel », ou plus finement, « le traumatisé de fait de guerre », le « sujet au bégaiement », « le dyslexique », le «déficient en prosopognosie » (reconnaissance des visages), etc.

La conception sous-jacente à cette réorganisation de la subjectivité *par segments situationnels* (qui est celle du codage dominant des symptômes dans les DSM mondialement appliqués) est une simple recherche de disposition adéquate des spécialités, dans l’optique d’une auto-organisation optimale de leur marché. C’est ce partage empirique des spécialités qui implique que la quête de la singularité impliquant chaque être humain en opposition aux contraintes sociétales et familières ne soit plus jamais considérée comme telle, comme source singulière d’une succession de choix comportementaux. Seuls ces derniers sont considérés, parce que seuls ils correspondent à des « demandes de soin », et qu’en conséquence ils peuvent seuls être modifiés et leurs symptômes « guéris ».

Là encore, la quête singulière – que le psychanalyste revendique de rencontrer avant que son analysant n’en explore les circonvolutions au cours d’un nombre indéfini de séances - n’est pas *niée* par le positivisme. *Elle est simplement ignorée comme ne relevant pas adéquatement du champ de l’intervention sociétale* régulable. Professionnels, contribuables et consommateurs n’en ont rien à faire. En ce sens, d’ailleurs, le positivisme a plutôt raison.

Là où il a tort, ou plutôt là où il s’avoue *militant* au service de la cause sociétale-régulatrice contre les causes du Familier, de la Culture et de la Singularité, c’est lorsqu’il prétend que toutes les interventions sur ce marché du soin de l’âme doivent obéir à la règle collective selon laquelle *aucun* colloque privé ou singulier ne doit échapper à la convention professionnelle régissant globalement cette fonction.

Ce qui est nié par cette directive implicite, c’est que, par exemple, les psychanalystes, ou même les éducateurs de rue, sont toujours en partie des « agents doubles », à savoir qu’ils ne sont pas seulement au service du Sociétal et encore moins du Sociétal technocentré. En effet, même si je suis salarié de l’Etat ou d’une association subventionnée par lui, ou encore si mon patient me paie sur des fonds publics, cela ne veut absolument pas dire que toute ma fonction humaine réelle se condense dans celle d’un fonctionnaire du Sociétal. Bien au contraire, on se rend compte qu’à l’occasion de l’exercice de ces métiers, surgit l’une des frontières les plus fortes, bien que les plus poreuses et les plus ambiguës du monde humain : celle qui oppose frontalement et radicalement l’intérêt sociétal et la vie du Familier.

Le fait que le marché –moins encore que l’Etat- ne puisse admettre cette ambiguïté, qui reviendrait à accepter qu’il paie des traîtres à sa cause (pour autant que l’Etat ou le marché lui-même seraient parfaitement homogènes au concept du Sociétal et ne seraient pas du tout du côté du Familier, ce qui n’est pas évident[[1043]](#footnote-1043)), est une difficulté sans doute insurmontable. Mais croire que l’on supprime la difficulté en alignant toutes les activités psy du côté du Sociétal en supprimant leur ambiguïté, leur clivage interne est une stupidité.

Celle-ci, devenue pratique généralisée de la part des institutions, a un effet contradictoire : plus on prétend intégrer le monde psy, et plus, d’une certaine façon, la singularité personnelle que celui-ci était censé encadrer, lui échappe à nouveau, à proportion. Plus le sujet de l’âme officielle est découpé en rondelles de pulsions, ou de schémas comportementaux (pour ne plus dire instinctuels), chacun directement traitable par une gymnastique spéciale ou une molécule brevetée et par une horde d’experts ultra-pointus, et plus un autre sujet grandit, en arrière même de tout ce monde : le sujet récusant la technoscience, et prêt à un combat à mort, dût-il pour cela pousser le technogestionnaire à avouer son propre désir d’en passer à une procédure sanitaire autoritaire, jouxtant la police politique[[1044]](#footnote-1044).

C’est donc souvent au revers de l’institution psy chargée d’anéantir la singularité (décrétée anormale par les normopathes) dans la séquence chimique ou génétique, que cette singularité ou cette particularité ressurgissent avec le plus de force comme directement antagoniques du technocentre, et en cela, alliées à la Nature, celle-là même dont nous avons vu plus haut l’érectilité pluraliste formidable, en réponse directe à l’arrogance techno, ce trait de folie collective.

Pour conclure ce développement sur l’état actuel du domaine culturel, nous voyons bien, à décrire ses différents « organes » qu’il est devenu lui-même un ensemble de rouages fonctionnels, situés à la fois en périphérie et au centre du système-monde. En un sens l’idéal durkheimien d’une « solidarité organique » a été réalisé, mais peut-être avec des conséquences totalitaires que l’inventeur de la sociologie française n’avait pas prévues. Cette tendance que son lointain neveu Claude Lévi-Strauss avait pu lui-même constater et déplorer lors de sa « fuite » initiatique vers les Primitifs, a atteint aujourd’hui un degré d’achèvement que nulle sociologie n’avait pu envisager, pas même celle qui a pu évoquer dans les dernières années du dernier siècle la formation en cours d’une « société-monde ».

Rien ne dit, évidemment, que le processus ne va pas se prolonger encore, par une réticulation toujours plus fine, et en entraînant ses membres dans une robotisation encore inacceptable pour nos contemporains. Mais désormais, seuls les sots ou les aveugles peuvent soutenir que nous ne savons pas où nous allons. Ce qui se construit là, envers et contre tout, c’est un univers unique technobureaucratisé et chrématistique, où chaque élan de la culture est capturé et transformé en élément mécanique pour rentabiliser et « gérer » l’énergie humaine, ou plutôt, ce qui de la vitalité humaine est interprétée comme étant une quantité comptabilisable en « moins » et en « plus ».

En finir avec ce qui s’annonce être une franche horreur pour notre espèce et les autres, implique une rupture, une divergence, et pas seulement une démocratisation de la gestion. Car seule la divergence entre mondes composant le multimonde commun peut empêcher le technosystème de rompre le gène, l’atome, la molécule, et bientôt le climat. L’alternative est désormais claire : *ou bien nous interrompons le système, ou bien c’est lui qui nous rompt.*

Le domaine de la culture se prête assez bien à envisager cette interruption, peut-être parce que l’organisation du totalisme y a été encore plus rapide qu’ailleurs, et qu’elle heurte de front nos aspirations les plus intimes. L’art rendu insignifiant, l’éducation changée en fabrique de norme, le psychisme mécanisé par symptômes, la communication rassemblant les minuscules sujets dans le Tout informatisé, etc., dès lors, le mal, intensément propagé, incite à une prise de conscience brutale.

Celle-ci ne s’érige pas spontanément en révolte à la hauteur de l’agression (comme nous avons vu que c’était le cas pour la Nature), ni même dans les formes qui peuvent s’attaquer à sa cause profonde : l’imago fusionnelle universaliste. Car il est difficile d’accéder à l’idée que l’éducation, l’art, la communication, la psychologie, ne sont pas des « fonctions utiles », mais des façons différentes de vivre et de transmettre.

Néanmoins, nous pouvons penser que quelque chose de la « crise de la culture » peut se rendre très rapidement disponible pour opérer un volte-face complet. Crucial sera, dès lors, le moment où une demande de changement radical rencontrera –ou pas- l’existence de catégories pertinentes légitimant un tel volte-face. Il dépendra de ce moment que se répète une histoire tragique (celle de la colère « des masses », dont on sait qu’elle vire à une forme dure et meurtrière d’autoritarisme) ou que s’ouvre une perspective inexplorée au niveau mondial (bien que déjà connue dans les champs culturels plus étroits).

Nous allons voir maintenant que le troisième domaine mis en souffrance par l’hégémonie abusive du technochrématistique –le Familier- recèle, lui-aussi, en dépit d’une longue histoire d’écrasement, des ressources intéressantes, notamment pour promouvoir une alternative fondée sur la Pluralité.

## 5. L’éternelle repousse du Familier

« All is under control » (expression idiomatique nord-américaine)

« il faut nous faire à l’idée que la « privacy » n’existe plus »

(un commentateur américain du piratage informatique)

Force est de constater que s’il y a bien un domaine ravagé, laminé par le dispositif actuel, c’est ce qui, du Familier, ne peut s’appuyer suffisamment sur le roc de la Nature, pour résister ou préparer une revanche.

Que nous prenions l’intimité, la parenté ou le voisinage –qui sont trois aspects classiques du Familier -, tout ce passe comme si les vagues successives du Sociétal civilisé n’avaient eu comme objet que de les surveiller, les « isoler ensemble », les submerger, les pénétrer, les fragiliser, les réduire, les reformater, les déplacer et les réinventer complètement comme ses cellules de base.

Cependant, il est difficile d’endommager l’autonomie de ces trois composantes du Familier sans mettre en danger la vie, et c’est sur ce rebord ultime que le tsunami techno-sociétal est contraint de ralentir *de lui-même*. C’est aussi à partir de ce qu’il en reste que les effondrements sociétaux peuvent laisser place à des recommencements.

Dans la perspective proche d’une société-monde –qui peut prétendre légitimer une emprise totale sur le Familier-, il est peut-être temps de réfléchir à une conception différente : le Familier considéré non pas comme « base » sur laquelle on édifie des constructions gigantesques et écrasantes, mais comme domaine permanent d’une légitimité spécifique.

Tout est à inventer en ce sens, mais la résilience même du Familier dans les pires conditions montre qu’il demeure une source possible de souveraineté sacrée.

### L’intime : territoire occupé de tout temps

L’intimité n’est pas elle-même un domaine monolithique ; au contraire, elle se différencie soigneusement selon qu’elle est sexuelle, amicale, ou parentale, voire solitaire. Mais elle constitue aussi une sphère de résistance au long cours, un ressourcement protecteur de la vie et tenant lieu, pour des primates vagabonds, du « topos » immuablement fixé pour la reproduction chez d’autres espèces.

L’intime est la condition où se répète la « bande humaine », ce qui lui permet d’élever des enfants qui ne soient pas trop soumis à des tensions normatives excessives et abstraites. Il est néanmoins attaqué sans cesse dans l’Histoire par les autres niveaux d’existence humaine, et cela avec une constance étonnante dans la virulence. Il n’y a guère, de ce point de vue, de différence essentielle entre la régence religieuse sur la nomenclature familiale ou la définition de l’inceste, -telle qu’elle a prévalu depuis près de deux millénaires en Occident chrétien (et magnifiquement étudiée par Jack Goody[[1045]](#footnote-1045)), et les propositions postmodernistes pour dissocier parentalité et genre.

Une dynamique d’intrusion sociétale semble toujours à l’œuvre, dont le *but constant* est de parvenir progressivement à une gestion directe des individus par les institutions globales[[1046]](#footnote-1046). Ainsi, la parentalité actuelle est-elle en train de se redéfinir comme délégation d’un pouvoir sociétal d’élevage et d’éducation, confiée soit aux parents génétiques, soit à des adoptants, quel que soit leur sexe ou leur orientation sexuelle. C’est à la fois très moderne et très ancien, puisque déjà le *patronus* de l’antiquité tardive cherchait à séparer la transmission génétique d’un droit à choisir ses héritiers, même parmi des affranchis.

Le prétexte le plus classique de cette intrusion est l’éradication de la tendance supposée du petit groupe intime à l’inceste. Or cette préoccupation « hautement morale » me semble surtout provenir d’une élaboration sociétale de la jalousie (comme le pensait Freud). L’inceste lui-même est essentiellement défini de l’extérieur, au nom de valeurs sociales et de normes. Il est probablement le plus ancien et le plus constant objet de la surveillance et du contrôle du Familier par le Sociétal.

Ce qui ne veut pas dire que la Familier soit « spontanément» incestueux, ainsi que le démontrent amplement les petits groupes dûment « ethnologisés », et qui savent maintenir des règles limitant l’endogamie dangereuse.

Une société du Familier règle la vie sexuelle de manière bien plus normale et spontanée qu’un régime technochrématistique, qui se doit, paradoxalement, d’empêcher la sexualité entre individus devenus trop proches et dont les « marqueurs de parentalité » n’ont plus guère de signification. Le Familier devient bien davantage « fusionnel » lorsqu’il est réduit à une cellule de consommateurs, sans autre contrôle que le système, dont la froideur distante soustrait à l’intervention normative tout motif sensible. *L’inceste sans culpabilité* signale plutôt la victoire d’un système sociétal sur le Familier, mais ce dernier ne peut se reconstruire sans en appeler aux sentiments de tendresse les plus puissants qui résident dans l’intimité, parce que c’est leur seule source, et ceci de tout temps. Nous sommes d’accord ici avec l’historien Emmanuel Leroy-Ladurie[[1047]](#footnote-1047) qui conteste la thèse de Philippe Ariès supposant que les sentiments tendres envers *ses* enfants sont une invention de la bourgeoisie. Nous irons même plus loin en osant affirmer carrément … que c’est une parfaite ineptie.

Le légitime et le naturel ont longtemps été opposés (par exemple par le code napoléonien) pour définir le statut même de l’enfant. Mais si l’on doit supprimer l’un des termes, par souci d’équité envers les enfants, ce ne pourra être que la notion de « naturel ». Il est en effet impossible de se défaire de la légitimité qui désigne l’acte même de reconnaissance d’un enfant. Mais qu’arrive-t-il lorsqu’on supprime toute référence à la naturalité ? Croit-on qu’un « progrès moral » est assuré du seul fait qu’on cherche non seulement à neutraliser la filiation génétique mais aussi à dénier tout « instinct » maternel ou paternel, c’est-à-dire toute naturalité – réelle ou imaginaire - échappant en partie à la détermination sociétale des statuts, des devoirs et des droits ? Pense-t-on que rendre toute puissante la délibération sociétale sur la parenté en lui retirant le moyen de reconnaître –même mythiquement- un principe qui lui soit extérieur, et qui ne peut être que la Nature, nous garantisse dans nos libertés ? En tout cas, même quand certains traits tenus pour « naturels » sont reconnus par le Sociétal, nous pouvons observer qu’il s’agit toujours en fin d’opération de « l’élider » pour la remplacer par une notion abstraite et interchangeable du sujet humain.

Par exemple, on peut s’appuyer sur la revendication identitaire extra-sexuelle, asexuelle ou homosexuelle, telle qu’elle découle d’une définition de la personne par l’imaginaire sexuel ou d’une détermination naturelle (ce que prétendent certains groupes Gay, par exemple). Mais dans tous les cas, le résultat paradoxal de la reconnaissance de ces différences identitaires sera de produire *une idéalité non sexuée de la personnalité juridique, une norme enfin cohérente avec l’idéologie de l’individu pur -sans sexe- comme source de la socialité.*

En effet, puisque toute « orientation libidinale »devient indifférente pour occuper la « position parentale », celle-ci peut du même coup être tenue licitement par des personnes de même sexe réel, ou bien par des personnes de n’importe quel sexe réel et imaginaire. On ne demandera pas à deux homosexuelles voulant élever un enfant laquelle des deux « tient le rôle du père », ni *a fortiori*, laquelle des deux se sent plus « masculine » que l’autre, ce qui serait une sorte d’insulte.

Mais en limitant ainsi le droit d’intrusion de l’autorité dans la sexualité des adultes, on augmente l’intrusion dans celle des enfants, puisque ceux-ci sont en général contraints par le fonctionnement du parler d’associer émotivement et intellectuellement leur sexe réel et une image du sexe symbolique. Dans le ménage parental homosexuel, le lien entre les deux se trouve nécessairement moins « étayé » (puisqu’il y a beaucoup moins sinon plus de « petite différence »), et, de fait, la sexuation symbolique se trouve atténuée voire dissoute, ce qui actualise la théorie sociétale en vigueur.

Je ne prétends aucunement que cela soit « mauvais » ou que cela entraîne toutes sortes de pathologies pour l’enfant dans cette situation, ce qui serait adhérer à un modèle réactionnaire et fixiste du symbolisme. Mais je crois qu’il faut accepter alors, sans aucun préjugé, que l’idée que le Familier refondé sur l’absence ou l’insignifiance du sexe symbolique *s’éloigne de la Nature au sens où celle-ci propose en général aux petits primates un environnement d’adultes sexués, et socialement différenciés en fonction du sexe[[1048]](#footnote-1048)*. Or c’est cet éloignement qui peut être problématique, non pas en soi, ou pour ce cas précis, mais parce que tout ordre symbolique qui ne s’étaie pas sur une naturalité non immédiatement manipulable par les pouvoirs sociaux *court le risque d’être accaparé par la puissance sociétale sans aucune contrepartie*.

Nous voyons d’ailleurs se profiler assez vite derrière la forclusion du sexe, celle du nombre de parents : pourquoi seulement deux ? S’avance alors la demande de reconnaître le rôle du parâtre et de la marâtre, et derrière eux celui de tous ceux prenant par à l’éducation. A la limite, un Familier *redéfini* comme droit de parentalité pure peut très bien contenir une petite foule de « certifiés », l’enfant se trouvant dès lors relié à celle-ci par une série de documents…

Les revendications de déplacement symbolique hors du contexte naturel (par exemple, celle du groupe d’adultes à posséder en soi -et quel que soit le sexe des partenaires- les qualités requises pour élever un enfant) montrent que le Sociétal ne progresse pas dans le contrôle du Familier par la seule volonté de pouvoir : il le fait souvent à l’occasion de demandes d’intervention correctrice, formulées par des individus à propos d’autres personnes de leur entourage immédiat.

Mais plus le Sociétal est convoqué dans l’arbitrage sur l’intime, plus il tend à s’organiser pour durer dans cette extension de sa puissance, pour la faire apparaître naturelle, normale et indispensable.

Or nous sommes avertis que la dépossession des personnes et des groupes d’apparentement de leurs propres critères de légitimité dans la transmission entre générations peut créer une frustration telle que la violence est appelée, et cela parfois de façon bien plus aiguë que dans un cadre de transmission traditionnel.

Nous avons évoqué le personnage de l’hystérique masculin dont les tueries de masse défraient souvent la chronique dans les pays occidentaux. On n’a pas étudié systématiquement les milieux familiaux où surgissent ces personnages, mais un trait semble revenir dans beaucoup de ces situations : la révolte meurtrière semble se déclencher plus facilement dans des ménages « hypernormaux », que chez des marginaux ou des pauvres. Cette « hypernormalité », néanmoins, prend souvent la forme du foyer « monoparental » (confié à la mère dans la quasi-totalité des cas) soutenu institutionnellement, mais aussi –bien plus rarement- celle où père et mère se partagent très équitablement les rôles prescrits. Ce système de soutien-surveillance enferme le Jeune comme annexe affective de l’adulte et lui désigne comme autorité supérieure non pas un autre différent, ou une pluralité, mais *un réseau sans faille d’autorités intimes et sociales.* C’est alors à ce réseau continu de « bonté » entre Familier (réduit à l’adulte « responsable ») et Sociétal que ledit Jeune s’attaque comme à un couvercle étouffant. Il se libère dans le suicide en entraînant, sur une même scène de théâtre meurtrier de la plainte, tous ceux (et celles) qui lui semblent accepter ou promouvoir cet ordre sans défaut. Pour être homme, c’est-à-dire libre, il ne peut être que mauvais (comme Holmes prétendant être le Joker), scandaleux (comme les meurtriers de Columbine s’inspirant explicitement de Hitler), ou guerrier fou (comme Breivik).

Si nous sommes attentifs au « message » de ces meurtriers-suicidants publics, nous reconnaîtrons dans cette violence spéciale de la société contemporaine un « troc » entre violences quotidiennes et monopole de la violence légitime, qui induit alors en retour des actes individuels extraordinaires, conçus comme « politiques », c’est-à-dire comme adressés à la communauté représentant et contrôlant la multitude[[1049]](#footnote-1049).

Or le fait que cet échange de niveaux de violence soit très largement ignoré, indique qu’est niée l’amplification des crises qui peut résulter de la disparition des décisions intimes, locales ou vicinales concernant la parenté.

Cette ignorance devient d’autant plus grandiose que les actes de révolte destructeurs s’organisent dans des « terrorismes » qui s’adressent au monde, ou même dans des guerres chroniques. On ira alors plus aisément trouver des causes économiques et démographiques à de sanglants conflits, sans examiner plus avant comment une violence juvénile directement dirigée contre le système qui la soutient (écoles, logements, transports, équipements collectifs, etc.) n’est que celle que mérite une parentalité désormais aux ordres ou dissoute dans l’institution.

Dans la congratulation que se décernent mutuellement les « partisans du progrès », on persiste à ne pas voir qu’il existe un prix à payer dans l’atténuation ou la liquidation des loyautés familiales, familières ou micro-ethniques (qui avaient certes leur défauts) au profit de systèmes d’ordre civilisé et policé : ce prix, c’est l’irrespect grandissant de l’Autre comme masse d’ anonymes[[1050]](#footnote-1050).

Cette ignorance est en partie un refoulement inconscient, et en partie un effet de la nouvelle structure normative elle-même : le Sociétal institué comme parentalité tendant à dépasser les durées de vie individuelles, il est difficile pour une personne de concevoir que ce qu’elle gagne en ordre social aujourd’hui, ses petits-enfants le paieront peut-être en anarchie aggravée, ou tout du moins en crise conflictuelle meurtrière.

Une autre raison est plus profonde : l’ensemble des classes dominantes associées au fonctionnement du Sociétal comme tel (et quels que soient par ailleurs leurs intérêts familiaux contradictoires) prennent difficilement conscience du fait –pourtant patent- que la machine globale dont elles vivent (de tout temps, notamment grâce à la détention des écrits, comme le rappelait Lévi-Strauss) ne peut continuer qu’en comprimant systématiquement les solidarités locales, parentales, vicinales ou ponctuelles. Car, pour assurer la continuité du Sociétal face à l’hostilité interne et externe récurrente, il faut pérenniser sa capacité à empêcher le Familier de se suffire de soi-même, ou – pire - de proliférer au niveau du Sociétal pour y faire imposer ses intérêts étroits (népotiques).

Il est certes difficile de condamner la méfiance continue caractérisant nos engagements en tant que membres d’une Société à l’égard des solidarités de proximité. Mais cela doit-il nous empêcher de constater les dégâts produits sur le long terme  à la dimension intime de l’Etre humain ?

En se gardant d’exposer au grand jour cette destinée fatale du Collectif, le Sociétal n’a jamais cessé de prétendre brider le Familier qui représente un danger pour lui-même dans toute situation où la solidarité sociétale est nécessaire, ou bien semble l’être devenue.

Une déformation de notre perception de l’Histoire provient d’une sorte d’évidence -transmise par les dirigeants- du progrès allant du Familier vers le Sociétal : la progression manifeste des compétences du contrôle social est interprétée comme « processus de civilisation », alors qu’en toute rigueur, elle n’est qu’effet d’une évolution –elle-même en soi ni négative ni positive- entre la densité humaine et l’échelle du domaine sociétal.

Il semble ainsi que, lorsqu’une échelle politique supérieure en taille retrouve un niveau de densité seulement connu jusque-là à petite échelle, l’homme invente un mode de gouvernance plus complexe.

Par exemple, passer de la bande au*vicus*  (à proprement parler le lieu mythique où c’est la chefferie qui manifeste la volonté d’être ensemble –*vis*- ) a nécessité d’instituer celle-ci comme miroir du groupe existant. Passer du *vicus* à la *civitas* (l’alliance des forces) a pu – dans certaines circonstances favorables - pousser sur la voie de la démocratie. Lier les cités dans un tout national ou international a requis encore une évolution organisant la solidarité de façon organique et segmentaire.

Nous aurions donc tendance à croire qu’en passant de la forme de l’Etat-Nation (ou multinations) à la gouvernance mondiale, nous ne faisons que *poursuivre* le mouvement déjà engagé d’organisation par réticulations.

Or c’est ici qu’une erreur nous attend (encore plus grave que celle qui a régulièrement poussé la plupart des Etats à se construire sans en passer par l’étape civile). Car, comme nous avons tenté de l’établir en principe, une organisation planétaire *est toujours confrontée au problème du retournement de sa force, de son besoin de dépense d’énergie, contre elle-même* (et contre ses membres). Parvenus à ce point, et nous retournant sur nous-mêmes, nous rencontrons alors dans l’autre sens comme de résistances résiduelles tous ces « niveaux » que nous avons cru pouvoir surmonter, dépasser et absorber dans une instance toujours plus ample. *Et nous ne les rencontrons plus comme des niveaux, mais désormais comme des principes d’obstruction.*

Nous sommes obligés, dès lors, de les reconsidérer complètement, et du même coup, de relativiser notre dynamique intégratrice, comme étant elle-même un phénomène ancien et voué à l’autolimitation.

La contrainte de regroupement sociétal est probablement aussi ancienne que l’humanité parlante et prévaut dans la plupart des cultures : on conçoit par exemple l’Islam comme forçage bénéfique d’un rassemblement réglé de tribus guerrières illettrées, sans cela occupées à s’entre-déchirer. En tout cas, pour les autorités coloniales britanniques ainsi que pour les Etats qui l’on remplacé au moyen orient, il ne faisait aucun doute que l’islamisation des Bédouins était une modernisation et un alignement de coutumes dans un droit, certes religieux, mais assurant par exemple une certaine reconnaissance de la femme.

Exemple encore plus proche de nous, un Sociétal plus vaste apparaît comme « manquant » lorsque le jeu traditionnel des tribus nomades d’Afrique orientale conduit, dans les conditions écologiques et démographiques actuelles, à une succession de génocides plus ou moins volontaires. Ce jeu devenu tragique appelle de lui-même un inévitable « droit d’ingérence humanitaire », c’est-à-dire recourant tout simplement à l’idéal d’un Etat supranational en formation, et rencontrant sur sa route l’ancienne conception agonistique du Sociétal devenue désormais insupportable.

Mais précisément, quand l’immixtion du Sociétal dans les affaires des entités plus petites peut paraître la plus justifiée, nous pouvons constater comment se met en discrètement en marche un processus catastrophique : ainsi de l’enchaînement fatal vers des échelles plus grandes, qui guette toute intervention extérieure aux conflits que je nommerai « intervicinaux ».

Je ne veux certes pas ici justifier ces derniers, mais seulement rappeler que tout intérêt extérieur, présenté par des puissances à l’endroit de ces combats de coqs humains, entraîne irrémédiablement un cercle d’effets pervers. Par exemple, la tentation de soutenir, pour des raisons nobles ou moins nobles, telle faction contre une autre, permet l’entrée sur le terrain d’armements beaucoup plus destructeurs que ceux utilisés d’ordinaire (tels les canons anti-aériens chinois vendus aux protagonistes de la guerre du Darfour, ou l’équipement par un pays étranger de telle faction libanaise), ou encore, comme dans le cas d’école du génocide rwandais, la mobilisation de masse immédiate (grâce à la radio) de massacreurs porteurs de simples coupe-coupe (néanmoins commandés à l’étranger par centaines de milliers).

Or ce phénomène n’a rien de nouveau : on peut même soutenir qu’il a été à l’origine de l’autodestruction de l’Afrique dans la période esclavagiste – de 1500 à 1850 - : les puissances européennes (relayant les pratiques des émirats arabes ou des sultanats turcs) dotaient en effet d’armements plus sophistiqués les royaumes, les peuplades ou les bandes armées à qui elles confiaient le privilège de ramener des esclaves, essentiellement saisis comme prisonniers de guerre (et bien plus rarement « raflés »).

Sans mettre en doute la responsabilité décisive des Occidentaux dans ce processus destructif, il faut néanmoins tenir bon – en prenant garde aux dangers pour la connaissance de toute posture *politically correct* - sur le fait massif du caractère agonistique de la société des villages africains et sur le véritable *gisement d’instruments de l’esclavagisme* que présentait cette caractéristique[[1051]](#footnote-1051).

On peut tenter de modérer l’effet de cette cause en avançant comme certains historiens « africanophiles » que ces conflits se seraient résorbés dans la constitution durable d’entités politiques locales plus vastes, constitution toujours ruinée par la stratégie esclavagiste, précisément parce que les seuls entités impériales qu’elle laissa survivre étaient les royaumes côtiers pourvoyeurs d’esclaves de l’intérieur (tels les Ashantis du Ghana, ou les Douala du Cameroun). L’argument n’est pas faux, mais on ne peut guère l’étendre de façon plausible[[1052]](#footnote-1052). De plus, il ne nous intéresse guère ici, puisque ce n’est pas cette intégration étatique, même autogérée, que nous défendons comme modèle, mais justement le droit de la société du Familier villageois à persister à la surface de la planète dans l’Histoire et dans le futur.

Dans les conditions d’une intégration civilisationnelle poussée, la tragédie d’une agression permanente du Familier dépasse de loin l’avantage de la valeur stabilisatrice du Sociétal : elle est constamment amplifiée par le fait que les groupes d’hommes constituant les appareils du Sociétal ne pensent eux-mêmes pérenniser leur fonction comme légitime que s’ils empêchent le Familier de la remettre en question, une fois tel ou tel danger ponctuel écarté.

La question se déplace alors vers celle-ci : peut-on imaginer une société familière ou villageoise qui ne soit pas – ou soit moins - agonistique ? Probablement pas, comme en témoigne l’implacable retour des guérillas de rues ou de « quartiers » dès que la logique intégratrice fait défaut.

Peut-on imaginer un univers de la parenté qui cesse d’être conflictuel et de saisir les enfants dans les querelles des adultes ? Probablement pas. C’est donc plutôt le réflexe d’intervention collective sur l’agressivité du Familier qu’il faudrait apprendre à modifier et à contrôler, à proportionner, mais là encore, cela semble pratiquement impossible, car ce réflexe se déclenche à partir de « la base », sur le mode de l’indignation populaire, et du classique : « mais que fait la police ? » si immodérément répandu dans tous les blogs.

Nous sommes confrontés ici au type d’enchaînement entre petites causes et grands effets qu’on rencontre dans bien des domaines. Par exemple, lorsque nous lisons, au dessus des caisses de notre supermarché : «étant donné la recrudescence des vols, nous vous demandons d’ouvrir vos sacs devant la caissière ». La notion de « recrudescence » étant élastique, l’institution (privée ou publique) se réservera le droit d’une généralisation : elle déduira de quelques actes son propre droit à créer une loi nouvelle culpabilisant *a priori* tout le monde, sans que les usagers puissent, de leur côté, se constituer en contre-institution[[1053]](#footnote-1053). Et lorsque enfin, après bien des atermoiements, le mouvement associatif va être reconnu partie prenante d’une décision collective, il est lui-même devenu un organe participant au Sociétal, et ne représente plus l’Intime, qui demeure nécessairement isolé, fragmentaire, fragile.

Il semble alors se consolider une fatalité de la convergence – inconsciente et involontaire - des *formes de Sociétal pour réduire toujours plus l’autonomie de l’intime :*

-l’Economie des grands systèmes technochrématistiques cherche à isoler les individus pour pouvoir les employer de façon plus flexible, moins dépendante de modes de vie collectifs réguliers, en phase avec les rythmes du travail socialisé. Par ailleurs, elle a besoin de ménages consommateurs dûment fidélisés, mais répugne aux grands groupes familiaux organisant leur production et leurs échanges en interne.

-Notons que cet objectif de traitement individualisé peut converger avec les orientations d’un pouvoir sociétal totalisant préférant avoir affaire à une population d’individus disponibles à la seule loyauté envers lui, sans interférences ou adhérences importantes à des groupements plus petits.

-L’Economie partage aussi avec les systèmes éducatifs, l’intérêt pour isoler chaque catégorie d’âge, chaque disposition affective et intellectuelle, afin de contrôler précisément ses besoins et ses capacités. De ce fait, elle est tacitement d’accord avec l’Education pour enlever autant que faire se peut la transmission des savoirs à la parenté proche[[1054]](#footnote-1054), laquelle est, pendant ce temps, mobilisée dans les structures de travail où l’influence des familles est encore moins souhaitée.

-La gestion des âmes, également, ne peut s’établir qu’en allant dans le sens d’une individuation à tout âge. C’est la classique « subjectivation » remontant aux origines du langage mais s’accentuant avec les religions du Jugement. On va encore plus loin dans la forme technocentrée de cette gestion : la segmentation des âmes en « sujets de syndromes » traitables par des procédures adéquates va beaucoup plus loin que de séparer chaque cas de la prise en compte du milieu. Il s’agit de transformer l’individu en « dividu », ce qui implique encore plus de traitement direct de chaque corps vivant par des dispositifs institutionnels, et toujours moins de « laisser être » des personnes à l’intérieur de groupes à légitimité « douteuse » (ou sujette à caution), qui sont vécus comme s’interposant entre le sujet et l’absolue légitimité de sa guérison.

-Quant au medium, il suit les injonctions convergentes de l’éducation et du système marchand pour le ciblage de populations à influencer, essentiellement par catégories d’âge et de sexe, voire de passions personnelles précisément documentées, (même si les identités sociales sont aussi prises en compte). Le medium a en effet pour objectif principal – sous le motif d’information et de divertissement - la maîtrise des esprits pour le compte d’un Sociétal imaginaire, dont il pense porter vertueusement la cause « démocratique ». C’est à lui qu’il revient d’assujettir tous les individus à la croyance unique et unicitaire dans le Socius, et cela sans la moindre conscience de se faire porteur d’une idéologie.

La pornographie a évidemment un rôle important dans la gestion médiatique de l’intimité[[1055]](#footnote-1055). Le fait que les individus puissent accéder à des spectacles sexuels excitants a toujours existé, *mais il est assez nouveau que se constitue un regard collectif médiatisé techniquement sur le choix de jouissance de chacun*. Le symptôme le plus évident de la nature de cette pornographie est le « sommet » atteint par les émissions de télévision construisant un public conscient de soi dans la fonction de juge de la vie privée. Dans ces émissions de téléréalité, ce qui est proprement pornographique n’est pas que l’on puisse assister aux ablutions –et pourquoi pas aux étreintes- des prisonniers d’une cage de verre, mais que chacun sache, à tout moment, qu’il appartient à un vaste jury, statistiquement égal à la société tout entière, et dont la seule occupation est de manipuler l’intimité de quelques personnes[[1056]](#footnote-1056).

Une équivalence apparaît entre cet appel à jouir comme membre impuni d’une totalité sociale et la prolifération des téléfilms à moralité policière et éducative, ou encore celle des annonces tançant les parents laissant les jeunes regarder les films violents. Dans ces trois cas, il existe une perversion manifeste et identique : on demande à chacun de démissionner en tant que personne souveraine ou relevant de tel groupe se voulant souverain – donc opaque de droit et de fait -, pour se réinvestir comme *membre d’une collectivité globale de regard* dénonciateur et correcteur, porté sur la liberté individuelle.

L’apport du medium à ce sadomasochisme institutionnel cherchant la réduction de la personne à l’infantilisation vagissante, est massif et flagrant. Son effet est évident : tout comme les personnages importants sont *pipolisés*, c’est-à-dire crucifiés dans leur vie privée par le regard public, le peuple est également invité à célébrer l’autodestruction vengeresse de la moindre de ses formations familières ou civiles protectrices : tous nus –mieux, écorchés vifs- devant la caméra « populaire », représentant ultime de la « juste » puissance sociétale.

En bref, l’une des polarités les plus essentielles à l’équilibre des cultures humaines – le Familier dans son autodéfinition des solidarités les plus prégnantes et les plus immédiates entre individus - doit subir une telle pression de la part du mode d’organisation dominant qu’elle connaît le risque d’un effondrement réel.

Or, si elle témoigne de capacités de repousse, ne serait-ce que du fait des rencontres humaines qui la reproduisent en permanence, la polarité du Familier peut effectivement finir par se délabrer de façon chronique[[1057]](#footnote-1057), pesant alors en retour sur la société qui a eu la folie de s’avancer au delà du point de rupture au travers de toute une série de pathologies sans solution.

Ce sera par exemple, celle de l’assistanat, dont on ne sait tout simplement plus comment le soigner, puisque toute surenchère de prise en charge l’aggrave, de même que tout retrait du Sociétal. Quoi qu’on fasse de social ou de libéral, de mise en tutelle sociétale ou de « retour à la responsabilité des familles », on se trouve devant une usure progressive de tout le tissu social.

S’impose alors l’analogie avec le collapsus du système cardio-vasculaire, s’aggravant de tous les types de réactivité : aussi bien de la fermeture des artérioles pour maintenir la pression sanguine, que de la dilatation d’autres vaisseaux et du renforcement des mouvements du cœur. Quoi que l’organisme fasse, il fatigue, se dérègle et accélère sa propre mise à mort. Ainsi d’un Familier ballotté d’une année à l’autre entre experts prêchant l’autorité ou la douceur, l’hygiène alimentaire et la marche à pied, et qui, peu à peu décervelé, devient seulement amorphe et docile, renvoyant au sondage ce que le sondage y a injecté.

C’est en tout cas l’impression superficielle que pourraient en avoir les spécialistes du « style de vie » tout occupés à confondre l’image médiatique du peuple et ce dernier. En réalité, évidemment, dans l’espèce de catacombe où le Familier se réfugie (et où le média vient le traquer dès que le fait-divers croustillant le permet), il se passe bien d’autres choses.

La chance des cultures, par rapport à un organisme vivant, c’est qu’elles peuvent « repartir » en se divisant, ou en renaissant sur des bases différentes : leur mort peut se confondre avec une renaissance.

Dans tous les cas, cependant, les souffrances humaines auront été importantes. « Remonter » une société déportée vers le fatalisme et la passivité est difficile, et coûteux en efforts douloureux, en sacrifices hasardeux. Redonner aux gens la fierté d’être eux-mêmes comme membres d’entités solidaires à taille humaine rencontre souvent le découragement et le sentiment d’une impossibilité : l’adversaire sociétal a beau être honni, il tend à être incommensurablement surestimé.

Il vaut donc mieux ne pas attendre qu’un point trop bas soit atteint. Des exemples sont disponibles : ainsi certaines cultures régionales ou communautaires menacées ont su récemment reprendre goût à la vie. Telle la culture bretonne, toujours aidée par sa tradition de rituels de socialité ouverte au plan de la vicinité (festnoz). D’autres se sont inventées, telles les socialités –assez mal connues, mais tenaces - des Alternatifs (en Allemagne) ou des divers mouvements communautaires en Ariège, dans les Cévennes et dans le Sud de l’Espagne. D’autres encore, et beaucoup en toute discrétion, pour échapper à l’infâmante étiquette de « marginaux », ou pire, de « sectes » ; sans parler des gens du Voyage dont le nombre a grandi ces dernières années, et pas seulement à cause d’apports en provenance d’Europe de l’Est.

Au plan mondial, en revanche, la dynamique la plus puissante demeure celle d’une normalisation aussi rapide et ample que possible, notamment dans les continents considérés en « surchauffe démographique ». La préoccupation centrale des systèmes d’institutions est en effet le « contrôle des populations », la nécessité économique étant souvent considérée comme un moyen plus sûr d’y parvenir. De sorte que le danger spécifique d’une perte de la substance du Familier n’est guère perçu, et qu’au contraire celle-ci est plutôt souhaitée comme signe d’une modernisation générale.

Or, éviter le scénario de la défaite du Familier au plan de l’humanité – peut-être plus sûrement en marche que le réchauffement climatique - impliquerait aujourd’hui *un « moratoire » de la pression sociétale* à visée implicitement « civilisatrice » qui s’exerce sur les familles ou les tribus, les parentés et les localités. Mais pour que cela puisse avoir un sens, il faudrait en premier lieu que puisse être critiquée la « bonne volonté » moderniste dont témoignent les vastes armées d’agents « civilisateurs », et dont le ravage altruiste est sans doute au moins aussi terrible que la vague missionnaire qui l’a précédé.

Ne serait-ce que parce que cette volonté se veut cette fois dépourvue d’idéologie et empreinte de pragmatisme, ce qui la rend littéralement non contestable. Comment mettre en cause une telle innocence doublée d’un tel désir de faire le bien… et de le faire bien ? Quoi qu’il en soit, et quelque soit l’événement déclencheur, l’enjeu concerne ici l’instauration d’une conversation politique autour de la dignité spéciale de l’instance du Familier (encore une fois bien au-delà de la famille) et de sa nécessaire distinction du Sociétal. En allant jusqu’à la notion de *souveraineté de l’Intime.*

Comme souvent dans le domaine humain, et comme l’avait vu Niklas Luhman, les choses, aussi tragiques ou sensibles soient-elles, ne sont perçues qu’une fois nommées, et dotées du même coup d’un statut en droit : seule la reconnaissance universelle du principe de légitimité du Familier peut faire prendre conscience du danger actuel qui le menace. Et seule cette conscience peut poser la nécessité de situer une action de renaissance intérieure du monde familier.

A partir d’un point d’arrêt du cycle fatal, il serait loisible de réfléchir à ce qu’un tel principe implique, par exemple, en termes *d’organisation du Familier,* ayant bien en vue le paradoxe immédiat qui affecterait ce projet, tel que le monde associatif en est une illustration. Sans avancer ici des solutions détaillées, disons qu’il existe dans le panorama des cultures humaines, une grande richesse d’expériences sur les formes du pouvoir villageois, sur les liens entre formes de prise en charge collective, et liens de parenté, chefferies et instances de jugement. Il ne s’agirait pas là de recourir à un ethnologisme de mauvais aloi, ou de revenir à l’arbre à palabre (quoi que…), mais on ne voit pas pourquoi nous ne pourrions vivre ensemble paisiblement en un lieu donné, sans être soumis à l’arbitrage d’instances administratives et commerciales hiérarchisées jusque dans leurs réseaux mondiaux.

### Le Vicinal : ennemi des formations sociétales

Alors que l’intimité a toujours été très dépendante de la parenté et des clivages permettant une exogamie élémentaire, le Vicinal (de *vicus,* le lieu du peuple –*vis* en Indo-Européen) a souvent pu prétendre à une autonomie quasi-absolue. Ainsi certaines populations amérindiennes forment-elles des sociétés de village qui se suffisent à elles-mêmes pour tout (à condition de considérer le village comme une entité sociale symbolique, et non comme un territoire fixe). On a retrouvé un degré d’autonomie approchant dans les villes créées de toutes pièces au XIXe siècle par les sectes américaines, notamment les Quakers.

C’est probablement cette autosuffisance potentielle qui explique que le Vicinal soit l’objet d’un acharnement souvent encore plus agressif de la part du Sociétal, avec lequel il peut sembler entrer en compétition comme cosmogonie, que celui visant l’Intimité, toujours dépendante par définition.

Les traces du forçage sociétal des vicinités sont innombrables : le politico-militaire classique a toujours tenté de détruire les isolats, de faire *descendre* les populations des montagnes pour les réimplanter sous surveillance dans la plaine, ou les rassembler. Fixer les Amérindiens à certains embranchements de rivières navigables a été la politique constante des colons, avant même que les Etats s’en mêlent. En survolant le seul secteur méditerranéen, on peut observer l’ancienne ville montagnarde vidée de ses habitants par les Romains, le village « descendu » dans la vallée par les modernes Colonels grecs, et un peu plus loin le Bled kabyle « relocalisé » dans des « hameaux stratégiques » le long de la route nationale par l’armée coloniale française. Sans parler des centres construits par l’Etat syrien pour fixer les nomades... le long de lagunes salinisées entourant l’Euphrate, ou des centaines d’autres exemples par le monde…

Cette constance dans la mainmise spontanée sur la société du village répond à une série de raisons disparates, mais finalement étroitement convergentes : désir de stabiliser l’offre et la demande sans avoir à courir le bush ; mise au travail rationnel des consommateurs, en fonction de la répartition optimale des lieux de stockage et de distribution ; organisation des cultes au plus près des fidèles ;  peur de la turbulence des populations isolées, potentiellement déloyales ; volonté de dénombrer et de fixer les unités de base de la ponction fiscale ; concentration des travailleurs à portée de vue, au pied des maisons de maîtres ; « dépôt » de colons-soldats comme avancées frontalières d’empires, etc.

La création de communautés vicinales s’effectue également sous contrôle : lorsqu’il s’agit de reconquérir ou de maintenir un territoire désertifié, les pouvoirs centraux «replantent » des groupes humains comme des arbres. Mais les villages issus de ces implants ne sont jamais des groupes vicinaux autonomes. Et si le territoire est abandonné, ces fausses vicinités risquent de disparaître les premières.

Le plus étrange est que le processus de subordination continue même après des siècles d’enkystage des microsociétés dans la grande : ainsi de la France contemporaine où les communes, considérées « trop petites » sont progressivement assujetties à de plus amples ensembles administratifs, et deviennent peu à peu de simples entrepôts d’habitats-dortoirs aux rues désormais dûment numérotées (la mairie, l’école et le café ayant été vendus). Même les capitales régionales ou nationales sont affectées par la tendance à l’absorption :

le « Grand Paris », le « Grand Toulouse », etc.

De son côté, le technochrématistique détruit les commerces villageois, implante de vastes usines ou de gigantesques supermarchés au milieu des campagnes, et réduit les hameaux environnants en banlieues à tours et pavillons. Le supermarché devient le centre d’une galaxie de logements dépendants, dont les habitants ne nouent entre eux au mieux que des liens réduits à l’intime, ou construits défensivement contre « ceux d’en face ». Dans les secteurs les mieux lotis (aux deux sens du terme) la richesse apparente (bibliothèques, salles de sports, belles restaurations, éclairages publics *a giorno* dans les moindres ruelles, etc.) donne une fausse impression d’autonomie économique. En réalité, elle signale aussi souvent des  communautés de lien professionnel, relevant d’une branche spécialisée de l’économie-monde (vignobles de luxe, production d’énergie, mines, sous-traitance d’une grande industrie, etc.), ou encore de colonats paramilitaires plus classiques (comme en Palestine).

L’idéal pour toute entité sociétale prétendant régenter les sociétés vicinales, est à la fois de déployer les instances de contrôle (technique, fiscal, judiciaire, religieux), au niveau du plus petit quartier, voire du bloc d’immeubles ou du hameau, et de remonter les instances de débat politique à un niveau plus inaccessible pour les « bases », considérées trop primaires et pas assez loyales vis-à-vis des centres. Cette gageure est risquée, car le contrôle idéologique, administratif et politique se trouve pris entre deux tendances contradictoires : aller au plus près des foyers peut être très coûteux, et éventuellement dangereux, mais centraliser au niveau supérieur (celui de la ville, par exemple), risque de faire émerger un pouvoir intermédiaire épuisant pour son compte les ressources locales. - En général, cependant, la deuxième tendance l’emporte sur la première, quitte à enserrer la cité dans le réseau des garnisons et des administrations centrales (forme moderne de la « dragonnade » ?).

C’est quand le Sociétal s’affaiblit qu’une chance semble être donnée à nouveau à la vicinité comme telle, bien que cela n’aille pas sans les drames liés à l’insécurité. De sorte que si quelque chose « repousse », c’est de façon tortueuse, segmentaire, maladive et souvent dramatique.

En cas d’exode rural massif, et plus encore en période de régression économique ou d’affaiblissement de la puissance métropolitaine, il y a d’abord désertification et les localités deviennent « fantômes ».

Dans un deuxième temps, qui peut être un lointain futur, l’occupation des lieux peut être le fait de bandes qui reflètent aussi la destruction des centres, et ne produisent pas des vicinités « normales » avant encore longtemps. Partout, des Marrons *(mad run*) réussissent à se réfugier, qui dans des îles assez isolées, des montagnes assez hautes ou des forêts touffues, et deviennent effectivement indépendants, quitte à jouer les pillards. Mais, craintifs, cachés dans des sites inhospitaliers et des abris précaires, ils portent souvent les stigmates de la maladie des sociétés dont ils sortent (C’est frappant en Jamaïque ou dans les Guyanes). Bien plus tard, l’origine étant oubliée, ils se révèlent parfois capables de créer des réseaux défensifs et quelquefois même des mini-états résistant aux grands ensembles (la Suisse est née ainsi).

Ce fait avéré de la difficulté à recomposer du Vicinal à partir de la décomposition du Sociétal doit inciter à réfléchir à ce que pourrait être, par contraste, l’effet d’un « contrat » passé entre ce dernier et le voisinage hors tout contexte de crise effondrante, et cette fois dans le but explicite de rendre au Vicinal la part de souveraineté qui lui revient dans un monde pluraliste.

Une telle solution n’est pas aussi utopique qu’on peut le supposer, au moins sur un plan « tactique », pour au moins deux raisons :

-d’abord, parce que le Sociétal, qui vise essentiellement à contrôler l’Intime, peut désormais le faire directement sans passer par un empilement de relais : l’enjeu de maîtriser le vicinal comme moyen d’hégémonie a donc notablement diminué.

-De ce fait, le vicinal est devenu « vacant », et sa mort annoncée peut renverser les priorités : il s’agit dans nombre de cas de « revitaliser » les localités, les « pays », et cela à partir des énergies disponibles sur place plutôt qu’en les maintenant artificiellement depuis les sommets.

A l’occasion de ces remises en cause de la fonction du local, notre esprit d’êtres « globaux » peut être conduit à une réflexion plus approfondie sur son rôle, sur la notion de « subsidiarité », etc. Comment pouvons-nous à ce point mépriser une réalité locale supportant nos corps vivants *hic et nunc* –ici et maintenant-,) mais à l’adresse de laquelle nous n’avons plus rien à dire, sinon un propos de touriste vide : *il faut chaud, il y a des mouches, c’est beau, la gare est à 3 km, la pharmacie à douze, il n’y a pas de vitamines C au supermarché, le réseau internet fonctionne mal, il y a des petits jeunes drogués qui errent sur le parking, et demain nous irons faire un tour en canoë sur la Brenne (ou sur la mer Caraïbe) ?*

Qu’est-ce qu’une vie de voisinage que je ne me représente désormais –via le medium acharné à la propagande anti-locale- que comme lieu de la peur de l’étranger, du complot des morts-vivants ou des violeurs sylvestres, devenant du même coup simplement incapable de partager la simple humanité des proches ?

Ceci pour dire que le désastre de la société du village -ou même celle de la cité - à la surface de la planète humaine contemporaine signe *par la pure négativité* l’importance de cette polarité culturelle, comme passion irréductible. C’est par sa fragilité même face au grégarisme illuminé de l’accumulation, qu’elle présente à nouveau son potentiel irremplaçable de protection de l’humain. Elle partage cette « force de fragilité » avec le Naturel – pôle encore plus soumis au bombardement universaliste - et la peur de perdre définitivement le sens de la socialité villageoise peut s’appuyer sur celle de perdre la Nature, pour renforcer une révolte générale… contre notre propre soumission à l’idéal inhumain du grand Tout.

Cependant, la tragédie anthropologique de l’écrasement du Vicinal ne pourra cesser que du jour où le droit humain inaliénable à faire « société locale » sera pleinement reconnu. Ce droit, pour dérisoire et même ridicule qu’il puisse apparaître aujourd’hui (déjà déprécié par la sémantique de la « desserte locale », qui devrait sans doute être remplacée par la référence à la solidarité de voisinage) ne peut évidemment se construire isolément ; il ne peut s’inventer que dans l’espace-temps archipélagique de *fédérations mondiales de villages*, seul à pouvoir contester la dictature des emboîtements territoriaux-nationaux.

Si nous voulons que l’humanité mondialisée puisse réellement *former une conversation politique entre ses composantes essentielles,* il est indispensable de rendre du prestige à chacune d’elle, ce qui ne peut se faire qu’en lui accordant le pouvoir incontestable fondé sur une valeur de souveraineté. Or la souveraineté d’une entité de solidarité de petite taille ne peut rien signifier si la dimension à laquelle elle se réfère n’est pas considérée elle-même comme globalité : c’est en ce sens que la pluralité ne peut se construire que sur le partage de domaines mondiaux, et pas sur une quelconque pulvérisation des lieux.

Outre qu’elle donne de la force à une vicinité faible par essence, cette organisation « dimensionnelle » de la pluralité présenterait un autre avantage substantiel : elle permettrait de contrecarrer la tentation ancestrale du « local » à pénétrer l’intimité pour son propre compte, ou pour celui d’autres pouvoirs. Le risque d’un « effet Clochemerle » ou « Corbeau » est d’autant plus fort que la vicinité travaille pour des puissances asservissantes, désireuses d’exploiter la délation. Les tentatives de démocratie participative que le Parti socialiste ont expérimenté dans les « conseils de quartier » sont révélatrices à ce propos. Ces instances « de proximité », servent essentiellement à dénoncer le voisin ou à organiser la pédagogie policière !

Mais la dénonciation locale n’existe qu’auprès d’instances non-locales et perdra son efficacité si la solidarité de voisinage est reconnue pour elle-même comme souveraineté partielle, sans oublier que la personne existera aussi en même temps –de manière distincte – dans d’autres dimensions, chacune clairement autonome.

# Troisième Partie : l'avenir de la pluralité

# IX . Regards sur le proche avenir : la pluralité se fraiera-t-elle un chemin comme état politique ?

« L’espoir ?

Le dépassement de la situation nécessiterait une métamorphose tout à fait inconcevable. Toutefois, cette constatation désespérante comporte un principe d’espérance; on sait que les grandes mutations sont invisibles et logiquement impossibles avant qu’elles n’apparaissent; on sait aussi qu’elles apparaissent quand les moyens dont dispose un système sont devenus incapables de résoudre ses problèmes. Ainsi, pour un éventuel observateur extra-terrestre, l’apparition de la vie, c’est-à-dire d’une nouvelle organisation plus complexe de la matière physico-chimique et dotée de qualités nouvelles, aurait été d’autant moins concevable qu’elle se serait produite dans les tourbillons, les tempêtes, les orages, les éruptions, les tremblements de terre.

Aussi la métamorphose n’est pas impossible, elle est improbable. Ici apparaît un deuxième principe d’espérance : souvent l’improbable advient dans l’Histoire humaine. »

Edgar Morin, « Au-delà de la globalisation et du développement, société-monde ou empire-monde? » *Revue du Mauss*, n° 20, 2002, p. 53

« Je pense qu'il est temps de renoncer à la vieille politique de l'équilibre des grandes puissances nationales et des trusts. Il est temps de nous orienter vers *une politique d'équilibre des grandes puissances psychologiques,* dans les masses, à l'échelle du globe. Et s'il faut des experts autour du tapis vert, qu'on appelle des psychiatres plutôt que des banquiers. L'argent ne chasse pas les démons. »

Denis de Rougemont, *L'Arche*, Novembre 1944, n°6, p. 78

Si nous tentons de nous représenter notre environnement futur à la fois réunifié par une référence mondiale et aussitôt redivisé selon de grands domaines d’autorité souverains, 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 insupportables ?

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 inéluctablement 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 « bénéfices » ?

2) comment un Etat mondial pourrait-il nous régenter tous 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’imago 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 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’eoeuvre, 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 racialiste et territorialiste, dans la lignée du professeur Dart[[1058]](#footnote-1058)), mais parce que la culture 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 animaux 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 que stupides, aussi incorrigibles que dangereuses. Et rien ne ressemble plus au culturaliste anti-instinct, dans cet affrontement ardemment souhaité, que le scientiste naturaliste : tous les deux se lancent au dessus des gens –dont ils n’ont cure- des ukase et des interdits via les organisations savantes, philantropiques ou même les institutions internationales, avant d’en venir carrément aux mains et d’entraîner bientôt la partisanerie et la sodatesque derrière eux. Ne voit-on pas, au contraire qu’adopter une conception nuancée où culture et nature s’entremèlent 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 fatale, un autre dispositif peut se porter à son encontre, et peut-être avec un minimum de moyen. Qui ne voit en effet qu’il est plus facile de modifier le rapport entre deux forces que de s’opposer frontalement à ces dernières ? L’enfant deu trois ans comprend déjà qu’en coinçant une pierre entre deux murets on peut détourner le plus impétueux des torrents !

Mais l’enfant comme l’adulte sont aussi très souvent au contraire en train d’aggraver le courant adverse par une surenchère de gestes portés à faux. Il est hélas, fort possible, qu’après cinq ans de crise frinancière 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 très plausible qu’en dépit de la folie que l’agression implique aux échelles actuelles, l’une des puissances refusant sa propre soumission aux 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 (obstacle qui n’avait été qu’effleuré, sous le prétexte de racisme scientifique, au siècle dernier) et l’affirmation définitive de l’hégémonie mondiale d’une seule puissance.

Que celle-ci dure ensuite assez de temps pour être dissoute dans un empire réellement mondial, ou qu’elle se construise rapidement selon des lignes de force plus globales, le résultat sera très proche : un Etat mondial de fait sera institué, doté de tous les instruments de la souveraineté vis-à-vis de ses membres collectifs ou individuels. Nous aurons alors l’occasion de vivre une dictature totale, et pas seulement « totalitaire ». Et c’est précisément à partir de ce fait –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 de la 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 sérieuse témoigne de l’incoercible puissance qui nous conduit –nolens volens- à l’Etat monde, à l’Empire total.

Quant au second point, traitant de la nécessité de la pluralité comme conséquence tout 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 ?

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 ?[[1059]](#footnote-1059) 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 commis[[1060]](#footnote-1060), et ordinairement compétente au niveau du « haut-lieu » autonome, naguère encore nommé « campus »?[[1061]](#footnote-1061)

Ces possibilités ouvertes d’une « pluralisation » de la justice ou de la police peuvent choquer un esprit universaliste. 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, c’est surtout parce qu’elles sont faiblement légitimes, et que les risque 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 destructuration et la dévalorisation des liens sociaux de proximité qu’à la faiblesse des corps nationaux.

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 de façon salutaire la tendance immanente de toute force publique à recourir à la violence et à la peur en les monopolisant.

D’ailleurs, un bref 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 chez nous, trop habitués à le voir fonctionner comme une évidence à travers 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 aujourd’hui inamovible ou quasi-sacré (mais qui n’est toujours que de l’ordre de la convention pratique) pour s’apercevoir que l’impossible est en réalité un amalgame de possibles plus 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 pour y parvenir, nous sommes contraints, dans une démarche postulant que la conversation-monde n’est que 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 implique une force qui s’impose aux autres sans discussion, et signifie aussi le plus souvent 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 tranquillement à autre chose qu’à lui-même.

Il nous faut quitter le terrain de ces renversements ou de ces amodiations, *parce qu’ils ignorent la prise en considération de l’altérité comme principe essentiel 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 exactement 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 –déjà épais- 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 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 « société civile », 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 « dépérissement » du Léviathan post-moderne 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 précisément 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, la légitimation des marchés et mondes de vie locaux et familiers, 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 « espaces-temps de vie » qui, dans l’avenir deviendront, n’en doutons pas, des bases de souveraineté *à l’égal* des Etats-Nations actuels.

## 1. Le jeu du futur et sa règle

«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.)

La réinscription mondiale de la pluralité.

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 [[1062]](#footnote-1062) car les deux derniers siècles ont littéralement fondu le Sociétal dans le Technologique, lui-même mélange organique de concept mathématisable et de matériau physique ordonné. En un sens, nous n’avons plus jamais affaire directement au Sociétal, mais plutôt au « techno-sociétal » qui constitue désormais une polarité, un domaine, une dimension constituant une position en soi dans la conversation humaine, tout en étant le pouvoir qui peut détruire l’humanité en quelques minutes.

De même, la Culture comme lieu de circulation disparate, hétérogène, foisonnant, tel qu’on peut l’évoquer en citant Rabelais ou Montaigne en témoins de leur temps, a incontestablement été brassée, pliée, recomposée entre d’un côté les médias et de l’autre une pulvérisation de vécus solitaires, qu’aucune église ne peut rassembler. Cette blessure interne à la Culture est désormais si grave qu’on se demander 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 ré-englober les esprits dans une même toile idéologique : celle qui vient immanquablement soutenir le pouvoir Sociétal ?

Quant au Familier, il connaît lui-même une tension interne qui l’a déformé durablement et peut-être définitivement : le voila étiré comme un film ténu entre d’une part une intimité qui tend elle-même à la solitude et d’autre part des communautés variées, allant de la parenté à la ville. Cette anamorphose du Familier n’est pas seulement dû à des millénaires d’écrasement par le Sociétal et la Règle, quand ce n’est pas 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 -tels 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 ?

## 2. Pour une anthropologie apophatique : L'Humanité n'est pas une « entité »

« 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, dans « Notre but », éditorial du n° 1 de *L’humanité* du 18 Avril 1904.

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

L’unité humaine - non comme espèce mais comme fait culturel de la conversation – implique désormais la pluralité comme sa finalité et sa condition la plus vitale. Celle-ci est la loi explicite qui *fonde* l’unité, et comme il n’y a rien au dessus de cette pluralité, la souveraineté elle-même se trouve partagée en elle.

Dans notre perspective, inverse du rêve unificateur et finalement hiérarchiste d’un Jacques Attali[[1063]](#footnote-1063), il n’existe donc pas une totalité humaine assimilée à un super peuple incarnée dans un super-Etat, et déléguant un aspect de sa souveraineté à ses parties, qui, pour ainsi dire la « représenteraient ». Toute totalité présumée (nation, humanité, religion, etc.) n’est 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’existe plus à terme que des aspects irréductibles, et donc 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 aptes à discerner si l’état d’équilibre équitable entre les « peuples dimensionnels » est préservé ou non.

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 » 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, cette perspective est-elle réaliste à terme prévisible ? Bien sûr, nous pouvons postuler que le monde, même économiquement intégré, demeurera très longtemps structuré politiquement à partir des « peuples nationaux » et de leurs Etats souverains (et non encore de « 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 de plus en plus organique, chaque Nation se ralliant relativement rapidement au « concert » de la majorité, et les déclarations internationales se trouvant de plus en plus souvent intégrées aux droits nationaux par des procédures régulières.

Nous débouchons alors sur l’entité mondiale seule capable de soutenir l’émergence d’une pluralité qui soit à sa taille : *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 déjà comme référence morale influente (en tout cas notablement plus que du temps où Jaurès en constatait la 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 absolument pas un concept clair et que la confusion qui l’entoure peut aisément 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 immédiatement à une unité et une unicité : elle peut donc, si l’on n’y prend pas garde, servir de base à une représentation totalisante, 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 Derrida[[1064]](#footnote-1064) 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 en désaccord avec ses décisions collectives.

Ce risque doit attirer notre attention sur un problème de fond : l’humanité comme telle peut-elle être une assemblée politique 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 alors dans l’obligation de penser la pluralité non pas en fonction de l’existence humaine en général et de sa singularité face à toutes les autres existences humaines (dans l’optique d’Hannah Arendt), mais en fonction de 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 »[[1065]](#footnote-1065), il est également vrai que la discussion avec d’autres ne reste substantielle que si nous pouvons ressentir 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 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 de l’intérieur 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, 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 tel[[1066]](#footnote-1066)

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

Il reste alors à déterminer les principes de la *pluralisation intérieure* tels qu’ils pourraient correspondre *à la fois 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 familier »).

D’autre part, chaque être humain doit nécessairement 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 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 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 séparée est la notion moraliste qui l’identifie à la normalité, car c’est au nom de celle-ci que les mobilisations indignées les plus violentes peuvent être requises, ainsi que sont prononcés d’absurdes jugements « excommunicateurs » de l'inhumain, *comme si un être humain ne pouvait pas se comporter inhumainement* sans s'exclure de l'humanité !

-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 celle-ci, ce qui présente de grands dangers.

-la troisième idée à laquelle prêter la plus grande attention est celle de « peuple mondial », qui serait une simple extension du peuple 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 façons de vivre collectives au plan mondial.

-la quatrième notion à bien délimiter hors du concept à préciser d’humanité est la notion de « 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 fort périlleux.

-et enfin, la cinquième idée à isoler en précisant ses rapports avec l’humanité est la notion de « 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 simplement utilisable dans une constitution globale. Laissons cela en suspens.

Notons aussi en passant que cette partition qui peut nous aider à « pluraliser » le processus de constitution ressemble effectivement (et sans arrière pensée formaliste) au contenu de la pluralité dans notre proposition théorique : on peut considérer en effet que les discours de *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,* peut-être parce qu’il parle de notre apparentement 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 le monde du Familier .

Ensuite, « peuple mondial » et « société-monde » (lieux par excellence du Sociétal) sont ce que nous avons « en tête » quand nous pensons à la contrainte globale qui s’exerce sur nous, *via* l’évolution des conflits internationaux et des aléas de l’économie ; enfin, toute la discussion sur la constitution elle-même fondant la géopolitique se construit à l’intérieur du domaine de la Règle.

Cette correspondance entre cette diversité obvie des conceptions de l’humanité et notre thèse sur la Pluralité n’est pas une preuve *a priori* de sa justesse. Elle montre au moins que quelque chose fonctionne décidément lorsqu’il s’agit de percevoir plus distinctement ce qui se profile de différencié derrière une notion totalisante comme « humanité » : c’est pour ainsi dire tout 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 bien sûr 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 considérablement par les difficultés économiques et écologiques), on ne voit pas comment les juristes et les constitutionnalistes du futur proche pourraient échapper à l’obligation de dénouer ce genre de problèmes, dès lors qu’ils ont affaire à la genèse de  l’unification  substantielle du genre humain.

Il vaudrait peut-être mieux qu’en tout état de cause *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, voire la « fête de l’Huma », qui demeure mystérieuse pour les non-Parisiens, voire tous ceux qui ont oublié qui était Jaurès[[1067]](#footnote-1067).

Mais il semble que, dans une période captivée par la question de l’unité économique mondiale, désormais placée sous l’égide de la globalisation, nous ayons tout de même intérêt à poser quelques bornes et quelques 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.

L’humanité n’est pas « le comportement humain »

Il s’agit presque toujours dans ce registre 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, parfois en résonance avec leur sensibilité religieuse ou culturelle, continuent d’opposer humanité et inhumanité, humain et inhumain, ou désormais déshumain[[1068]](#footnote-1068), sous-humain, voire post-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 en tout cas qu’il s’agit bien de « retirer la qualité d’humain » à autrui, afin de pouvoir le traiter… en bête (cette fois expiatoire?), ou simplement pour 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 au moins 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 au nom 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 « déshumaniser » ?

Bref, dans tous les cas de figure, le simple emploi de la déshumanisation comme thème moral est un véritable 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 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.

Nous ne saurions récuser les sentiments qui conduisent à cet ensemble d’indexations morales 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 humain[[1069]](#footnote-1069). Nous pouvons nous prononcer moralement et personnellement sur ce qui, de l’humanité, a pris le sens de se comporter de façon humaine[[1070]](#footnote-1070), 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 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 ailleurs qu’elles ne sont jamais aussi cruelles que les hommes…) n’est pas explicite ni vraiment efficace en termes éthiques.

La notion d’humanisme découle en partie de la même 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 heideggérienne 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 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 Bauman[[1071]](#footnote-1071) propose de lui opposer une nouvelle définition de notre « commune humanité », il se trompe de direction. Même s’il a raison de parler de « liquéfaction », ou « déstructuration » de la société, dont les hommes ne sont plus protégés par les lieux, la solution n'est certainement pas à trouver du côté d'un moralisme universaliste. La chose à faire serait plutôt de garder l’humanité de toute définition afin de préserver les chances des êtres humains de se situer librement les uns par rapport aux autres, sans regard supérieur pour les classer.

Bien entendu, il ne s’agit pas non plus de retomber dans une confusion symétrique en affirmant un « anti-humanisme » qui a aussi démontré sa futilité, et son 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 ». Cette idée, pour nouvelle qu’elle soit, se présente néanmoins 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 Internationale[[1072]](#footnote-1072). 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 masse[[1073]](#footnote-1073), est 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’humanité[[1074]](#footnote-1074) si une cour pénale internationale en décide ainsi (après enquête d’une commission des Nations-Unies, pour vérifier ses caractéristiques[[1075]](#footnote-1075)), et tout génocide l’est automatiquement, s’il est établi en tant que tel.

Cependant, 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 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 référait-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 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 martyre, s’arroge le droit de devenir « juge » de ses propres bourreaux ?[[1076]](#footnote-1076)

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 (ou « au dessous »), 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 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 infrahumaines, 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 ? » [[1077]](#footnote-1077)

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 réellement 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 collège pluraliste composé de tous les êtres humains ! Il est évident qu’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.

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 ».

Mais nous pouvons 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 conglomérat de peuples nationaux, et encore moins un peuple mondial.

Force est alors de constater que cette « humanité » dont nous parle le crime 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 immense 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).

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.

#### *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, de plus en plus fréquente, de confondre Humanité avec bien commun et patrimoine.

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 grand philosophes *bien intentionnés*) dont le but est de nous faire courir ensemble, sans que soit bien réfléchi ce qui en résulterait si nous nous lancions effectivement tous dans la même direction, présumée salutaire d'une « mainmise ensemble sur le même 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 Shyalamalan… mais à l’échelle planétaire.)

Mais à supposer qu’ils soient nécessaires, de quel « lien commun » si important pourraient-ils 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, de la compassion, 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 familier, 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 précisément de la transmission de personne à personne : mes enfants ne sont pas les tiens, et ils n’appartiennent pas d’emblée à l’humanité, 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 quelque chose sur quoi il faut 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 qui sont 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 Lévi-Strauss, puis bien plus tard, par Augustin Berque) peut mener droit au totalisme, en dépit des meilleurs intentions.

Heureusement, en toute logique, qu’il n’y ait qu’un seul monde « réel » n’oblige pas à admettre qu’il constitue un « tout-monde »[[1078]](#footnote-1078). Au contraire, est possible 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. Il est clair, par exemple, que le territoire de la « Nature » ne peut s’accommoder d’une propriété privée morcelante ou d’une exploitation intensive qui ravage sa couverture vivante[[1079]](#footnote-1079). 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 ». Etc.

Encore une fois, 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 ces territoires soient amenés à reconnaître ceux des autres espèces vivantes.

Mais précisément, si l’on considère qu’une des passions individuelle et collective les plus fortes est l’amour de la Nature, cette dernière se trouve dans une 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 empêcher une extinction massive d’espèces, 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 comme telle.

Formée des êtres humains vivants, l’humanité n’est pas une « population »

Les bonnes intentions concernant la définition du domaine humain en général ne sont pas seulement criticables en elles-mêmes. Elle le sont aussi par l’envers caché de leur idéalisme noble ou généreux. Une fois épuisés les beaux discours humanistes pou 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, il ne nous reste qu’à constater son existence la plus empirique : une multitude *dénombrable* d’individus, dotés de caractérstques chiffrables.

Le jeu du comptable n’est ici pas difficile à saisir, bien qu’il se manifeste face à l’épuisement total 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 de 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 groupements[[1080]](#footnote-1080). 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 son propre « bien ») mais par des « experts » du bien découpable en séries de données qui baissent ou augmentent. Nous retournons donc à la science, 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 contrôle.

Une vigilance toute particulière doit 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. 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.

L’humanité n’est pas l’espèce humaine

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

Une autre représentation fascinante et dangereuse de l’Humanité réside dans l’ensemble des savoirs qui prétend la situer *dans* la Nature. Là encore, ceci peut se justifier d’arguments passionnels ou moraux très puissants.

Ainsi, Robert Antelme écrivait-il dans l’avant-propos de son magnifique livre *l’Espèce humaine* , sur sa déportation dans le camp de Gandersheim[[1081]](#footnote-1081) 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, l’empêchant de partir dans l’orbe de la seule pensée naturaliste et scientifique[[1082]](#footnote-1082).

Nous pouvons estimer parfaitement légitime ce combat culturel pour que notre espèce ne soit pas accaparée par le discours naturaliste, et soit pour ainsi dire rapatriée dans notre vécu familier, (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 millions d’années de l’évolution du primate : elle ne peut être que rapportée, comme complexe de récits subjectifs souvent contradictoires (et qui ne constitue en aucune manière une définition), à ce qui fait sens pour l’ensemble des personnes contemporaines.

En fait, il semble que 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 suscité 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 enrichissement dans l’échange culturel de l’humanité.

Paradoxalement, il ne peut exister d’autre consensus sur le passé ayant constitué l’espèce comme trajectoire biologique que du fait de la science. Encore que celle-ci peut voir ses théories se modifier considérablement 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 des seules dix dernières années, l’homme de Néandertal (dont le cerveau était nettement plus gros que le nôtre et qui enterrait ses morts) a été « exclu » de la dénomination « sapiens »[[1083]](#footnote-1083), 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 toutes 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 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 devient responsable de la destinée de sa propre-espèce : elle peut la détruire à brève échéance (suicide collectif) ou organiser un « apprivoisement » qui s’écarte subitement du parcours préculturel de l’espèce. L’humanité démontre par là que l’espèce qu’elle habite ne la régente pas, du moins dans une perspective de très longue et lente évolution. Quand bien même nous saurions exactement 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’humanité*[[1084]](#footnote-1084)*.

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 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 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, 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 humaine[[1085]](#footnote-1085). 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, curieusement, malgré l’évidente impropriété de l’expression « espèce humaine » pour désigner l’Histoire des hommes, et son caractère très problématique pour désigner l'objet de l’évolution actuelle d’*Homo sapiens[[1086]](#footnote-1086)*, la notion s’est déjà immiscée dans plusieurs déclarations internationales importantes.

Notons d’abord qu’elle reste très 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 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»[[1087]](#footnote-1087).

« L’idéal » en question est en effet fort noble, mais il ne doit pas faire oublier que l’objectif égalitaire n’est, hélas, pas incompatible avec certaines formes de tyrannie de fait. Des régimes dictatoriaux peuvent fort bien 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»[[1088]](#footnote-1088).

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 précisément usitée dans le droit français depuis 1994*[[1089]](#footnote-1089)*.

Associer « dignité » et «espèce » est parfait, mais cela aboutit rapidement à se demander pourquoi les autres espèces n’auraient pas droit à la dignité, ou bien alors 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, pour d’excellentes raisons, 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 sous le même titre « les crimes contre l’humanité et contre l’espèce humaine »[[1090]](#footnote-1090).

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, il semble que peu d’auteurs ont pressenti les difficultés considérables pouvant êtres 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 en affirmant que : «C’est ici et maintenant la question posée à l’espèce humaine»*[[1091]](#footnote-1091)*.

Et voila 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 grandement 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 du savoir technoscientifique présumé « démocratique » sur le devenir de l’espèce humaine Cela constitue un élargissement radical de ce que Michel Foucault appelait à raison le « biopouvoir »[[1092]](#footnote-1092) et visait la santé -parfois 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 humaines[[1093]](#footnote-1093). La première guerre contre le totalitarisme mondialiste du proche avenir portera vraisemblablement sur ce point, la confusion entre espèce, humanité et société politique étant fort tentante pour les gouvernants et les puissants de toute obédience (et spécialement de celle qui pointe son nez et cherche à croître… sur le thème du réchauffement climatique et de la décroissance !).

Or, nous l’avons suggéré en introduction, 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, moraliste ou scientifique extérieur à la conversation entre semblables vivants qui lui est coextensive.

#### *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 celle de cette espèce. Mais que la vie de l’espèce soit extraordinairement modifiée au jour le jour par l’Histoire et par la Politique qui tente de s’y exprimer signifie-t-elle pour autant qu’il n’y a plus aucune distinction à faire entre l’espèce humaine et l’humanité ?

Je ne crois pas que l’on puisse répondre positivement sans faire preuve d’un prométhéisme, d’un démiurgisme démesurés, et qui ne sont plus de mise, depuis que l’on connaît le potentiel absolument 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, privilégie les ajustements entre individus et entre petits groupes : elle n’a jamais nulle part construit une totalité organique unique chargée des intérêts de l’espèce. 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 historiale, 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 collège politique, à l’espèce humaine, cette dernière, comme destinée biologique de très longue durée, n’appartient pas non plus à l’humanité, comme collège 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. L’espèce n’appartient pas à un « moment » de l’espèce, à l’une seule ou quelques unes de ses générations mais à la somme de ses moments, ce qui ne relève pas de l’humanité comme instance se réalisant dans le présent. 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 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 »), n’a pas encore été capable de modifier les données fondamentales du Vivant humain, n’en déplaise à Sloterdijk, qui est aussi l’un des nombreux négateurs de l’animalité « normale » en l’Homme au nom de sa monstruosité néoténique[[1094]](#footnote-1094)). L’envolée enthousiaste de ce philosophe allemand scientiste en faveur de la « production de l’homme par l’homme » par la génomique manque donc à tout le moins de prudence[[1095]](#footnote-1095), cette imprudence semblant symétrique de l’hyper-naturalisme nietzschéen, dont on n’aperçut les ravages que dans son miroir déformant sous les Nazis.

Notons que la formule étrange mais utile de la « double non-propriété » (l’espèce humaine n’appartient pas à l’humanité, l’humanité n’est pas une possession de l’espèce humaine) n’est pas fondée sur un constat empirique, mais sur un principe de pluralité. Non que l’aspect empirique soit indifférent : jusqu’ici, aucune progression scientifique technique ou culturelle récente n’a fait la preuve qu’elle pouvait se substituer aux processus biologiques considérés « sauvages », c’est-à-dire relativement indépendants de cette progression, ou bien au moins « résilients », résistants à elle, 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 –et possiblement sans réversibilité - l’Histoire évolutionnaire de l’espèce 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, en persistant avec un peu d’arrogance, on pourrait se demander au nom de quoi, si ce n’est au nom de la prudence et de la précaution, nous[[1096]](#footnote-1096) n’aurions pas le droit de modifier, par exemple, ce qui en cinq millions d’années, a transformé un primate semblable au chimpanzé, en *Homo sapiens*. Est-ce le seul critère de la durée ?

Il est certain que la 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 il ne s’agit pas seulement du temps, du moins en soi : la durée révèle seulement le fait que l’espèce est un phénomène qui n’est pas du même ordre que le collège des semblables contemporains, fût-il universel. Encore une fois, quand même la science pourrait-elle se mettre aux « commandes de l’évolution » et avoir à supporter toute 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-domestication*[[1097]](#footnote-1097)* ». Et 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.

On peut d’ailleurs 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 même sembler vaguement ridicule. Par exemple, la position fracassante de Sloterdijk en faveur de l’apprivoisement 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 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 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 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 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 : « domestication », pour créer une alternative vraisemblable, alors qu’il ne s’agit que d’une bouffée de démiurgisme, fascinée par l’imago 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 »[[1098]](#footnote-1098), cela n’a évidemment 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 une échelle importante, et s’attaque aux capacités reproductives des adultes « modifiés ». Il faut donc distinguer à l’intérieur de l’eugénisme (moralement contestable, mais déjà pratiqué à partir du dépistage *intra utero*), ce qui concerne l’individu ou un assez petit nombre « des siens », et ce qui peut sensiblement modifier l’ensemble des descendances.

De même pour le clonage (que je considère personnellement une technique plutôt répugnante visant à utiliser l’être humain comme instrument découpable en organes pour l’être humain, ou à lui imposer une gémellité artificielle), il faut distinguer ce qui peut avoir un impact génétique de masse, et ce qui peut rester 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 (tout comme celle qu’introduit le « crime contre l’humanité »), il est nécessaire de la fonder. Et il me semble que la distinction entre un acte dont les conséquences s’éteignent ou se diluent sur une ou quelques générations (ce qui reste évidemment à soutenir scientifiquement) et un acte dont les conséquences persistent indéfiniment ou s’étendent épidémiquement, n’est pas si difficile à fonder dans le savoir objectif et le droit.

Prenons un cas imaginaire, parfaitement 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 de celles pratiquées par un groupe délimité.

On peut sans doute modifier génétiquement une personne, sans modifier génétiquement l’espèce. 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 encore 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 sans exception.

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 absolument 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 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 très proche de l’humanité).

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

-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.

Ces simples possibilités de science-fiction confirment la nécessité de dissocier radicalement 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 !

L'humanité n'est pas un peuple

Pour échapper à des définitions morale ou naturaliste 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 absolu. L’humanité, ici, apparaît clairement comme une perspective de dépassement du 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 grandes nation », et donc un très grand Etat. Un Etat absolu, en fait, 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 (à l'Etat), et dispose en tant que tel de la souveraineté internationale. En revanche, la force de sa souveraineté intérieure est l'effet d'un choix politique « entre citoyens », mot avec lequel « peuple » est presque synonyme étymologiquement, mais à un détail près : le « populus » désignant l’ensemble des porteurs de « popli », les boucliers évidés symbolisant les citoyens-soldats[[1099]](#footnote-1099)). C’est donc une notion politico-militaire évidente, (le « publicus », avec sa forte accentuation sur la première syllabe rappelant le « h» aspiré de « Hoplitis » étant la chose regardant ensemble ceux capables de se sacrifier pour la patrie) alors que la civitas, l’état résultant de la mise en commun des forces ou des capacités (vis) ou de leur propre état au plan familier (vita, vicus, etc.) n’évoque plus qu’indirectement l’alliance militaire : elle se pose déjà comme « civile » ou « intérieure », préfigurant exactement la « civilianisation » des gendarmes français, ex-militaires, désormais « civils » comme les policiers.

En ce sens, un peuple se détermine dans une entité plus vaste, même non hostile, pour s'en distinguer et marquer son originalité par rapport à d’autres. On ne voit pas pourquoi cette idée disparaîtrait avec la société-monde, bien au contraire. Il y a un agonisme, un séparatisme ou un sécessionnisme inhérents à la notion de peuple, ce qu'incarne significativement toute la tradition biblique du peuple « élu » à la recherche de « son » territoire. Certes, on peut critiquer cette tendance inhérente 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 ?

Il est clair que si l’humanité est appelée à devenir synonyme du collège politique mondial, elle ne peut pas 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 éventuellement le sens de «nouveaux peuples », voire de « peuples » au sens le plus 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.

En effet, affirmer que « peuple » et « humanité » seront nécessairement disjoints comme le sont divers contenus par rapport à un contenant ne suffit pas. Encore faut-il montrer que, l'humanité acquérant une consistance irrésistible, les peuples appelés à s'en démarquer, à se former en fonction d'elle, ne seront pas obligatoirement les héritiers directs des peuples nationaux actuels. On en vient à imaginer la possibilité de peuples s'affirmant contre l'universalité uniformisante à partir de traits identitaires essentiellement différents, et non plus de thèmes similaires simplement appliqués à leur particularité (tel leur emplacement géographique).

On a pu parler poétiquement de « peuples de la nuit », ou de « peuples de la mer ». Pourquoi n'existerait-il pas de « peuple du Familier », ou de « peuple de la Ville »? De « peuple de l'Art » ou de « peuple de la Nature » ?

On peut alors envisager, plus en profondeur, un remaniement rétroactif de la notion de peuple pour fonder plus solidement un droit mondial et pluraliste : faire « peuple » demeurerait d’autant plus l’un des droits de l’Homme fondamentaux que cette « peuplicité »[[1100]](#footnote-1100) signifierait en premier lieu le choix d’une communauté de façon de produire et de consommer le monde, et non pas le découpage territorial 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.

L’humanité n’est pas une « société mondiale »

La tâche nous est facilitée par l’exercice précédent : de plus en plus la différence entre les peuples-nations (désormais tous travailleurs-consommateurs enserrés dans le même système) s'amenuise, leurs langues redoublées 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 n’est plus qu’un leurre, au sens ou, dès leur concrétisation dans le monde moderne et postmoderne (post-colonial), celles-ci sont, ont toujours été des « copies » d’un idéal de portée universelle.

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 bien 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. 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. Quant à lui, John Rawls examine la possibilité de constituer une société « bien ordonnée » 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 donc ? Est-elle encore une société, au sens actuel où, en général, sociétés et peuples e recouvrent ?

Je mettrai en question l’idée que l’humanité puisse se subsumer dans la notion d’une société mondiale et de son Etat, exactement pour les raisons pour lesquelles l’humanité ne peut 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 se distinguent les uns des autres. 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 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 aurait dès lors droit à se réserver le titre d’humanité.

Mais 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 néanmoins comme réalité des relations entre les hommes. Ce qui signifie qu’elle est une sorte de conversation multiple, parfaitement concrète bien que d’une extrême complexité et d’une très grande « non 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 la réalité même de l’humanité, il y a autant d’illusion que dans la prétention du modèle informatique à « devenir » le climat lui-même.

La société-monde existe, mais elle ne peut prétendre représenter l’humanité

Avoir préservé l’humanité du grave 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 elle-même 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 : qu’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 préparé et 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 nous défaire avant d’entrer plus avant dans la situation réelle, 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 essentielle[[1101]](#footnote-1101). Or la notion de société –si centrale 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 d’emblée la question fondatrice d’une manière différente de leurs prédécesseurs quant aux nations, fédérations, alliances, marchés, organismes et clubs internationaux, ou toutes les autres formes d’association humaine contractualisables[[1102]](#footnote-1102).

En effet, chacun des membres fondateurs d’une société-monde (et non plus seulement d’une société des nations), doit, au moment même de sa constitution, se demander comment ce cadre de société unique ne va pas les détruire eux-mêmes, rapidement ou 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 très 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 Nation[[1103]](#footnote-1103) se reproduit 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 cause de confusion trop facile.

Les fondateurs de la société-monde 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 référence « commune ».

Mais, en dépit des bonnes volontés et des idéalisations, est-il raisonnable de penser qu’on puisse instituer un Tout, sans y subordonner ses parties ? La réponse est négative : nous devons donc nous engager sur la voie de *l’autre solution,* qui est de considérer la société mondiale comme une spécialisation, un aspect de l’humanité, dont la vocation ne serait que de couvrir les relations strictement mondiales (ou syndémologiques), et pas les autres. En un sens, la société couvrant 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.

L’humanité ne constitue pas une totalité supérieure aux hommes et aux groupes d’hommes

Il est important de conserver l’apport de l’universalisme « humaniste » car il constitue une référence difficilement attaquable en cas de retour des nationalismes ou des racismes sectaires et totalitaires. Mais il faut en même temps 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) peut être postulée 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 facettes, comme sa diversité interne. Le problème posé par le lien entre unicité et unité, est que l’humanité se présente alors très vite comme un idéal de perfection dans l’univers : une totalité singulière, ou une singularité totale dont la caractéristique principale devient nécessairement qu’elle est « vulnérable » et doit être protégée comme joyau contre toutes les agressions d’où qu’elles viennent. C’est cette attraction par l’imago sublime qu’il faut à tout prix repousser, à cause… de dangers symétriques sur lesquels nous nous sommes déjà appesantis : notamment celui de désirer si fort la sécurité et l’intégrité que cela ne peut aller qu’avec la destruction de la vie elle-même dans ce qu’elle a précisément 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 admise sans critique, et elle 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 probablement pas dans le vaste univers. Ensuite parce que le concept d’un organisme unique ne peut s’appliquer à aucune réalité vivante. Enfin parce que l’idée d’un isolement absolu risque de conférer à l’humanité un statut d’exception qui peut ressembler aux « orgueils 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.

-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, 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, pas plus l’ensemble des 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 humains sont directement 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 Cassin[[1104]](#footnote-1104)) implique en effet d’emblée un rassemblement de diversités apparentées, mais sans lien rigide ni appel à la loi unique. Il ne reste qu’à espérer que dans les étapes ultérieures s’affirme encore davantage –en dehors de tout esprit de « correction politique » formalisante - cette tendance fragile, et qu’on ne verra pas s’opérer un retour en direction de la « définition scientifique », dont il faut rappeler encore une fois qu’elle a toujours correspondu jusqu’ici à des moments d’autoritarisme violent.

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 (elle est 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 et ne sera jamais une institution thétique de soi. Elle ne peut se causer elle-même.

-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 » 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.

Abordons maintenant ces deux aspects étroitement corrélés : la nature non instituable de l’humanité réelle et sa capacité, *comme fiction,* à fonder l’organisation de la pluralité.

## 3. La conversation mondiale est constituable au nom de l’humanité comme pluralité.

L’humanité réelle, en action, ne peut être instituée : mais la protection de sa conversation peut être constituée.

L’humanité ne peut donc – pour le meilleur ou le pire - se définir d’un point de vue extérieur, moral ou scientifique, et elle n’est rien d’autre que les contemporains en conversation réelle se reconnaissant mutuellement humains, c’est-à-dire en désaccord nécessaire à propos de 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'est jamais un « fait » au sens de la réduction scientifique et comptable, ni une référence morale ou comportementale, si elle n’est ni une singularité consistante, ni une totalité, ni encore moins une référence civique institutionnalisable, *qu’elle est-elle donc ?* Existe-t-elle seulement en dehors de nos esprits, hors de l’enjeu pour lequel nous l’inventons ? Est-il absolument impossible 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 bien, pour autant que nous puissions entendre par ce fait l’existence réelle de tous les êtres humains, considérés dans toutes 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 beaucoup trop, peut être approchée indirectement, signalée à tout le moins, par plusieurs traits dont nous présumons qu'ils «ne trompent pas ».

-En premier lieu, précisément, 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 toujours les catégories par lesquelles elle tente de définir le monde et de s’y loger. L’Humanité, en ce sens, est simplement la politique « en acte » dont la science n’est qu’un aspect, pas moins politique que les autres, d’ailleurs.

En ce sens, *l’Humanité n’est pas 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 elle-même) ne peut donc être que « se rater » (puisqu’elle ne se saisit 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 fortement 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 ne fait que refléter les contradictions 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.

-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’indétermination : même l’indétermination dans le monde se ramène à une rencontre avec ce « soi » qui est justement la partie du réel qui est « en acte », c’est-à-dire la quintessence de l’indétermination. Autrement dit, l’Humanité en acte est essentiellement rencontre de l’altérité, qui lui rappelle que l’acte est posé par plusieurs acteurs en même temps, 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 complètement dans l’illusion fonctionnelle de ses représentations (comme dans la technique ou la science[[1105]](#footnote-1105)).

Autrement dit, la pluralité intrinsèque de l’Humanité comme source des actes est une pluralité à la fois extérieure et « intérieure », au sens où chaque acteur antagonique qui manifeste l’Humanité « en acte » lui appartient 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 récursive –qui ne peut pas se fonder elle-même-, la potentialité imprévisible de l'action humaine, la rencontre avec l’altérité extérieure et intérieure, etc.) peuvent tendre une « toile de fond » à l’action très différente de ce que proposent les « fallaces » ordinaires.

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 consé quence, 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 des sociétés non plus nationales mais « passionnelles », à cette « démocratie des passions » proprement anthropologique, à partir d’une société mondiale en phase d’intégration ?

Il y a là une difficulté majeure qui ne peut se résoudre qu’à la façon dont la constitution d’un peuple résout les paradoxes issus de sa propre naissance : la société-monde, qui se sait être un mélange incestueux… (immonde, au sens où elle se confond avec le monde) doit se comprendre elle-même *comme une phase constituante,* un moment de constitution qui se dépasse soi-même pour produire ce qui est sa « cause finale », son but, reconnu ou caché. Elle doit en quelque sorte 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.*

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 détruise elle-même elle-même 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 politique.

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) peuvent conserver leur aspect planétaire, sans être pour autant réductibles à *la* société mondiale, et encore moins à *la* société-monde. Par exemple, 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 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 régentant 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.

Pour ce qui est des amitiés, les sociétés amicales forment des liens familiers qui ne peuvent être pris en charge par les autres. 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 bien être l’intimité et le corps, en connivence étroite avec le domaine de la nature sauvage.

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) n’est qu’une toute première esquisse d’une pluralité concernant l’Humanité. Nous n’en avons certainement pas éliminé toute défaillance logique. Ce qui importe à ce niveau de généralité est de bien concevoir en quoi l’Humanité elle-même ne s’y laisserait jamais prendre, mais se trouverait pour ainsi dire toujours 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 simplement 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 fantômatique, qui restera lomgtemps impossible à objectiver, à piéger dans un rôle référentiel absolu (et d’autant plus mortifère) et ne pouvant être désormais indirectement saisi que dans la forme constituée qu’est la pluralité des façons d’être humains, dialoguant et échangeant entre elles.

Cet acte 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.*

### 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 »[[1106]](#footnote-1106) 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 pas la légitimité « absolue » de la Pluralité, mais son but est d’approcher l’essence de celle-ci, située commenous 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 éthique), 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 instituante » doit se dépasser elle-même 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 réduits à d’autres ni détruits.

La Géoconversation est la confrontation politique 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 et perfectible, mais ses administrateurs sont toujours des membres des sociétés-versions de l’homme devant lesquelles ils sont responsables[[1107]](#footnote-1107).

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 dans cette recherche négociée des grandes formes d’existence à la fois individuelle et collective que l’actuelle Société mondiale peut travailler simultanément à sa propre disparition *et* à la « constitution » d’un champ conversationnel et des positions qui y sont appelées à converser.

### La géoconversation ne supprime pas les nations

Nous avons vu qu’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 d’aller 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. Mais il tend à devenir la base « cellulaire » de plus en plus similaire aux autres d’une organisation plus vaste ou même globale qui n’est 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 automatiquement 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 étatiste[[1108]](#footnote-1108).

Autre exemple : la redéfinition plus large des « peuples » comme des associations souveraines qui n’ont plus à voir avec les nations (ces globalismes en miniature et en hologrammes de l’Etat-monde) mais légitiment 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 technologue ») 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 agonicité minimaliste sans contenu consistant, qui régit l’organisation législative de la plupart desdites « 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 réalit*é, 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 tout 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 faire 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 illusoire[[1109]](#footnote-1109).

Il vaudrait sans doute mieux commencer à accepter que les catégories pertinentes de l’opposition politique de demain sont situées exactement 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.

### La pluralité des modes d’existence est le contenu actuel et futur d’une répartition des opinions libérées des carcans 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 il devient alors immédiatement 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 interrogions 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, il est évident qu’on n’obtient absolument 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 réellement totalement inféodée aux emboîtements actuels de 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 qui se rapprochent de ce que nous avons appelé les « positions anthropologiques » dont la conflictualité réelle s’apparente au mieux et au plus près des insaisissables pluralités formant la pratique humaine.

### La géoconversation est un « niveau » d’organisation, un champ, ou encore une scène d’action.

Le « champ géopolitique planétaire», ou « géo-conversationnel» qui résulterait de *l’institution de ces positionalités* n’a certainement aucune légitimité absolue, ni relative au sens d’une représentation des différences réelles, à la fois incommensurables et innombrables composant la réalité de l’Humanité.

Mais il a, 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 de la démocratie fondamentalement différent,* celle-ci n’étant plus réservée à l’appellation de concentrations de populations administrées (les dèmes antiques, les Etats modernes), mais au choix raisonné et libre de « modes d’existence » plus ou moins collectifs et plus ou moins intégrés 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 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 ;

-les activités de recherche scientifique et de développement technologiques dont les impacts concernent la Terre, la Vie ou tous les êtres humains.

Il suffit d’admettre que ces différents problèmes fondamentaux ne sont pas seulement des problèmes, mais des « patries », des ensembles de préoccupations et de passions qui définissent en même temps des façons de vivre. Leur prise au sérieux conduisant à l’exigence de champs de souveraineté équivalents 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 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 est aussi une exigence de l’Humanité. La personne qui se consacre entièrement à la communauté locale ne peut plus ignorer que cette dimension humaine est essentielle au bien-être moral et physique de toute l’Humanité, etc.

Ainsi, la notion même de souveraineté (le fait de ne pas avoir à rendre des comptes à une autorité supérieure ou extérieure de sa propre consécration à un domaine de la vie) en vient-elle à changer radicalement dans la perspective pluraliste.

Le choix le plus 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, elle-même 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)[[1110]](#footnote-1110) 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 d*e 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 assez grossièrement délimités.

### La métamorphose de la géoconversation en opposition Familier/Sociétal

Pour résumer et conclure la construction précédente : elle 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 de toutes façons des remises en cause intérieures et 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 nécessairement en Société-Peuple, voire en Société tout-court –c’est-à-dire en rencontre organisée 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 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 rétroactifs[[1111]](#footnote-1111). Cette évidence 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 au contraire considéré comme *la solution*: l’unité toujours plus affirmée des partie-prenante.

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 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 instituer la pluralité comme ouverture de solutions alternatives. Il n’est pas d’autre voie que de poser alors la « Société-monde » … comme exclusivement *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 en vis-à-vis de nouvelles extériorités.

On peut imaginer ca 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 de « suicide » inaugural.

Reconnaissant qu’elle doit se dissocier d’emblée pour exister et survivre de manière supportable, 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’être. Pour ce faire, elle devrait 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 purement passif 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 ne doit plus seulement concerner l’individu mais le collectif, car c’est seulement par cet acte de récusation *de soi comme totalité* que la société-monde prouvera à chacun de ses membres qu’elle renonce à suivre la pente qui la conduirait nécessairement à une oppression telle que jamais les hommes n’en ont 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 Leonard[[1112]](#footnote-1112)- sur des principes proches : elle convie à un vaste 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-nation[[1113]](#footnote-1113). 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 absence[[1114]](#footnote-1114). Même si elle ne semble pas en être consciente, l’Europe « à plusieurs vitesses » existe déjà comme une société-monde qui aurait (momentanément) 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 désignerait la Société-monde – non pas pour lui tenir lieu, mais pour venir à sa place - ? Elle ne peut logiquement que désigner *l’un* des nouveaux principes de souveraineté qui se retrouvent en débat et en pleine égalité avec la Familiarité sur la même scène universelle que nous avons dénommé « Géosociétal », et qui ne sera que le mode organisationnel des liens directement mondiaux.

Nous sommes alors retournés 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 sociétal, sauf à se limiter à une recherche constante de la « subsidiarité » (ce principe de régulation interne de l’Eglise 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 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 désexualisant, en passant par sa mobilisation policière dans le fameux « travail, famille, patrie »).

Le Familier est plutôt une forme radicale d’attachement à des façons de vivre ensemble excluant les procédures automatisées de la hiérarchisation de 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, tout simplement. C’est exactement en ce sens que le Familier est le « contraire », et non 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 pouvoir[[1115]](#footnote-1115), 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 ?

Le « sacrifice » volontaire des anciennes souverainetés

L’institution synthétique proposée - le champ géoconversationnel - 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 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 de son côté 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 infiniment 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 au premier abord... « inconcevable » (pour reprendre le mot d’Edgar Morin). Cependant, d’une part, le travail s’en poursuit déjà tous les jours, d’une paret dans les effeorts 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 durement 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 - . Paradoxalement, ce progrès transparaît 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).

Certains Chrétiens peuvent aussi admettre que l’idéal d’Egalité comptable est un effet historique, un produit tadif 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 la plus étroite du dogme, que le Dieu chrétien se livre volontairement à la souffrance et à la mort comme condition d’une salvation, 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 vraiment 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 réciprocitaire (« l'amour du prochain » d'ores et déjà métamorphosé en obligation de sécurité sociale[[1116]](#footnote-1116)) 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 réellement 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 pour ainsi dire dans l’universalisme qu’elle a soutenu 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 parfaitement surréalistes[[1117]](#footnote-1117). 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. 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 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’origine[[1118]](#footnote-1118).

La question des territoires

Un territoire permet à un peuple ou une population de fixer son identité indépendamment des mouvements démographiques, se protéger des autres et de se réguler soi-même. La planète ne peut plus jouer ce rôle (sauf à alimenter le fantasme des « 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 peu crédible, lui fait perdre tout prestige.

Il pourrait découler de ce fait une sorte de 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. La guerre des étoiles inquiète surtout les stratèges et les économistes; elle indispose les pays qui misent sur la dissuasion atomique. Mais elle ne dérange guère les peuples, car ceux-ci semblent engagés dans une spirale de « désinvestissement identitaire», sauf conflits locaux acharnés (comme au Moyen-Orient).

Or cette relative indifférence à la question identitaire venant après des décennies de nationalismes exacerbés devrait nous mettre la puce à l'oreille : est-ce que ce n'est pas précisément la similarité de plus en plus grande des Etats sous égide technochrématistique 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 prennent consistance et conscience de soi au plan mondial, et débouchent tôt ou tard sur des « envies de faire peuple », voire de préférer cette identité à celle du pays « d'origine ». Certes, qui dit « peuple », dit aussi envie de se rassembler en un lieu ou sur un domaine. Mais l’envie *d’avoir* un pays peut suffire à soutenir l’idée de peuple. La saga biblique n'a guère été envisagée en ce sens, alors qu’elle est 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 ? Mais si, au fond, aucun peuple n’est consubstantiellement lié à un territoire, sinon imaginairement, 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 radicalement différente des autres.

La question des territoires correspondant à des choix de modes de production et de vie, et non pas seulement à des Etats-Nationaux 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 depasser directement à des métaphores du type « peuples de la Nature », ou « peuple des villes » la participation de l’élément géo-ethnique acquise 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 « principiel » 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, etc.) devenant progressivement libre d’être associé à une multiplicité d’aires géographiques, il n’aurait pas *a priori* de physionomie repérable à son lieu, 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 et découpés semblent « naturellement » organisés pour recevoir la diversité des nations et l’équilibre des méthodes.

Troisième type de problème épineux : sans territoire délimité, pas moyen de constituer un droit qui se limite 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, dans le monde moderne, la reconnaissance des droits de l’homme par toutes les nations change-t-elle 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 du corps politique humain, il n’y a pas de possibilité de le diviser en principes irréductibles. Ces derniers ne sont pas « tout l’homme », mais cependant ce sont 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 jointives, mais des aires qui se chevauchent, se superposent ou se dispersent. Ils traverseraient les territoires des Etats sans nécessairement les abolir ni forclore 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 tojours constitués localement de « parties » de ces Etats[[1119]](#footnote-1119), ils les lieraient cependant par les styles d’existence qu’ils privilégieraient.

Il existe très peu, pour le moment, de territoires… 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 la 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 mondiales, 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 absolument nécessaire en théorie), le résultat  final  d’une autonomisation de chaque Domaine, acquise au bout d’un processus plus ou moins long, ne serait pas non plus très 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 possible, 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 nations[[1120]](#footnote-1120)). 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.

La paix perpétuelle et la « solution » fractale

Rien ne nous oblige à adhérer entièrement à une structure identificatoire 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, 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.

Encore une fois, il ne s’agit pas ici de la Famille : 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 la localité, l’intimité, la parenté, la proximité, il n’y a aucune raison de ne pas le laisser intégralement disposer des capacités de l’enregistrement civil : après tout, encore aujourd’hui les registres sont bien 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 familier » serait l’un des piliers de la scène politique de l’Humanité, pourquoi aurait-il besoin de disposer d’informations automatiques sur les  « foyers fiscaux », les « traces de la consommation », ou les « fiches de police », toutes choses qui ne le concernent pas, mais concernent des instances « rivales » ?

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.*

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 ascendants[[1121]](#footnote-1121)), 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).

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 famille, mais surtout dans le but de collecter les impôts, de prévenir les fraudes à l’identité afin de contrôler l’insécurité[[1122]](#footnote-1122). Certains historiens attribuent d’ailleurs la chute de l’empire romain à l’impossibilité finale pour celui-ci de dénombrer ses propres citoyens, pour les taxer et les enrôler.

Or cette instrumentation des identités semble vouée à s’aggraver encore dans le contexte d’une société-monde, et le projet américain de Centraliser les informations identifiant tous les membres de la population mondiale en dit long sur l’avenir probable de la volonté de fichage.

Mais supposons que soit instauré (sinon restauré) 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, ne serait pas 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 incoercibles, lesquels se produisent partout le plus souvent sur la destruction d’une des formes de société les plus proches du Familier : la civilité villageoise ou méso-urbaine.

Cette considération n’est évidemment 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 àcela 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, exactement au contraire, d’opposer à toutes les menées gestionnaires (qui continueront), une instance qui ne se préocccupe 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.

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 » 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 cette fois 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 « 5e principe », celui de la Fractalité, selon lequel, les principes « étrangers » doivent être respectés à l’intérieur de chaque Domaine.

Donnons 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.

Sil 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*, également d’ailleurs pour permettre à l’être humain d’exister à la surface de 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 explicitement aux droits de l’Homme, en tant qu’ils traitent… du droit de l’Homme au respect de ses grandes dimensions passionnelles, mais aussi, en tant qu’ils traitent de caractéristiques unitaires. Il resterait évidemment 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 incompétent ? 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, instance 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 vraiment 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 dans ce cas, encore une fois, rien n’interdit la possibilité d’entr’aide entre forces de chaque Domaine pour rétablir « l’ordre pluraliste », bien qu’évidemment, 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.

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 eux[[1123]](#footnote-1123). 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...

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 nécessairement 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 peuvent décider de se constituer différemment. Un travail de conviction de longue haleine a donc sa place : 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 tout entière 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 n’est 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 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 adéquats pour leur dialogue et leurs décisions.

Pourtant, là encore, la logique de la Pluralité peut se montrer plus exigeante, par exemple, en demandant un retrait du contrôle des identités et de la surveillance des intimités.

D’une façon comparable, les façons de vivre ensemble sur un plan local peuvent vouloir relever d’un droit des villes, 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).

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 ? 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 même la diaspora des lieux de culture lui échappe ?

Ces questions reviennent à poser celle de l’essence de l’Etat-Nation dans la perspective de l’universalité pluraliste : celle-ci semble le confronter non pas au dépérissement (marxiste) mais plutôt au *démantèlement*!

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 parachevée, l’Etat-Nation demeure comme une représentation fractale, un élément de l’hologramme de l’Etat-Monde, 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 civil et pénal commun, pourrait continuer à concerner, pour l’essentiel, l’Etat-Nation.

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’habillage, 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 très réelle 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 jamais 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 asiatiques à propos de l’identité 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 « parlers », 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*.

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’objection[[1124]](#footnote-1124) 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 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.

## 4. Du fonctionnement possible des futurs domaines de légitimité

Si nous voulons que l’Humanité mondialisée puisse réellement *former une conversation politique entre ses composantes essentielles,* il est indispensable de rendre du prestige à chacune d’elles, ce qui ne peut se faire qu’en leur accordant le pouvoir incontestable fondé sur une valeur de souveraineté. Or la souveraineté d’une entité de solidarité de petite taille ne peut rien signifier si la dimension anthropologique à laquelle elle réfère n’est pas considérée elle-même comme globalité : c’est en ce sens que la Pluralité ne peut se construire que sur le partage de Domaines mondiaux correspondant aux dimensions « séparables » de l'Humain, et pas sur une quelconque pulvérisation des lieux. Nous oserons pour finir quelques « insights » dans les Domaines possibles attribuables au Familier, à la Nature, à la Culture, à la Civilité urbaine, et enfin au « monde Techno » envisagé dans une repentance, une *techouva* salutaire, lui ouvrant cependant également (et sans rancune) des perspectives de joie sans mélange.

En tout cas, si une évidence grandit avec les années de crise « systémique » de la Société-Monde, c’est bien que l’intransigeance monte, renforce et se durcit à propos des positions personnelles prises en ce qui concerne les grandes « valeurs » à défendre coûte que coûte. En passant nombre de blogs associés aux médias à l’analyse des récurrences de positions, on observe, par exemple, une opposition de plus en plus tranchée, à vif, voire peu à peu chargée d’une énergie haineuse sans pardon, entre les « Ecologistes » mettant en avant la survie de la Nature et les « Techno-Urbains » arguant des nécessités de la technologie pour sustenter des masses immenses de gens. La question n’est pas ici de savoir si l’on peut articuler ces deux tendances, par exemple dans un éco-urbanisme ou dans un éco-technicisme, mais simplement de reconnaître cette césure entre « passions », jusqu’au point où est envisageable une véritable guerre prenant l’ascendant sur les conflist nationaux, ou finissant par les motiver. Observons aussi comment, derrière le clivage classique entre « Laïques » et « Religieux, une fracture est en train d’être installée notamment en France autour de la question du mariage et du statut de la famille : il s’agit bien, au fond, de l’opposition entre une gestion sociétale et la résistance du Familier.

Nous pourrions citer maints autres indices de cisaillements, de fissures, allant des plus imperceptibles aux plus flagrants : qu’il suffise, alors que notre recherche s’est déjà largement avancée au fil de ces pages, d’accepter l’idée d’une irréductibilité de ces positionnements, et d’envisager, à partir de cette acceptation, une voie différente que le déchaînement des haines. Car ce déchaînement, à notre sens, ne fait aucun doute, si nous ne comprenons pas qu’il s’agit de polarités et non d’entités indépendantes dont il s’agirait d’attendre que l’une l’emporte sur les autres. Il est temps de reconnaître que la division de l’âme humaine et de l’humanité entre Familier, Sociétal, Culture et Règle, n’est pas une fantaisie intellectuelle, mais une réalité prégnante, d’autant plus matérielle qu’elle est toute entière construite par le choc entre nature animale et effet du symbolisme sur cette nature.

Le Familier comme fondement d’une civilité

Dans la perspective proche d’une Société-monde –qui peut prétendre légitimer à terme une emprise totale sur le Familier qui lui serait devenu transparent-, il est peut-être temps de considérer ce Familier non pas comme «cellule de base » sur laquelle on édifie des constructions gigantesques et écrasantes, *mais comme domaine permanent d’une légitimité spécifique.*

Tout est à inventer en ce sens, mais la résilience même du Familier dans les pires conditions est un argument décisif : il peut s’agir là d’une source de souveraineté sacrée.

Admettons que le Familier soit une figure – en large partie fictionnelle - qui s’est toujours construite en résistance à toutes les tentatives du Sociétal, et cela dès avant l’origine même de l’Humain (comme primate parlant). Le Familier a toujours été, en un sens, un paradis[[1125]](#footnote-1125) dont il fallait défendre les restes ou la trace, contre les constructions collectives nécessaires.

La plupart des mythes d’origine (qui n’ont – rappelons-le tout de même - évidemment rien à voir avec une véritable origine) comportent la nostalgie d’un état antérieur meilleur auquel nous aurions été arrachés. C’est que tout effort vers le Sociétal, l’organisation supra-familière, le calcul intellectuel des intérêts (dirait Alain Caillé), le « bon à penser », dirait Lévi-Strauss, « l’état de raisonnement » aurait dit Rousseau, implique de considérer en vis-à-vis un monde plus petit et de plus grande valeur, qui a dû troquer son indépendance et d’autres avantages contre la sécurité mutualisée.

Ne tentons pas ici de ridiculiser le Rousseauisme : Jean Jacques – qui ne prétendait pas inventer son état de nature à partir de connaissances scientifiques -, avait pourtant, en des termes poétiques et parfois naïfs, mis le doigt sur une réalité que ne démentiraient pas les plus sérieux chercheurs en éthologie animale : à savoir, le fait que, quel que soit le groupement minimal pour une espèce donnée de primates (quelques dizaines d’individus chez les chimpanzés ou les Bonobos, jusqu'à plus de deux cents pour les Babouins Hamadryas), il existe toujours des problèmes de relations entre groupes, ou entre ensembles  de groupes relativement familiers.

Si la question ne passe pas entre l’individu isolé (le bon sauvage n’existe effectivement jamais tout seul) et son groupe familier, elle apparaît toujours à l’échelle supérieure – entre le Familier et le Sociétal -. Pour le dire autrement : *le contrat social primitif lie des individus, mais il associe également des groupes.*

Dans les petites sociétés « primitives » (dont les anthropologues ont amplement prouvé qu’elles ne l’étaient pas), le rapport Familiarité/Société se présente en termes de passage à l’unité, de fluidité de ce passage, et surtout de possibilité de retourner de la seconde à la première. *Pourquoi faudrait-il renoncer à y prendre exemple, sous prétexte de quelques millénaires d’aventure sociétale forcenée ?*

Le monde du Familier implique l’Intimité aussi bien que le Voisinage. On peut sans doute l’étendre jusqu’aux bornes d’un lieu (réel ou virtuel) où tout le monde « se connaît ». Mais dans tous les cas, la tendance sociétale qui le domine tend à en faire un huis-clos particulier. Tout un théâtre (de Sartre à Lagarce et à des dizaines d’autres auteurs), tout un roman, tout un cinéma, tout un journalisme de fait divers s’acharnent à mettre en scène la folie de cette ébullition en chambre, en village ou en bocage, où l’enfer semble effectivement découler de l’enfermement dans la proximité.

Mais celle-ci mérite-t-elle tant de prévention inquiète ?  Pourquoi faudrait-il que l’existence de quelques êtres humains reliés entre eux par divers types de liens de proximité physique quotidienne soit condamnée à produire de l’inhumain ? N’est-ce pas au contraire le contrôle direct du petit monde des prochains par la raison universelle qui rend le premier invivable ?

Nous avons tellement l’habitude de vivre notre monde familier sous l’égide de l’Etat que nous paniquons un moment à l’idée même que nous pourrions nous réveiller un jour avec … moins de toiture sociétale au dessus du Familier, ou plus rien susceptible d’exercer, au nom de la totalité humaine, un contrôle tatillon de nos mœurs. Là-encore, impossibilité et inconcevabilité se donnent rendez-vous au lieu même où se joue notre liberté.

Pourtant, nous sommes aidés à recouvrer celle-ci par des évolutions de moins d’un siècle, et notamment grâce au travail du mouvement des droits de l’Homme dans la reconnaissance qu’ils promeuvent de la personne face aux puissances quelles qu’elles soient. On peut trouver exagéré tel ou tel article de telle ou telle déclaration, mais il semble se jouer sur le plan même de l’universalité une tension entre la tendance à tout régenter, et celle, opposée, à protéger le particulier, l’être faible, la singularité.

En abondant dans ce sens plutôt que dans l’autre, il n’est donc pas aberrant d’imaginer qu’un jour pas si lointain il serait possible d’instruire la cause du Familier comme celle d’un Domaine à organiser par soi-même et pour soi-même. Il n’est pas impensable de référer l’ensemble des droits concernant la famille, l’intimité ou la vie privée et la proximité spatiale à une instance… mondiale qui n’aurait plus de comptes à rendre aux Etats-Nations ! Sans encore construire une fiction de fédération d’associations (comme celles des familles, qui ont déjà pignon sur la rue internationale, mais brillent par une certaine étroitesse et des affiliations étroites aux religiosités), on peut esquisser l’idée d’une *advocacy* commune portée par les gens se préoccupant à la fois de *privacy* et d’autonomie.

Encore une fois, tout est à bâtir dans cette dimension, tant a été forte et constante la pression exercée de toutes part sur elle, mais en quoi perdrions-nous à l’émergence … sociétale du concept de Familier ? Sans parler des armadas de « travailleurs sociaux » surtout mobilisés pour pallier les effets destructeurs des « politiques familiales » cumulées sur le Familier, (et qui pourraient aussi voir leur statut « mondialisé »… ou « localisé »), nous serions surtout libérés de mises en forme national-étatiques (du mariage, du divorce, des droits de succession, etc.) qui ne sont ni respectueuses des référents universalistes, ni soucieuses de défendre l’intimité comme un pilier fondamental de la vie humaine.

Se présentant souvent comme protectrices, elles sont en effet toujours conçues comme des démonstrations de la légitimité des interventions d’intérêt public dans le domaine privé. Elles campent sur ce domaine, contrôlent la définition même des relations, et exigent leur part des transmissions bien au-delà d’un simple rétablissement des solidarités sociales à l’encontre des tendances à la constitution de « fortunes familiales ».

Cependant, si un « Domaine du Familier » s’arrogeait lui-même une souveraineté mondiale par rapport aux autres exigences universelles, il existerait évidemment un risque important à terme de faire peser sur le Familier tout le poids des idéologies égalitaire et « droits-de-l’hommiste ». Le Familier serait contraint de faire sa propre police, déléguée en quelque sorte au nom de l’Humanité.

Nous avons rencontré le même paradoxe à propos des autres Dimensions, mais ici, le mal peut tourner à une catastrophe pire que l’ordinaire laminage progressif du Familier par le Sociétal via les Etats-Nations : on peut ainsi se représenter que des « lois universelles » de la protection de l’enfance pourraient autoriser à pénétrer encore plus aisément les familles pour régenter dans le détail le comportement des adultes. Une sorte de *terreur de la bienfaisance* pourrait s’installer, ne manquant jamais de relais pour « se pencher avec amour » sur les familles, ces nouvelles « populations primitives » qu’il s’agirait de convertir à l’ordre moral mondial.

Le risque propre de l’universalité doit donc être compensé d’emblée et de façon aussi explicite que possible par quelques principes dont le non-respect impliquerait automatiquement le déliement du « contrat sociétal » instituant la souveraineté du « monde du Familier ». Parmi ces principes, on pourrait citer au moins trois  :

-1. L’affirmation constitutionnelle selon laquelle la souveraineté du Domaine du Familier *s’exerce principalement vis-à-vis des autres domaines*, sa fonction essentielle étant de défendre le Familier (et ses composantes principales de l’intimité, de la parenté et de la vicinité) *comme un domaine de liberté et d’autonomie.* Un tel principe peut être contourné ou bafoué, mais il peut aussi être utilisé dans des procès pour favoriser en fin de compte celui qui arguerait de son non-respect.

-2. La prévalence des instances de proximité (familiales, vicinales, associatives, en réseaux, etc.) sur les instances régionales ou universelles dans la *détermination* des « politiques du domaine familier ».

-3. La prévalence des entités familières concrètes sur toute politique universelle, dans la manifestation de la souveraineté du domaine du Familier. Autrement dit : la souveraineté de ce monde par rapport à d’autres instances extérieures doit passer par l’affirmation de la souveraineté des « entités du Familier» (au sens élargi utilisé ici) sur toute « politique concernant le Familier », à commencer par l’établissement de cotisations devant permettre l’exercice de ces principes. Ce qui signifie que même si une telle politique-cadre découle d’une entente de représentations de ce Familier (fédérations d’associations diverses, par exemple), ce sont toujours néanmoins les entités concrètes elles-mêmes qui décident pour elles-mêmes[[1126]](#footnote-1126).

Il faut évidemment préciser ici que les libertés dont il s’agit ici ne concernent pas la justice d’ordre général, telle qu’elle vise par exemple les violences graves envers les enfants comme envers les adultes. Celle-ci peut certainement évoluer sous influence des politiques de chaque domaine, mais la pluralité et la Fractalité peuvent ici jouer leur rôle. Et surtout, le rôle des Etats-Nations comme garants du droit universel demeure ici solide.

Il reste qu’une telle politique, même si elle doit être surtout tournée vers l’extérieur et chargée de défendre l’autonomie du Familier et le caractère sacré de l’Intimité, ne peut être que difficile à établir, étant donné le très grand nombre d’entités « de base » et leur extrême diversité culturelle, par ailleurs encouragée.

Mais là encore, s’agit-il d’une impossibilité ?

Familier et parenté

Se pose à propos du Familier une question fondamentale : que devra-t-on demain reconnaître de lui, puisqu’il ne semble avoir d’autre substance que celle d’un objet toujours perdu, et toujours diminué face aux prérogatives croissante du Sociétal dans le mouvement ascendant des civilisations ?

Tout d’abord, il ne faut rien exagérer : le Familier n’est pas seulement un objet toujours perdu, mais aussi le cadre dans lequel s’échangent encore nombre de « gains » et de « pertes » symboliques, tel une grande part de l’échange entre adultes et enfants, entre sevrage et activité sexuelle : c’est bien dans la proximité que, par exemple, l’adulte et l’enfant apprennent (ou réapprennent) à reconnaître leur plaisir d’être ensemble, à limiter leurs plaisirs concurrents, à les différer, à régler leurs frustrations et leurs privations, sans pour autant en passer à la sublime « castration » imposée essentiellement par l’arrachement au Familier au nom des impératifs sociétaux.

Pour le dire simplement : même appauvri par le régime d’exploitation générale des adultes par le Sociétal, le Familier demeure un monde social, à la fois concret et varié, qui ne concerne pas seulement l’enfant, mais aussi la différence sexuelle dans la même génération, et encore les relations d’apparentement et de « philia » : bref, il couvre déjà –mais toujours dans la proximité requise des corps vivants, voire celle des morts-, un grand nombre des problèmes humains. C’est la raison pour laquelle dans les sociétés où l’homme a vécu des dizaines de millénaires avant d’accorder la prévalence aux super-constructions de l’élan sociétal, l’apparentement a recouvert à peu près l’aire du monde du Familier, en tentant d’y déterminer simultanément les relations d’élevage, de sexualité et de respect entre genres et entre générations. Tout cela, bien entendu, en englobant complètement l’économie.

Pourtant, dès qu’on introduit la question de la parenté, *on libère aussi le Familier du local, de la proximité physique.* La parenté s’étend aussi loin que le permet le voyage, elle résiste au déplacement et même à l’oubli. Elle est la première forme, ancienne mais déjà universalisante, du Sociétal imposant sa loi aux personnes et à leurs relations spontanées, et sera très vite confisquée au Familier pour être directement gérée par le totémique, le religieux, l’impérial, l’étatique voire le marché.

Cette capacité abstraite et universaliste de la parenté construit un autre paradoxe : on peut être autorisé à penser en même temps qu’un père qui n’a jamais connu son fils n’est pas un « vrai  père », mais que le « père pratique » n’en est pas non plus un s’il n’est pas aussi le père génétique. En réalité, toute la question de la parenté tourne dans cette difficulté opposant seulement deux moments de la proximité physique (la conception, l’éducation conviviale) que l’on dira de l’ordre du Familier. Ainsi, les religions ou les Etats n’ont jamais pu aller plus loin que *d’assister* aux mariages et aux naissances, mais en proposant des listes de prénoms dans des nomenclatures plus vastes, en supprimant des patronymes, etc. Néanmoins, ces institutions sociétales ne peuvent pas se marier et faire des enfants à la place des gens, même si elles rêvent en permanence d’y parvenir un jour (ou de s’en rapprocher, par exemple en transformant le personnel accoucheur en officiers d’état civil).

En ce sens, libérer *à son tour* le Familier de la seule référence de la parenté, c’est dégager un « principe animal » qui avait été enfoui sous l’un des processus les plus radicalement disjonctifs de la culture humaine, et bien mis en valeur par le classique travail de Claude Lévi Strauss (dans *Les structures élémentaires de la parenté*). C’est du même coup, aborder un « tabou » (le père de tous les tabous !).

En fait, à partir du moment où l’on admet que la fixation des identités civiles, toujours attachée à la parenté peut dépendre de plusieurs instances différentes, il n’y a aucune raison que le Familier lui-même ne puisse, une fois discerné comme tel, récupérer la fonction de reconnaissance des liens de parenté, en tant qu’espace-temps de souveraineté. Ce n’est d’ailleurs pas un hasard si dans les pays « modernes », non seulement l’acte est notifié par la fonction la plus proche de la vie conviviale (le maire, le notaire), mais se trouve encore souvent délégué à des personnes privées (un peu comme des laïques peuvent prononcer la messe).

Ce mouvement n’est pas seulement à considérer comme une facilitation pratique, en temps de pénurie de fonctionnaires disponibles, sans évolution des principes de référence. Il peut fort bien être envisagé au contraire comme la première étape d’un processus de reconnaissance... des simples personnes comme « auteurs » d’actes civils, en réalité témoins choisis et privilégiés d’actes qui sont exclusivement le fait des individus désirant faire connaître leur rencontre.

Pourquoi cette rencontre devrait-elle être authentifiée par un représentant de la république nationale ou de l’Humanité comme totalité ? Pourquoi ne pas admettre, bien plus simplement, qu’il s’agit là d’actes propres à un monde spécifique, en soi souverain, et qui est celui du Familier ?

Repenser le Familier comme une des grandes instances légitimes de la gouvernance mondiale n’a rien à voir avec une régression aux régimes de vendetta. Bien au contraire, organiser la souveraineté du « Proche » le plus ouvert indépendamment des verrouillages de la parenté revient à conjurer la malédiction des « fils de la Médina », si bien décrite par Naguib Mahfouz, à savoir l’éternité de la guerre fratricide des clans et des gangs, de la construction de pouvoirs sociétaux par pur agencement de rapports de force locaux et des tendances à soumettre la liberté des femmes aux contraintes de la guerre entre hommes.

Le refus de livrer les personnes aux violences et aux terreurs du caciquisme ou de la mafia est parfaitement légitime, mais pourquoi accuser le Familier en soi, alors que c’est bien plutôt le retour sur celui-ci de formes privées ou locales d’un ordre sociétal qui en est la cause ?

Que le cartel de la drogue ou le « despotisme local » s’appuient toujours sur la privatisation et l’apparentement ne prouve rien d’autre que la pathologie du Familier se fonde sur sa transformation en pouvoir sociétal. Ce qui occulte alors l’évidence : la vicinité, la convivialité, la rencontre, l’amitié, l’intimité, sont les premières victimes de cette distorsion majeure des organisations humaines.

S’attaquer aux libertés du Familier sous prétexte de contrarier mafias et banditismes politiques ressemble à la pire chirurgie, ou au pire traitement chimique. Au contraire, distinguer le Familier de ses pathologies, c’est le seul moyen de construire des alternatives à l’hyper-régulationnisme de la solution religieuse traditionnelle (les règles à respecter scrupuleusement chaque jour pour être aimé de Dieu) ou de sa traduction postmoderne de la gestion des populations.

La libération du Familier de son ancestrale réduction aux lois de la parenté n’implique pas de se rabattre sur l’idéal sociétal, rêve de destruction de la famille pour y substituer des disciplines totalisantes. Mais c’est précisément pour éviter d’être piégé par l’ascendant sociétal, que l’on doit considérer la valeur « large » de la notion de « Familier ». Dans cette optique, celui-ci n’est que ce qui naît – et renaît - de la coprésence de vivants humains, même lorsqu’on doit inventer à partir de rien les termes d’une proximité symbolique donnant sens à ce qui serait sans cela « promiscuité ». Etablir par avance que le simple accueil du proche – sans aucune contrepartie ni exigence de présentation - constitue la loi de base sur laquelle peuvent s’édifier toutes les solidarités possibles (au risque assumé qu’elles se contrarient ensuite), c’est déjà constituer une disponibilité symbolique. On notera que cette disponibilité est probablement plus accessible à un être humain conscient de son appartenance à un genre politique planétaire qu’à un petit groupe d’Indiens depuis longtemps enfoui dans son réseau forestier, et qui doit brusquement accepter que l’hélicoptère qu’il voit pour la première fois n’est pas un monstre mais un véhicule transportant des semblables !

Définir la Familiarité comme simple résultante de la contiguïté est en fait proprement réservé à l’homme de l’universalité réelle (celui qui continue à parler gratuitement à son alter ego éloigné grâce au programme Skype). Qu’on accorde au moins cet avantage au pauvre *homo universalis !* Il n’en est pas réduit – comme beaucoup de gens dans les anciennes sociétés - à demander à l’étranger s’il lui est apparenté, la réponse négative l’obligeant finalement à l’indifférence, ou, au pire, à en envisager le sacrifice.

Dès lors qu’un véritable culte du convivial (qui rappellerait par exemple la loi de l’hospitalité chez les Grecs : le couvert toujours mis pour l’étranger à qui l’on ne demande aucun compte[[1127]](#footnote-1127)) serait littéralement mis à la place du sectarisme parental supposé « génétique », le Familier –parfois source des renfermements nationalitaires - pourrait lui aussi devenir une instance de pacification plutôt que de guerre. Jacques Derrida a ouvert quelques pistes sur le thème de l’hospitalité. Il faudrait y travailler ferme, bien que cela puisse sembler futile face aux grandeurs organisationnelles actuelles.

### Familier et groupe social

Il s’agit donc d’accorder d’avance à tous les gens que l’on côtoie le bénéfice d’anticiper ce qu’on peut nommer une « solidarité de groupe », à condition que celui-ci ne soit pas un détachement  spécialisé de la technobureaucratie (un corporatisme) ou de la religion, mais qu’il trouve sa réalité dans le rapport de contiguïté lui-même : compagnons de lieu, de travail, hôtes de passage, voisins, amis, et, bien sûr… parents et enfants.

L’une des difficultés serait sans doute pour chaque sujet à ce nouvel idéal (ou plutôt cet idéal ancien rénové et comme multiplié) de discriminer dans chaque cas ce qui relève d’une affinité sociétale, ou d’un *beruf* lié à telle forme de médiation, et ce qui est réellement et seulement du Familier.

Par exemple, on connaît les amitiés qui naissent des situations de compagnonnage de soldats en situation de guerre, et qui servent surtout à renforcer la cohésion face à l’ennemi et à induire l’émulation pour le sacrifice. Ou encore les liens forts qui unissent les policiers à l’œuvre contre les « crapules » ou « les individus suspects » et qui leur permettent de supporter, comme au Brésil, leur propre transformation en tueurs quotidiens. Et, bien entendu, les fraternités religieuses. Or tout cela relève encore en large part de *faussages* de la familiarité « naturelle », ainsi cruellement instrumentalisée contre elle-même, au profit des grandes organisations d’obédience sociétale.

Une règle facile peut toutefois permettre un début de discernement systématique : le sentiment de solidarité naît-il de la seule proximité spatio-temporelle entre deux personnes, ou bien est-il d’emblée renforcé par un sentiment « d’appartenance » ? Si l’on peut répondre que c’est plutôt la proximité, la rencontre, bref la convivialité qui amorce la solidarité, alors on tient là aussi un début plausible de redéfinition du Familier, tel qu’il pourra, le moment venu, opposer de la résistance aux injonctions sociétales ou aux passions plus collectives.

On dira que cette quasi-maxime est proche de celle du christianisme : « aime ton prochain comme toi-même ». Mais tout l’accent ici, porte non pas sur l’amour (dont les dignitaires célibataires des Eglises ont toujours plein la bouche, si l’on ose dire), mais sur la notion de « prochain » qui ne peut en aucun cas être assimilé à la définition abstraite de tout être humain, et pas non plus, par opposition, ramené à un membre de la famille (comme dans la définition lepéniste de la préférence nationale).

S’il doit, par exemple, y avoir préférence, elle portera sur les gens qui sont « ici et maintenant » à portée de mon souci, et cela quelle que soit leur couleur, nationalité, âge, profession, opinion, religion, relation de parenté, etc. Bref, indépendamment de toutes les formes de désignation civile en vigueur. Quitte à définir plus précisément le statut du passant, du passager par rapport à celui du « Familier » quotidien et à celui de « l’être cher ».

Il se peut que, comme on le voit depuis longtemps dans le théâtre dramatique, et jusqu’à aujourd’hui dans certains films ou romans, mais aussi bien entendu dans des cas judiciaires difficiles, il se manifeste des conflits de loyauté entre bases de familiarité. Dans de tels cas, la règle reconnue la plus légitime pourrait être : *la simple rencontre humaine crée un lien de solidarité qui doit l’emporter sur toute autre considération de statut[[1128]](#footnote-1128).*

Cette formule a l’avantage de rester proche de celle qui découle des droits de l’Homme, au moins dans la grande majorité des cas dans lesquels, s’il s’agit de porter secours, c’est plutôt sur sa route ou à sa porte qu’à l’autre bout du monde (comme dans la dérive humanitaire).

En ce sens, cela peut sembler aussi proche des motivations de la loi française selon laquelle on doit assistance à toute personne en danger, et qui suppose précisément rencontre de personnes physiques, dont certaines ont besoin de l’aide directe et immédiate des autres. La grande différence de notre propos avec cette législation, c’est que cette dernière s’impose en l’absence de tout sentiment, alors que tout le travail culturel doit être réalisé en amont, de manière à induire, précisément, un sentiment immédiat « d’envie d’assistance ».

La question du « délit de fuite », par exemple, prend un sens très différent dans la société de règle actuelle, et dans une société *où le simple accueil de l’autre devient une norme profondément positive.* On peut supposer que la fuite surviendrait également, mais plus rarement, et en entraînant des remords plus puissants, et plus dissuasifs pour toute expérience postérieure.

On dira qu’agir sur le sentiment est difficile. En effet, mais c’est tout l’enjeu d’une politique qui ne miserait pas seulement sur la Règle, mais aussi sur ce qui constitue le fond «humain » d’une relation familière[[1129]](#footnote-1129). Laisser tomber son compagnon d’aventure dès que l’on est sorti d’affaire soi-même est un thème récurrent du cinéma américain. Or ce cynisme n’a généralement pas lieu d’être dans les situations réelles, où l’on assiste plutôt au contraire à des manifestations d’héroïsme et de sacrifice de soi. La force de la loi spontanée est bien plus grande que ce qu’en suppose une société s’affairant à interdire toute initiative souveraine de la part des individus, priés, dès la plus tendre enfance, d’attendre que les représentants de la loi sociétale se présentent pour régler leurs affaires à leur place.

Arrêter de dénigrer ces manifestations – sous prétexte que les personnes rescapées n’ont pas obéi aux procédures de sécurité, comme cela s’est vu nombre de fois de la part de ce qu’il faut bien appeler les « chiens de garde médiatiques du système régulationniste» - serait donc déjà un grand pas en avant pour libérer le potentiel d’efficacité morale de l’ordre culturel.

Il demeure un problème, effleuré au passage : mettre l’accent sur la rencontre physique spontanée comme base de solidarité paraît se démarquer de toute la démarche des ONG humanitaires qui se déplacent au loin pour aller chercher la rencontre, et la sustenter en l’organisant. En réalité, il n’existe pas de contradiction : rien n’interdit à personne de produire la situation où la rencontre l’oblige moralement. Mais rien, non plus, ne l’y force, sinon nous pourrions être condamnés pour ne pas avoir subventionné l’intervention de Médecins sans frontières au Darfour, selon le même principe de la non-assistance à personne en danger. Ce qui relèverait tout de même de l’absurde !

Constituer la Nature comme domaine mondial souverain

Après le Familier, évoquons maintenant la destinée de la Nature en perspective du pluralisme anthropologique. La politique actuelle des instances internationales concernant la nature tend à se diviser en deux pôles distants : d’une part des thèmes mondiaux, comme celui du changement climatique, et d’autre part des thèmes « ponctuels » visant notamment à décerner à certains sites le titre envié de « patrimoine de l’Humanité ».

Il peut sembler que le second terme a vocation de se réinsérer dans le premier, à condition de déterminer un « Domaine mondial » de la Nature, qui comporterait d’emblée une continuité territoriale et une surface congrue. Cela n’empêcherait pas les actions sur les problèmes planétaires comme ceux de l’océan ou du climat, ceux-ci demeurant néanmoins de l’ordre d’interventions ponctuelles intéressant tous les ordres et les nations.

La notion de Domaine mondial souverain comporte déjà, avec les biens du patrimoine mondial[[1130]](#footnote-1130), les parcs nationaux, ou les rachats de terrains par des instances étatiques (comme le Conservatoire du Littoral en France), des prémices intéressants, tant du côté du « domanial » que du côté de libertés et d’autonomies « approchant » l’idée de souveraineté, sans pour autant encore jamais la rejoindre.

Après la formation d’un Domaine techno-économique cohérent, non invasif et responsable de lui-même, on peut penser qu’un programme « Nature » des Nations unies[[1131]](#footnote-1131) pourrait donner lieu en propre à une véritable maîtrise globale des questions d’environnement et de nature, allant bien au delà d’un GIEC, (programme intergouvernemental ad-hoc). Un tel Domaine comprendrait par exemple *a minima* la gestion directement mondiale des zones vitales menacées (comme les forêts tropicales africaine et sud-américaine). Puis, par un ensemble de mesures de transfert partiels de souveraineté ou de « rachats », il serait constitué un continuum planétaire de zones de protection, dans la visée de basculer un jour vers l’émergence d’un véritable espace-temps planétaire de la Nature, bien au delà de la seule question de la biodiversité.

Là encore, on peut partir des tendances actuelles, y compris de celles manifestées par le rachat privé de zones en danger, à condition de voir dans ce dernier geste l’embryon de création d’une nouvelle souveraineté partielle. De sorte qu’à l’heure du « saut quantique », -*Le renoncement à la « possession nationale » des aires naturelles et leur transfert à une autorité propre abandonnant elle-même sa référence aux nations, même unies-[[1132]](#footnote-1132)* il existerait déjà un vaste ensemble de territoires exclus de l’exploitation par le secteur techno-économique, voire même de l’arbitraire étatique.

Ce que nous appelons la Nature est logé, pour la plupart des petites sociétés, dans un état présumé idéal et supposé désormais révolu – tel celui de maintes cultures de chamanisme - où tous les Humains pouvaient circuler librement entre ciel et enfers, c’est-à-dire entre le monde parfois inaccessible et supérieur des dieux et des chefs, et celui de l’ancestralité (les morts au service des vivants), ceci à partir de ce monde-ci, où, précisément, parenté et politique se touchent, voire s’entremêlent.

Or ces mythes ne sont faux qu’au sens où la nostalgie qu’ils installent n’a d’autre réalité que psychique : le Familier, même chez les grands singes, n’a jamais été coupé de la modalité supérieure d’organisation[[1133]](#footnote-1133), concernant parfois des milliers d’individus, et des alliances plus que temporaires entre de grands groupes. Pourquoi ne pas reconnaître que ces mythes ne font que distendre entre passé et présent imaginaires la situation constamment présente d’une tension réelle entre Familier et Sociétal, mais aussi d’une tension permanente à l’intérieur même du Familier (entre enfant et adulte, par exemple) ?

La Nature résiste en soi à la montée arrogante de la Babel technochrématistique. Mais en tant que portée dans l’homme et par l’homme, elle soutient le Familier dans son aspect de plongée directe dans le monde, et aussi dans le faible nombre et dans l’affrontement singulier au milieu, ce qui ouvre aussi, du côté culturel, au respect de l’expression singulière (et au refus de sa mise en série).

Quand les militants farouches de Chasse, Pêche et Tradition affrontent les non moins farouches *eco-warriors*, on pourrait s’imaginer que les embryons de deux peuples nouveaux manifestent leur conflit et donc leur existence à propos de la Nature. A ceci près que les *ecowarriors*, une fois installés dans les arbres devant le tracé de l’autoroute s’étiolent et ne savent plus ce qu’ils veulent, et que Chasse-Pêche et Tradition rassemble de plus en plus des sociétaires qui s’intéressent davantage à la grande bouffe de fin de saison qu’à réellement vivre l’aventure de la forêt profonde. Dans les deux cas, donc, tout se passe comme si la Nature était finalement évitée, fuie par ceux-là même qui s’en réclament.

Pour ce qui est des « mangeurs » de la forêt amazonienne, ils ne sont pas un peuple particulier, mais juste l’avant-garde affamée et fuyante de la société moderne et de ses esclavages. Sans parler du « paysan gagnant », celui qui chaque année ajoute 300 hectares aux milliers qu’il doit déjà travailler, et trouve tout de même utile de détruire le haies et bois circonvoisins, qui le gênent pour tourner son monstrueux tracteur de 70 000 euros. Quant aux bourgeois parisiens ou américains se réfugiant dans le Lubéron, ils viennent respirer quelque peu, entre deux plongées dans la folie spéculatrice ou la « gouvernance » dont ils sont les cadres principaux. Là encore, les fantasmes ne produisent pas des modes de vie différents. Mais, - et ce n’est pas rien – ils les évoquent avec de plus en plus d’insistance, par exemple sur le mode eschatologique.

La Nature n’appartient pas à l’Humanité, mais au peuple de la Nature comme version souveraine de l’Humanité.

A relater ces faits déprimants, on en serait réduits à constater que des « assises des citoyens de la Nature » ne pourraient prendre sens que dans un avenir très lointain. Ce n’est pas sûr : la fascination exercée par le Naturel sur les masses urbaines est incontestable ; une part croissante de l’industrie touristique s’oriente désormais en fonction d’elle. La question à se poser est plutôt : à quel moment et de quelle manière cette fascination, expression d’une attirance presque douloureuse, va-t-elle se cristalliser en un choix d’existence ? Pour quelles parties de la population humaine, ce choix peut-il valoir d’avant-garde et d’engagement dans un processus de formation d’un « peuple de la Nature » ? En quoi ce peuple se nouera-t-il avec ceux qui l’ont toujours été, comme les deux ou trois cent mille pygmées vivant dans la grande forêt congolaise en lien étroit avec les paysans de leur voisinage ?

L’expression « peuple de la Nature » est employée ici à dessein dans sa portée provocatrice, mais aussi au-delà pour faire valoir la logique politique avancée. Elle contient en effet la réponse à une question implicite. *Non, la Nature n’appartient pas à l’espèce humaine ni à l’Humanité politique comme un bloc homogène. Elle ne lui appartient pas comme patrimoine commun, mais comme aspect souverain, irréductible à d’autres, de l’Humanité.* Ne serait-ce que parce que la souveraineté ne pouvant plus s’exercer de par l’Homme sur l’Homme sans paradoxe insurmontable, elle doit soit disparaître, soit s’établir de façon partielle dans chaque dimension humaine.

Ce qui signifie que cette dimension n’a pas à rendre des comptes à une entité supérieure, mais qu’elle peut simplement se réclamer « de soi ». Aussi bien, si la Nature est un aspect inaliénable de l’Homme, elle ne doit pas être « maîtrisée » ni « possédée » par lui, selon l’expression fameuse de Descartes, et surtout pas comme espèce ni totalité politique. *Sa possession effective ne doit relever que de la partie de l’Humanité pour laquelle la passion de la Nature l’emporte effectivement sur les autres au point de confondre son destin avec le sien*. Ce qui doit être maître et possesseur de la Nature, c’est seulement le peuple qui acquiert le droit d’être celui de la Nature[[1134]](#footnote-1134), même si celui-ci contient, dans sa souveraineté reconnue, l’ensemble des grandes tendances en conversation constituant l’Humain.

Un peuple souverain de la nature n’est pas obligé de s’incarner entièrement dans ce qui reste des « premières nations » ou autres groupes dont on peut supposer qu’ils descendent effectivement de civilisations qui ont occupé anciennement leur aires de survie. Il n’est pas obligé d’imiter les Inuit ou les Hurons, ni de fouiller les bibliothèques emplies des exemples de populations disparues. Il n’est pas forcé de copier les exemples fabuleux de sociétés aujourd’hui mortes, et dont les derniers soubresauts ont fait le métier des missionnaires puis des ethnologues. *Mais il a aussi le droit de fonder sa démarche sur la réflexion philosophique, la science humaine, et la sagesse.*

Il peut, par exemple, encore méditer la vision incisive d’un Rousseau lorsqu’il analyse comment, pour rester en Nature, les hommes ont dû –que ce soit une nécessité ou un choix- éviter d’embarquer leur société dans la spirale des surplus et des surtravaux, et comment : « tant qu’ils ne s’appliquèrent qu’à des ouvrages qu’un seul pouvait faire, et qu’à des arts qui n’avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu’ils pouvaient l’être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d’un commerce indépendant » .[[1135]](#footnote-1135)

Un entrepreneur du XXe siècle pouvait encore rire et faire rire de la « naïveté » de ce thème. Ce n’est plus tout à fait le cas pour un citoyen responsable de la première décennie du XXIème : et même en admettant, avec des centaines d’ethnologues, que les ouvrages ne sont jamais exactement ceux « qu’un seul peut faire », il faut bien admettre que l’on reste autour de cette barre pour la plupart des petites sociétés « en nature » encore existantes, et que marque encore –osera-t-on le dire ?- une certaine joie de vivre. Ce qui ne leur interdit ni la coopération, ni la division du travail, ni la capacité de former des savoirs collectifs impressionnants à propos des choses et des êtres environnants, et des méthodes de classification parfois très proches et parfois supérieures aux systèmes scientifiques en vigueur[[1136]](#footnote-1136).

La science actuelle, moins arrogante que celle qui l’a immédiatement précédée, admettra que les savoirs «des tradipraticiens  locaux » peuvent s'intégrer à sa vision panoptique. N’ont-ils pas finalement les uns comme les autres reconnu que la Nature est équilibre plutôt qu’éradication ? Mais il n’est pas encore question de renverser la perspective et de mettre la science la plus moderne au service de savoirs pratiques utilisés seulement dans le but de vivre « en nature »[[1137]](#footnote-1137). Existe-t-il pourtant la moindre raison pour que dans l’avenir, la merveilleuse –et difficile- expérience de l’homme « naturel » (qui signifie seulement qu’il décide de ne pas trop outrepasser les possibilités d’interaction directe entre son corps et le monde, pour ce qui s’agit de survivre et de vivre) soit définitivement barrée, forclose  pour tous et pour chacun ?

Faut-il absolument que nous accomplissions la destinée de damnation prévue pour nous par un texte religieux qui situait le paradis terrestre dans le lointain passé révolu, alors que, si nous ne faisons pas de folie, *il se reconstitue patiemment encore et toujours, là, autour de nous, en nous* ?

Il est clair que la crise de 2008-2011 a « fait bouger » quelque chose chez beaucoup de gens quant à leur regard sur la Nature et dans la Nature. Des émissions étonnantes apparaissent à la télévision vous montrant comment utiliser la demoiselle aux yeux d’or contre le puceron, et réaliser un potager-jungle sans jamais utiliser le moindre pesticide. Encore faudrait-il que chacun ait accès au sol où pourrait s’ancrer son potager. Il est encore trop tôt pour prétendre casser les kilomètres carrés de parking de nos cités commerciales pour retrouver la bonne terre. En attendant, les spécialistes nous disent que nous perdons encore en France en urbanisation l’équivalent du sol d’un département tous les dix ans. Si nous sommes prêts à aimer la Nature, pourquoi acceptons-nous de l’enterrer tous les jours un peu plus ?[[1138]](#footnote-1138) Tout en déterrant ce qu’elle avait soigneusement enfoui depuis des millions d’années : uranium, métaux lourds, sel et substances toxiques diverses ? N’est-ce pas la meilleure preuve que, pour se défendre, il faut à la Nature un territoire inaliénable et un peuple d’Humains la représentant en y vivant, et dotés pour cela de la souveraineté partielle sur ce territoire ?

Certes, dans une telle utopie (pas si lointaine) aucun homme n’aurait le droit d’interdire à un autre de pénétrer en Nature et d’y aller où bon lui semble (ce qui n’est déjà plus le cas des parcs nationaux canadiens, par exemple). Mais il pourrait en revanche lui interdire d’y entrer à l’aide de n’importe quelle puissance motorisée, et en usant d’armes de chasse ou d’engins de défrichage surdimensionnés. Et il aurait le droit de susciter des tribunaux habilités à condamner les contrevenants à l’aune de législations propres et d’un niveau sévérité qu’il sera seul à déterminer dans son collectif.

C’est ainsi la notion de souveraineté partielle –ou mieux fractale – qu’il sera nécessaire de préciser à la fois philosophiquement (après les premiers efforts de Derrida ou d’Agamben) pour la rendre non seulement opératoire mais évidente pour nos enfants.

### La diaspora des lieux de culture

« Comment oser blâmer les sciences devant une des plus savantes compagnies de l’Europe, louer l’ignorance dans une célèbre académie, et concilier le mépris pour l’étude avec le respect pour les vrais savants ? » Jean Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts,* (1750), Paris, Flammarion, 1971

Le Domaine de la Culture n’implique pas *a priori* de territoire continu comme le Familier, la Nature ou les Villes.

Il n’implique pas non plus –en principe- de réseau matériel sophistiqué ou de développement de filières comme la Technologie, même s’il peut emprunter à cette dernière. Il est essentiellement *constitué par des lieux de rencontre.*

Les rencontres permises par le Domaine culturel sont de trois ordres : les rencontres dans une génération et entre les générations (impliquant notamment des transmissions de savoirs et, si possible, de sagesses), les rencontres entre Domaines, et les rencontres entre Cultures. Ces trois types de rencontres peuvent être juxtaposées ou imbriquées dans les mêmes lieux, un peu comme dans les actuelles « maisons de la culture ». A ceci près que ces « maisons » pourraient prétendre se substituer aux institutions d’instruction publique, dont elles *contredisent* l’ensemble des fonctions : elles sont en effet l’incarnation d’une prise au sérieux de la fonction « rencontre » de telle sorte que celle-ci excède toutes les autres (garderie, enseignement, sélection, enquête, jugement, etc.), et les englobe dans une logique spécifique alliant liberté, récusation de la compétition, et destitution de la temporalité forcée de la soi-disant «acquisition  des connaissances ».

Devant des propositions aussi tranchées (et pourtant cohérentes avec l’idée d’un domaine culturel global), on entend déjà les ricanements féroces à l’encontre de «soixante-huitardises » tout occupées à promouvoir la fainéantise et dans la foulée, l’irrespect des maîtres. Mais à cet opprobre trop facilement jeté, il faut répliquer par une question : pourquoi vouloir à tout prix que les Jeunes souffrent le plus possible dans leur vie scolaire si ce n’est parce que les adultes, tout occupés à souffrir pour acquérir davantage, sont jaloux et rendus furieux par la seule idée que *leur course affreuse pourrait n’être rien qu’une perdition de soi* ? Ils veulent donc, pour les plus fascisants, les plus haineux d’entre eux d’entre eux, la perdition pour tous, et surtout pour cette jeunesse qui pourrait prétendre ne pas suivre le triste chemin de leurs prédécesseurs. C’est aussi pourquoi, et bien qu’ils détestent aussi les enseignants, ils leur concèdent le pouvoir de faire régner bien au-delà de la classe une conception militaire de la culture : militaire en ce qu’elle organise les gens en bataillons bien rangés, à commencer par les auteurs, alignés sur les rayons comme les soldats d’une armée de mots.

Ce n’est donc pas la Culture qui organise son lieu autour de son propre concept, mais le concept scolaire qui attire la Culture sur son terrain et l’y réorganise. Or le scolaire actuel, préparé par les institutions religieuses des siècles passés et parachevé par la pédagogie profane des machines à compétition n’est *pas* structuré principalement autour de la Culture ou de sa logique intime. C’est d’abord une fonction de rassemblement pour ne pas dire de concentration, afin d’exercer ensuite une série d’autres fonctions hiérarchisées.

Ainsi du gardiennage des enfants et de la jeunesse qu’il ne faut au aucun cas laisser à soi-même et désœuvrés. Ce gardiennage visant à *occuper* n’est jamais avoué comme tel, mais il est crucial dans une société où les adultes sont de leur côté mobilisés, homme et femme, loin de la maison.

Ainsi le quotidien est-il celui d’un exil symétrique des enfants et des parents à distance du *topos* familier. Cette évidence ordinaire devrait faire problème : il se trouve que chacun s’en arrange avec un « taux de motorisation élevé des ménages ». L’occupation est un remplissage horaire : ce que ressentent bien tous ceux qui ne sont pas enthousiasmés par la perspective de passer des années sur les bancs. Ensuite seulement, confie-t-on à des « personnels enseignants » la lourde tâche de métamorphoser ce devoir d’occuper en transmission de savoirs de plus en plus sophistiqués. C’est ici seulement que prend alors le relais de la fonction bourdieusienne de la « reproduction » de la stratification sociale, mais aussi de l’apprentissage de la compétition.

L’ensemble du système qui culmine avec l’université doit donc être surtout perçu –dans une nécessité impossible à dénouer- comme une machine immense à « fixer la jeunesse », dont on craint toujours une turbulence incontrôlable, dans une fiction d’élévation progressive vers les compétences.

La tendance à couvrir toutes les disciplines, toutes les activités, découle à mon avis d’une double poussée : d’une part, il est difficile de récuser que l’enfant ou le Jeune puisse –à défaut de pouvoir agir spontanément- s’intéresser à des sujets et des objets variés. D’autre part, il importe que toute ligne de fuite puisse être recanalisée dans l’objectif général d’un contrôle par « la » Société.

L’école, laïque, expérimentale ou même privée (par nécessaire mimétisme), est donc, dans son essence, rattachée à l’universalisme « totalisant » du fait sociétal. C’est pourquoi elle tend, quel que soit le contenu des disciplines, à les faire converger dans une unique méthode sous-jacente, qui sera, finalement celle imposée par le côté régulateur de ladite société : ce qui explique par exemple que l’on obtienne une « science de la littérature », voire même de la « littérature scientifique » (qui signifie seulement la bibliographie des articles de référence) et beaucoup plus rarement une « poésie de la science », ou une « dramaturgie des grammairiens » (ce qui serait peut-être drôle).

Ainsi l’école tente-t-elle aujourd’hui de tout recouvrir, y compris le théâtre, la bibliothèque, la musique, le sport, le cinéma, en les poussant lentement à la rationalisation comme langage commun :celui de la…gestion.

Empruntant les apparences de la Culture, le monde scolaire utilise tout son poids démographique pour investir et régenter « les arts, les sciences et les lettres » aussi bien dans les programmes d’enseignement que dans leurs prolongements éditoriaux. Il devient ainsi un dispositif de réglage de la jeunesse sur le mouvement mécanique de la passion technochrématistique, et bien au-delà il est désormais un mécanisme de surveillance de l’ensemble de la société et de toutes ses tentatives de changement culturel.

Or rien ne légitime en soi cette « dictature du scolariat » sur toute la Culture, sinon le fait qu’elle sert un autre maître : le démon du « toujours plus » (que l’autre). Car sitôt celui-ci écarté de la source de la demande de culture, les yeux se dessilleraient : puisqu’il ne s’agirait plus de l’emporter sur ses camarades pour les meilleures places partout, mais plutôt de se cultiver ensemble, tantôt pour le plaisir immédiat ou prolongé, tantôt pour construire des solutions, tantôt pour l’exploration la plus profonde, pourquoi faudrait-il que ce soit indéfiniment le système scolaire (voire universitaire) qui quadrille cette vie, ses plaisirs et ses aventures ?

Redéfinir la transmission de savoir comme l’une des rencontres possibles dans le lieu de culture change toute la perspective : on n’a plus affaire à une machine « d’éducation » vivant de son caractère obligatoire (une caractéristique largement obsolète datant de la nécessité de forcer les paysans à ne pas faire travailler leurs enfants aux champs, et donc, tôt ou tard, à quitter la propriété familiale et à s’abandonner à la prolétarisation), mais à des groupes de volontaires se réunissant autour du désir de perfectionner un art (fût-il martial) ou un type de connaissance.

Pour ce qui est des « bases », il est clair que le Familier doit retrouver directement des prérogatives, sans aucune crainte qu’il en profiterait pour recréer de l’illettrisme. Cette terreur est en effet absurde dans un monde où personne n’a plus intérêt à se couper des moyens essentiels de la communauté, et où la surveillance de voisinage suffit largement (comme dans le village africain) à modérer et à régler les tendances turbulentes de l’adolescence (rien ne lui interdisant de renouer avec certains rites d’initiation à la vie adulte). Cela n’empêche pas que, dans les pays qui l’estiment souhaitable, le caractère obligatoire d’une éducation minimale puisse persister, aux conditions expresses que cette obligation d’acquisition (et son contrôle) soit distinguée de l’obligation de scolarisation, et que cette distinction (qui existe formellement en France) soit respectée et valorisée effectivement.

Il est clair que, dans notre perspective, le Familier en question ne doit pas être restreint aux parents directs : au contraire, il doit se tisser au travers des liens entre enfants de la vicinité, mais aussi avec des adultes proches, en contrepoint au « cocon familial » : il ne s’agit pas de nier que ce contrepoint soit une absolue nécessité, mais de critiquer la forme concentrationnaire et hiérarchique qu’il prend dans la forme scolaire ordinaire, bien cachée sous « l’obligation républicaine » et son idéologie très vite agressive au nom de « l’égalité ».

Pour tout ce qui relève de savoirs plus raffinés, les lieux de rencontre peuvent également suffire à ce que des « maîtres » (à leur niveau) et des disciples se reconnaissent, s’apprécient et se valorisent mutuellement, voire se rémunèrent, sans aucune obligation de part et d’autre au-delà de leur bon vouloir. A noter que cette vie de rencontres basées sur l’accord mutuel (et non sur le forçage programmatique) est déjà celle de la nébuleuse innombrable des « activités culturelles », qui doit être considérée en ce sens, non comme une façon d’occuper inutilement le temps (selon la conception auto-méprisante de Houellebecq[[1139]](#footnote-1139)), mais comme un précurseur du système des rencontres nécessairement appelé, il faut le répéter encore, *à remplacer la machine scolaire.*

Dans notre point de vue futurotopique, le « lieu de culture » peut d’ailleurs à la fois prendre le rôle l’école, de l’équipement de théâtre et de musique, de la bibliothèque, de la « communithèque » (terminal de communications), etc. Il ne les remplace pas seulement physiquement, en réaménageant différemment des fonctions parfois déjà aujourd’hui rapprochées dans les partis architecturaux. Il prend la place d’institutions qui ne devront plus être séparées comme si leurs fonctions étaient totalement incompatibles, ou comme si, au contraire, il y avait compétition entre elles pour la maîtrise de l’ensemble. Mais il les réagence autour de la fonction propre à la Culture : la rencontre.

Bien entendu le lieu de culture est organisé et géré, mais cette gestion n’est pas monolithique. Elle se construit d’abord dans la subsidiarité : la Vicinité (ou le réseau d’une Philia) « élit » le maître de savoir du lieu parmi ceux qu’elle veut voir faire fonctionner l’instance cruciale des rencontres, et non pas d’abord parmi les « spécialistes compétents ». Ensuite, elle confie ses enfants à des personnes qui ont-elles-mêmes beaucoup investi les valeurs d’autonomie et de liberté, de choix des intérêts, de mode collaboratif plutôt qu’instructif, etc. Bref, les principes qui animent aujourd’hui dans le monde entier des écoles comme Summer Hill, pourraient être repris à la base même du fonctionnement communautaire, et toujours sur une base d’indépendance et de liberté réciproque.

Au « pire » (aux yeux de la plupart des contemporains, frileusement figés sur la question de l’ordre à opposer à une sorte de monstruosité naturelle de l’enfant), on peut imaginer que certains enfants préfèrent des rencontres gérées par des parents, ou par des animateurs de « playgrounds »… ou encore par des enfants plus âgés.

Au fond, peu importe, dès lors que les adultes du monde familier ne sont plus contraints à se débarrasser trop longtemps des enfants, ainsi expulsés tous les jours (et de plus en plus loin[[1140]](#footnote-1140)) vers une sorte de garderie sociale. A condition que l’adulte accepte aussi de laisser l’enfant se retrouver avec d’autres hors de son contrôle immédiat.

Lieu de rencontres multiples, le lieu de culture est en effet l’endroit où se croisent au moins trois types de rencontres bien spécifiques :

-celle d’un collectif partageant une culture et des individus qui veulent s’y inscrire.

-celle des gens entre eux –enfants ou adolescents- qui reste la fonction « clandestine » la plus importante du système scolaire actuel. Elle sera seulement reconnue « officiellement » dans le lieu culturel.

-Enfin la rencontre entre adultes et jeunes : elle comporte une dimension interindividuelle (qui existe aussi plus ou moins clandestinement aujourd’hui), et une dimension collective, au sens où le monde des adultes doit représenter quelque chose digne d’affection, d’admiration et d’imitation, pour celui des nouveaux venus, et ne pas se restreindre (comme dans les systèmes scolaires d’inspiration étatique) à une domination autoritaire des uns par les autres.

Ce trait, presque complètement ignoré de la tradition française, peut se manifester en contexte anglo-saxon ou nord américain, ce qui explique l’échange symbolique entre les adultes et les jeunes qui y prévaut : discipline contre dévouement, respect contre respect. Mais aucun dispositif scolaire massif contemporain n’est capable de placer la rencontre au cœur, parce qu’il est d’abord une gestion des horaires et une soumission à l’idéologie productiviste-hiérarchiste.

A d’autres niveaux correspondant à des âges plus élevés, le « lieu de culture » suffit aussi comme base de définition, sans qu’on ait besoin d’en rajouter sur sa valeur altière ou son « excellence ». On peut, dans certains cas, parler de « hauts lieux », eu égard au caractère exceptionnel de leur site, mais aussi *des types de rencontres qui s’y déroulent* et qui peuvent attirer l’admiration de ce qui reste alors un « public » (même en large partie composé d’amateurs éclairés).

La définition claire et précise de la Culture comme Domaine de tels lieux de culture  à tous niveaux et en tous autres contextes, sera facilitée par sa comparaison avec le domaine technologique, désormais délimité comme « hors Culture ».

Evidemment, la technologie ne se situe pas hors de la culture humaine comme terme général pour désigner l’Humanité, mais elle l’est, lorsqu’on entend par « Domaine culturel » à l’intérieur de cette culture globale, un domaine d’intérêt et d’activité qui ne se préoccupe pas d’améliorer les moyens, mais de vivre (physiquement, intellectuellement, moralement) et d’exprimer la vie, ainsi que de transmettre les formes d’expression déjà utilisées par nos prédécesseurs. Là encore, il peut y avoir des recoupements et des interpolations (la technologie peut aussi se transmettre comme expression et patrimoine), mais l’essentiel de la distinction doit demeurer afin de ne pas entraîner un brouillage des Domaines et des réalités qu’ils recouvrent : *la technologie, par exemple, ne s’enseigne pas ou ne se transmet pas dans des lieux de rencontre, mais elle s’expérimente et s’éprouve surtout dans des laboratoires ou des ateliers.*

Que l’on appelle laboratoires ou ateliers des lieux de rencontre culturelle[[1141]](#footnote-1141) est abusif et témoigne d’une soumission à la métaphore techniciste dans tous les domaines de la vie[[1142]](#footnote-1142). Que l’on parle de « culture technique » est le plus souvent abusif, sauf à reprendre dans l’art les thèmes de la technologie, ce qui représente souvent une fascination, et non pas une expressivité propre.

Continuité et hiérarchie dans la culture

Il existe deux directions spontanées dans l’ordre culturel : celle de l’expressivité de chacun, et celle de la virtuosité tendant au dépassement des conventions et de soi vers le sublime.

Non seulement il n’existe pas de contradiction entre les deux, mais plus l’expressivité de base est encouragée et s’élève à un bon niveau, et plus la culture élitaire s’élève aussi. On peut s’attendre à ce que, si n’importe quelle famille est capable de chanter des lieds de Schubert (ce qui a pu appartenir à une tradition assez populaire en Allemagne), ou si les hommes de la rue en Géorgie connaissent la polyphonie qu’ils pratiquent tous les jours au café, les grands chanteurs seront de qualité d’autant plus exceptionnelle. La relation n’est pas mécanique, mais elle existe : on le vérifie pour le football, entre l’arrière-cour et le stade. Ou pour la pétanque !

Or ce lien, répétons-le fermement, est détruit par la machine éducatrice qui se prend pour le moteur de la Culture : elle empêche l’excellence de poindre dans son seul milieu réel, le Familier, pour se réserver, toujours comme une armée, le droit de « l’orientation ». Considérer avec sérieux *la Culture comme un domaine consistant* revient donc à écarter la machine sociétale du circuit culturel, à la renvoyer sur les domaines du panoptique et de la mécanicité, qui sont les seuls où le tri par spécialités et « niveaux », la sélection par l’isolement du champion, et la compétition par la vitesse (thèse de Paul Virilio) sont de mise.

Un important problème de transition concerne la masse considérable de personnes actuellement transformées bon gré mal gré en « enseignants » par le système (et souvent en intériorisant inconsciemment une logique de mise au pas qu’ils désapprouveraient s’ils en avaient l’occasion). Ces personnes éprouveraient sans doute de l’angoisse, pour beaucoup d’entre elles, à l’idée de se reconvertir dans une logique du plaisir plutôt que de continuer leur fonction de gardiennage, de réglage des comportements et de notation pour le tri.

Il serait évidemment paradoxal de faire passer à tout « le corps enseignant », cette énorme machine à broyer et à reconstituer les esprits en fonction des impératifs « normaux » de formatage et d’acquisition, un examen ayant pour but de vérifier si ses membres peuvent se comporter en êtres humains passionnés de leur discipline et de son partage. En fait, on peut s’attendre à ce que, toute considération de salaire mis à part (car il n’y a aucune raison de réduire les soldats d’un ancien régime à la misère), c’est la pratique elle-même qui tranchera, laissant ceux qui préfèrent le tri au plaisir aller exercer leurs talents « d’évaluateurs » dans un monde correspondant davantage à leur propre passion profonde.

Quant à ceux qui montreront qu’ils aiment la matière, et qu’ils partagent cet amour avec de plus jeunes, il faudra les laisser se choisir.

Hauts lieux, haute culture, intériorisation du débat pluraliste.

L’intellectuel de l’avenir ne ressemblera sans doute pas à celui du présent (ballotté entre les polarités en guerre de la destinée humaine), non pas parce qu’il deviendrait une sorte de saint, de marabout, de gourou, de sage au dessus des contradictions, mais à l’inverse, parce qu’ayant absorbé la sagesse pluraliste, il sera lui-même un concentré de contradictions ! Il vaut en effet mieux que ces dernières soient chargées dans une intériorité, et y trouvent finalement une « cuisson » qui les rende ensemble moins nuisibles, plutôt que de se répandre partout, s’amplifiant les unes-les autres dans le conflit ayant pour fin la domination d’une d’entre d’elles.

Expliquons-nous : actuellement, l’intellectuel appartient à la dernière des quatre armées passionnelles composant la société-monde :

la vaste infanterie blindée de l’ingéniorat, tout imbu de miracle technologique à n’importe quelle échelle ;

la cohorte des juges et autres bons citoyens qui passent leur temps (notamment grâce à des médias qui ne filment plus guère que les uniformes des flics-soldats) à accrocher des étiquettes infâmantes et à distribuer des bons points ;

l’immense masse assez amorphe des « Academics », qu’ils soient professeurs ou étudiants, générant des bulles de productions livresques d’autant plus énormes qu’elles n’ont comme seules valeurs que l’endettement étudiant à vie, (notamment aux USA) et leur apaisante inscription dans la bibliothèque infinie, ce gigantesque cimetière d’idées ;

et enfin, le milieu torturé de ceux qui transportent la mise en cause du sujet au cœur même des positions de la maîtrise technique et de la certitude comptable.

Autrement dit, les intellectuels participent la guerre générale des passions et son amplification comme par un mouvement de balancier : plus est forte l’affirmation passionnelle d’unen position –par exemple celle de la solution technicienne (avec sa fouille hystérique du manteau terrestre pour extraire les dernières poches de pétrole et de gaz, ou encore la quête fébrile d’équations permettant la dissémination infinie des risques financiers)-, et plus sera violente la réaction de son opposé direct (par exemple la mise en cause des « banksters », ou celle des immigrés étrangers). Plus sera aussi forcée la médiation entre les passions, médiation tout aussi passionnelle : ainsi de l’énorme quantité d’ouvrages érudits produits sur une question vitale (comme la crise économique), d’autant plus poussée qu’aucune solution ni aucun jugement sérieux ne pourra sortir de cette accumulation. Ou encore, grandira l’attaque moraliste de la science, qui ne donnera, au fond, que de la réactivité cognitiviste encore plus agressive.

Ce dont il s’agira dans un régime de pluralité ne sera pas du tout de nier cette incoercible agonicité, mais, constatant les dégats de plus en plus immenses de ses effets à l’échelle d’une société-monde, de la resserrer plutôt, en sorte que le sujet même de l’intellectualité –individu, groupe, école, etc.- simulera en lui-même suffisamment bien le complexe des contradictions réelles, qu’il se trouvera en mesure de proposer des analyses et des indications passées à *l’épreuve du feu*, pour ainsi dire .

Un aspect essentiel de cette intériorisation de la condition humaine, est de mieux respecter en soi ce qui ne relève pas de l’universalisme, mais au contraire provient du Familier, du Vicinal, de l’Amitié : en résumé, de ce que les fondateurs du Christianisme appelaient « le Prochain », avant que leurs Eglises ne s’empressent de construire de l’universel et de l’orthodoxe au dessus de cette réalité moléculaire. L’intellectuel de l’avenir devrait se sentir investi d’une mission mondiale : celle de « déconstruire » l’image totalisante du monde, afin de parvenir à se sentir d’autant plus universel qu’il se voudra strictement local. Pari difficile, et qui n’a jusqu’ici qu’abouti –en quelques décennies ou siècles- à l’échec.

L’une des causes multiples de cet échec à combattre une passion irrépressible est l’oubli –ou la simple ignorance- du fait que nous devons régler en nous-mêmes les oppositions les plus fortes (le Familier et le Sociétal), et cela sans que le plus faible (la Familier) soit systématiquement vaincu dans notre for intérieur. L’histoire religieuse occidentale nous apprend notamment que le combat du « Saint » contre la tentation –celle proposée à Jésus de posséder le monde- sera peine perdue dès que l’on quitte le terrain de la personnalité exceptionnelle et douée pour l’ascétisme (cet « athlétisme de Dieu »).

Une voie possible semble être celle d’un apprentissage du seul combat intérieur qui vaille la peine : celui où nos appétences contraires ne doivent pas être battues, et où chacune remporte la victoire par le simple fait de ne pas être défaite par l’autre. Ainsi du conflit éternel entre « ce qui est ici, entre nous », et « ce qui concerne tout le monde », mais aussi de ses deux médiations classiques : la mise en ordre et la séduction . Si nous savons maintenir en nous ces quatre forces sans en détruire aucune, nous pouvons peut-être prétendre, au bout d’un certain nombre d’exploits personnels et d’évolutions entre générations (renvoyant à une tout autre idée du progrès que le seul gain en surpuissance matérielle), à produire un statut nouveau de l’intellectuel.

Autrement dit, la part des hauts lieux consacrée à des débats « resserrés » reflètant -en nous et entre nous- la guerre inter-passionnelle du monde, ne devrait pas principalement être un lieu d’érudition, de méditation, d’expérimentation de prototypes de solutions, ou encore être une sorte de « tribunal » (de type Russell ou autre), mais bien plutôt, et en premier lieu, une *salle d’art martial.* Encore que, à la différence de la lutte proposée par Bourdieu, le combat dont il s’agit –et qui serait aussi en même temps combat contre soi-même- serait toujours épreuve pour résoudre victorieusement mais *sans vainqueur le conflit inapaisable de la logique elle-même.*

Nous ne pouvons pas proposer ici de méthode pour aboutir à un tel objectif : nous ne pouvons que tenir un raisonnement apophatique (négatif) sur ce que la méthode ne devrait pas être : elle ne devrait être ni conciliation des contraires, ni double négation de ceux-ci, ni affirmation en dernier recours de l’un ou l’autre. Elle ne devrait pas être paralysie ou immobilisation entre les quatre pôles pas plus qu’ éclatement et juxtaposion des quatre.

Elle devrait être, par conséquent –et sans qu’il soit vraiment possible d’en prévoir le contenu- une dialectique (ou plutôt une tétralectique, au minimum), telle que faisant tour à tour l’expérience sérieuse et profonde de chaque position, je finisse par découvrir, dans mon style propre, particulier et singulier, quelque chose à dire et à faire qui ait le tranchant et l’immédiateté d’un geste simultanément éfficace dans les quatre dimensions.

Au moins trois conditions pourraient faciliter cette « opération » quelque peu magique :

1. L’autonomie « réelle » du domaine du débat intellectuel (et donc non subventionnée par les grandes institutions de pouvoir, ni par les étudiants, ni encore par des « clients », mais peut être par la quête d’une autosuffisance : on peut penser au bénévolat lié à l’âge (correspondant de plus à d’immenses savoirs accumulés et soudain méprisés, jeté au rebut dans le système de la retraite). Ou encore carrément à la « self-sufficiency » découlant d’un travail matériel en commun dans une espèce de « monastère du savoir » (où le « monos » ne serait pas pour autant célibataire !). Etc.
2. La réorientation, en général, des positions de l’intellectuel à l’adresse du monde familier, amical, local, afin de ne plus avoir à subir l’isolement de son engagement, pris entre l’universalisme et l’individualisme. La fonction intellectuelle se repenserait comme médiation (et non amplificatrice) ou dérivatrice de la passion du Tout. Elle contribuerait à une conception « moléculaire » de la civilité et de la participation à l’Universel, et refuserait d’être partie prenante de la « course au point de vue surplombant ».
3. La pratique constante du « changement positionnel », principe selon lequel chacun d’entre nous doit faire effort, pendant un temps assez long, pour défendre avec le plus de vivacité possible, une position qui n’est pas celle que nous adopterions spontanément. Et puis encore une autre, etc. Jusqu’à ce que, revenant à notre « péché mignon », nous ne puissions plus ne pas l’imprégner profondément du contenu des positions adverses.

Ainsi serait-il peut-être possible de rêver un jour à faire émerger une fonction intellectuelle pluraliste, capable, autour d’un accord implicite et caché mais profond et très large, de s’avancer dans chaque domaine passionnel en lui imposant une prudence et une douceur (au sens de Jacqueline de Romilly) qui lui interdisent de s’éloigner tellement des autres qu’en leur faisant retour de toute l’énergie d’un balancier poussé à l’extrême, il ait un effet dévastateur.

Peut-être, du même coup, en limitant cet effet en lui-même, l’intellectuel pourra-t-il proposer des solutions qui, à tout le moins, recèleront moins d’effets secondaires néfastes.

Cultures et technologie

C’est probablement sur sa frontière extérieure avec la technoscience que le domaine de la culture rencontrera avec le plus de tension l’actuelle sphère de domination technologique. Elle devra en effet continuer de lui emprunter l’information instantanée et virtualisée, tout en résistant avec force à la tendance à « l’empoisonnement informationnel », essentiellement lié au remplacement de la parole et de l’écrit par l’image et le son communicables à distance et instantanément. Encore s’agit-il précisément de la « langue d’image/son » qui est devenue la production de base des médias, et qui a pour effet majeur de substituer l’hypnose par capture instantanée à la pensée et à l’imagination.

On sait par exemple, que contrairement à ce qu’affirment les enthousiastes et les prébendés de la « com », une personne qui lit sans recevoir aucun autre *stimulus* d’information est, au bout du compte mieux informée, et surtout plus capable d’organiser l’information et de la réfléchir qu’une personne abreuvée de reportages télévisés ou de brèves internétiques. Aussi bien fait soit-il, un reportage qui montre les corps et les décors a besoin d’un texte qui l’informe. Mais celui-ci, saisi à tête reposée, sans image, sans son adjuvant et en pouvant être relu autant de fois qu’on le souhaite est, à l’inverse, parfaitement indépendant des images, extraordinairement répétitives[[1143]](#footnote-1143).

L’une des premières *lois de séparation* du domaine culturel et du domaine technologique concernerait donc sans doute l’hygiène de l’image/son, considérée comme une drogue addictive à doses relativement faibles. Il ne s’agirait pas de réactiver la phobie de l’icône, telle qu’elle a été portée dans le passé par d’importantes religions, mais de convenir d’un principe de contrôle et de tri qui permette au contraire aux membres de la communauté culturelle de parvenir à une maîtrise personnelle de la composante imaginaire, traditionnellement au centre même de l’idée de culture par opposition à celle de règle.

Ce qui doit être refoulé hors du monde culturel, c’est l’invasion des effets de sens mécaniques qui sont produits par les médias[[1144]](#footnote-1144). Il n’est que trop aisé de montrer sur d’immenses corpus diffusés chaque jour dans le monde, que la productivité en ce domaine est liée à la mécanicité, même si celle-ci – comme un régime sucré conduisant trente pour cent des occidentaux à l’obésité - est occultée par la capacité fascinante de la lumière et des formes capturées sur écran.

Il s’agirait de favoriser la réappropriation de l’usage culturel de la lumière et des formes, qui implique une protection de son propre territoire « hertzien » aussi bien que de son propre territoire informatique, par rapport aux flux de données. C’est en ce sens que le monde culturel devrait être un « sanctuaire » par rapport à la montée des eaux médiatiques, qui l’ont aujourd’hui largement inondé.

Il est cependant clair que la technologie – écartée comme principe de référence dominateur – doit se retrouver à l’intérieur du domaine culturel, selon la loi de Fractalité : mais alors son sens change complètement. La branche technologique soumise au domaine culturel a divergé. Elle n’entretient plus des relations de subordination directe au pôle technochrématistique (qui continue d’exister par ailleurs et de régenter son propre univers). Elle est devenue « technique au service de la Culture », et non plus « culture technique ». Ce qui est une nuance de portée… incalculable !

Carrefours réels entre Culture et Nature

Un lien puissant relie la Culture au territoire de la Nature qui cherche à s’y situer plus qu’à la transformer. Nous devons peut-être transposer ici la « métaphore asiatique », largement fondée sur le perfectionnement immémorial de la culture, et qui consiste à faire de la personne même, dans son voyage à travers espace et temps, et au milieu des vivants, le lieu de passage et le sanctuaire de toute culture. Ce qui implique par exemple que les hauts lieux de la rencontre culturelle (écoles, universités, pour reprendre les termes coutumiers) soient des haltes ou des étapes dans un voyage personnel, et non des branchements de l’industrie de la connaissance, des espèces de casemates ou d’usines à enseignements spécialisés (d’ailleurs construites avec le même béton, les mêmes ferrailles et sur les mêmes espaces « jardinés ».

Mais si la Culture est l’espace-temps d’un voyage personnel où s’effectuent des rencontres entre le Singulier et le Sociétal, voire l’Universel, sous l’égide constante de l’impulsion singulière, c’est la liberté qui doit y prévaloir, et non une sorte ou une autre d’obligation d’insertion dans la société.

Nul n’est donc tenu de poursuivre ce parcours et de toute manière, chacun des trois autres grands Domaines (Civilité locale, Technologie, Nature) possède ses propres filières culturelles autocentrées, bien qu’également soumises à la loi de Fractalité : elles doivent inclure une certaine proportion des cultures des autres Domaines.

L’obéissance du Domaine culturel à la règle de Fractalité se réalise lui-même en incluant dans la Culture la recherche naguère nommée scientifique fondamentale, telle la théorie cosmologique. On ne peut évidemment interdire au pôle technochrématistique de s’intéresser aux disciplines fondamentales, ni aux scientifiques de se fasciner pour les effets techniques de leurs découvertes, comme c’est le cas aujourd’hui. Mais on introduit une frontière, une séparation protectrice, qui peut permettre (comme ce n’est plus le cas aujourd’hui) aux savants désirant poursuivre leurs travaux sans lien aucun avec une « culture du résultat » (quel affreux oxymore !), de pouvoir vivre sans angoisse démesurée.

Bien entendu, il ne s’agit pas de prolonger le mur séparant aujourdhui la technoscience inculte d’un côté des « littéraires » ignards de l’autre, coupure naguère critiquée à juste titre par le sage Michel Serres, mais tout au contraire d’associer étroitement entre elles toutes les formes du savoir « libre », tout en les protégeant des programmes ayant pour but le lucre ou le pouvoir. On pourra regretter que cela condamne les productions de ces deux genres à l’inculture : mais d’une part une « inculture » dont les effets sont cantonnés à un territoire est moins grave que celle qui domine le monde, et d’autre part, le rassemblement des formes scientifiques, artistiques et philosophiques dans un réseau protégé ne peut qu’inciter les ingénieurs les plus impénitents, les plus réfractaires au « sens », à venir emprunter au prestige des hauts lieux. Notons que le phénomène existe aujourd’hui au niveau des individus les plus brillants et les plus ambitieux : ne les voit-on pas en France cumuler Polytechnique, les Mines, Harvard, Science po, puis faire carrière comme conseillers de princes successifs, tout en écrivant romans, théâtre, essais philosophiques, traités économiques, en dirigeant des orchestres et des banques ?

Pour ces athlètes de la complétude, ces champions de la culture comme totalité, ces alpinistes de l’excellence mondialisée, aucune barrière ne tiendra jamais, et je ne vois pas pourquoi on empêcherait ce type d’accomplissements. En revanche, dans notre modèle, ils ne pourront rafler toutes les médailles en profitant en outre d’un pouvoir sociétal omniprésent et complaisant, et en laissant planer le doute sur leur « être » ou leur « topos » : ils devront au moins choisir entre être des penseurs ou des artistes s’intéressant à la technologie, ou bien être des technologues s’intéressant à la pensée ou à l’art, mais pas les deux en même temps, pas comme des agents doubles en réalité au service de la plus grande force.

On peut aussi imaginer que, comme les églises au moyen âge, le périmètre des hauts-lieux de la Culture relèverait d’une *souveraineté partielle*, y compris en termes de justice, mais relèverait aussi d’un contrôle des sociétés nationales pour ce qui concerne la langue d’enseignement principale. Un haut lieu inclus dans une cité urbaine peut également être soumis aux obligations de partager son autonomie avec les modes de production locaux.

Ainsi dotée de sa base écologique disséminée de façon indépendante sous forme de sublimes hauts-lieux au cœur des paysages, la sphère de la Culture peut aussi fort bien se manifester dans un élan unitaire global, une envie de se rencontrer et d’échanger sur le plan même de l’Universel. On peut rêver qu’en contrepoint des hauts-lieux se dégage par exemple le réseau plus restreint d’une « université-monde » on se joueraient les *disputatii* les plus élevées, dans les domaines les plus variés. Que Rabelais en ait déjà rêvé la réalisation idéale à Thélème ne doit pas nous interdire d’y revenir.

L’opposition entre centres de culture autonomes et communauté internationale existe déjà, mais elle tend à être réglée, comme toutes les autres parties de la toile institutionnelle par le gestionnaire Techno, dans la mesure même où elle dépend du reste du Sociétal pour le moindre de ses fonctionnements. En l’appuyant délibérément sur l’indépendance énergétique et la jouissance directe de domaines de vie, on libère enfin ce monde, et on le rend moins parasitaire. Et qu’on ne dise pas que cette perspective est totalement irréaliste : qu’est-ce qui empêche dès aujourd’hui la faculté de technologie de telle grande université américaine de construire un champ d’éoliennes (discrètes, si possible, dira la faculté des Arts) pour sustenter le campus en énergie ? Qu’est ce qui empêche dès aujourd’hui les fraternités d’Etudiants de proposer à chacun une participation légère au travail dans les serres du domaine universitaire ? Quand on voit avec quel enthousiasme efficace les associations étudiantes gèrent aujourd’hui les activités « culturelles » de ces universités, on peut admettre que notre rêverie pourrait vite se révéler inférieure aux réalisations.

Quant aux distorsions de fonction, comme celle – presque caricaturale de l’art poussé à l’insignifiance ou aux sensations accompagnant la dénaturation des corps et l’isolement des esprits par le placement technocentrique - elles pourraient donner lieu à la reprise d’un souffle. Celui-ci, d’une part pourrait se réappuyer sur un Naturel cette fois assumé comme affrontement singulier dévoilant la joie d’être et de vivre –mais aussi l’aventure de chacun vers un au-delà inconnu du Sociétal - , et d’autre part trouverait l’encouragement de pousser vers la Société les significations que l’individu en affrontement au monde entrevoit comme visionnaire, sans pour autant que ces significations soient à nouveau capturées par des appareils vaticaniques, hollywoodiens, bollywoodiens.. ou tibétains.

Pour autant, n’y-t-il pas place pour une polarité sociéto-culturelle au foyer même des tensions qui sous-tendait jadis les grandes religions ? Place pour quelque chose qui aurait l’universalité des grands systèmes universitaires et de recherche fondamentale (une fois nettement séparés les disciplines technologiques), mais aussi l’élan évocateur des domaines de la culture et de l’art ?

Ce qui semblerait important, serait, quoi qu’il en soit de la maturation spirituelle des grandes organisations de culture et de pensée collective vers plus de laïcité, que cette polarité reste en tension forte avec le pôle de l’expérience singulière à partir de laquelle, « une fois passée la guérite » (comme les Canadiens le disent à propos de leurs parcs naturels), c’est bien l’individualité pure qui trouve son chemin propre, et certainement pas à l’intérieur de machines à méditer en chœur.

Notons qu’une valeur sociétale est aujourd’hui attribuée à la Nature, mais encore comme à un lieu mythique extérieur, peuplé de plantes exotiques et d’Indiens originels, qui constitue un objectif touristique mais n’offre aucune possibilité d’un mode de vie réel, autocentré certes, et pourtant valorisé universellement.

Que cette polarité « Nature » soit dans l’entre-deux singulier qui se dégage à la fois des lointaines influences du sociétal et des influences immédiates, très proches, du petit nombre familier, serait en soi un progrès considérable : enfin se trouverait instituée, fondée, la possibilité pour chacun d’échapper  aux seules définitions sociétales, aux valeurs qui découlent seulement du « Tous ensemble », comme à celles qui proviennent du « Nous », et convergent finalement toujours vers la torture de l’utilité réciproque et du travail collectif comme fins en soi.

La civilité urbaine : de la politique des villes, aux villes comme acteurs politiques

Une polarité « Civilité urbaine », a sans doute moins de consistance mondiale actuelle que le domaine déjà esquissé de la Nature-monde, ou même que celui –solidarisé par l’oppression générale- du Familier. Puisqu’en dehors des jumelages symboliques et des fédérations de maires, ou encore d’associations entre économies de certaines villes, il n’existe pas de véritable *Domaine des villes* à la surface de la terre. Et pour cause : un tel domaine aurait été directement en compétition avec celui des « Nations », *a fortiori* « Unies. »

Voila donc une création à entreprendre, bien que, dans les faits, la « société des villes » soit désormais une réalité économique, écologique et sociale incontournable, et parfois de plus en plus divergente des autres systèmes d’intérêts.

Cependant, bien que nous partions du fait massif de la concentration de la population humaine dans les zones urbanisées, l’orientation principale à donner à un tel secteur ne serait certainement pas d’amplifier l’exode vers les mégalopoles ou leur maintien. Bien au contraire, il s’agirait, nous l’avons vu, de découper, dans les tissus existants, des « pays urbains » dotés du maximum d’autonomie alimentaire, écologique, économique, et technique. Il s’agirait par exemple de mettre réellement en position de succès, les « techno-localismes » opposant leurs réalisations aux systèmes proposés d’emblée au niveau mondial.

La concentration de bâtiments et de personnes n’est pas en soi synonyme de « ville ». On peut même se demander si un ensemble de tours de plusieurs centaines de mètres de hauteur, et construit dans une pure artificialité écosystémique appartient au monde des villes. N’est-il pas plutôt un accomplissement technologique, et à ce titre, relevant de droit du Domaine technochrématistique, et de ce fait, inscriptible dans les territoires de la technique ?

On pourrait penser à des compromis spatiaux : ainsi, un groupe de cités relativement autonomes peut côtoyer un « technopôle » (entendu ici comme concentration de moyens et d’hommes autour d’une activité techno-chrématistique), l’envelopper, voire l’appuyer de leurs ressources propres, et en attendre des services.

Mais la distinction n’en demeurerait pas moins claire et simple : les cités relèveraient d’une logique territoriale de l’autonomie, tandis que le technopôle serait le maillon, le « ganglion » d’une chaîne techno-industrielle à vocation de service. Ces deux logiques peuvent être assez facilement inscrites dans deux droits spécifiques, et deux domaines de souveraineté, même s’il y a proximité ou même recoupement physique. Par exemple, bien que proches, les villes ne devraient pas servir de fournisseuses de main d’œuvre aux technopoles (au risque de finir en « suburbs » et en dortoirs), et ces derniers ne devraient pas tenter d’absorber le marché local dans leur dépendance. Les échanges de biens et d’êtres humains devraient en passer par des cadres stricts, respectant la souveraineté de chacun, et cela de façon déterminée au plus haut niveau des deux mondes. Si le technopôle est, par hasard, spécialisé dans la production d’eaux potables, c’est seulement en passant par la négociation avec la fédération mondiale des villes qu’il pourrait se porter candidat pour fournir la régie de certaines eaux locales. Et inversement, aucun lobby ne serait en position légale pour forcer une ville à recourir aux services d’une technologie de réseau mondialisé pour ses propres besoins.

Le cas de la population du village résistant au remplacement de sa source par le raccordement au réseau géré par une Multinationale doit être d’ailleurs considéré comme l’illustration de l’héroïsme fondateur et protecteur de la cité de l’avenir. De même, la bataille d’un groupe d’habitants pour former un système local d’échanges de services (parfois banalisé en Amérique du nord), ou de constituer une totalité production-consommation avec un ou deux fermiers... serait contée comme exemple princeps de la refondation des unités de vie conviviale.

Mais tout, ici, est à inventer, ou presque, à partir de l’imagination créatrice des solidarités vicinales (que la cité soit petite ou grande). L’idée en reste d’une simplicité et d’une évidence grandioses : il n’y a aucune raison d’obliger chaque personne à faire commerce de ses objets ou de sa force de travail avec *l’ensemble* des autres êtres humains (idéal qui constitue la folie propre du Technochrématistique). Elle peut, si elle le désire, n’entrer en échange qu’avec ses voisins, ou avec un cercle plus vaste (« circonvoisin »), ou encore plus vaste, etc. L’essentiel est qu’elle puisse en quelque sorte décider de l’échelle de l’économie à laquelle elle participe sans être obligatoirement rabattue sur le marché mondial du travail, et sans que son domaine soit pour autant défini par l’infâmante étiquette « d’autarcique ». Cela d’autant que les preuves abondent que le *global market* peut lui-aussi rapidement devenir un objet minuscule comparé à l’anticipation virtuelle et la création anticipative d’argent par milliards de milliards d’unités. Car, la « crise de l’économie mondiale » où nous a tous plongés à peine une vingtaine d’années d’ultra-libéralisme, n’est pas due à autre chose qu’au fantasme d’un *hyper-marché mondial virtuel* dont le marché mondial réel ne serait que le point d’origine.

Mais si la projection dans un « toujours plus », aussi absurde et irréel soit-il, est une direction constante du système technochrématistique, quelle que soit l’échelle de cette projection, alors nous pouvons être à l’aise en affirmant que se diriger dans l’autre sens (l’autosustentation) est également licite et utile à toutes les échelles (y compris celle du ménage) !

Admettons donc que les lieux de coexistence physique rapprochée d’êtres humains assez nombreux, constituent leur propre monde de légitimité, indépendamment des nations où elles étaient inscrites, aussi bien que du marché-monde. Désormais, leur logique prévaudrait quant aux technologies contribuant au mode de vie urbain : logements, équipements collectifs, monuments, travaux publics, énergie, réseaux, jardins et parcs, modes de transports, approvisionnement en eau et assainissement, etc. Tout ce qui est de l’ordre de la ville se trouverait désormais impulsé *à partir d’elle-même* comme domaine d’action humaine, et non plus de politiques qui la dépassent ou d’entreprises géantes jouant de lobbies pour s’imposer ensuite au niveau des marchés municipaux.

Une fois admise la légitimité entière de cette dimension, il est sans doute plus facile d’imaginer des politiques d’urbanisme et d’architecture dont la motivation, tout comme la traduction technique se forment essentiellement à l’intérieur de la sphère urbaine, et éventuellement de ville à ville. S’il s’institue des écoles spécialisées dans les techniques urbaines, puis des entreprises relevant de régies municipales, nous avons là, à terme, l’amorce d’une divergence technologique très concrète par rapport au « grand Tout ».

Dans le seul secteur du transport de particuliers, on voit déjà fleurir certaines techniques proprement urbaines  : voitures électriques, véhicules adaptés à telle configuration, micro-réseaux, prêts de vélos publics. Dans le domaine de l’énergie, ce sont les petites éoliennes adaptées aux toits des immeubles, les éco-quartiers entièrement conçus en fonction de la conservation de l’énergie[[1145]](#footnote-1145), etc.

Ainsi, la divergence qui devrait s’instaurer entre les grands domaines humains est déjà en partie esquissée, dans la mesure où, gérant des bassins d’emploi mais aussi de sous-emploi, les municipalités sont les premières intéressées à inventer des types d’activités qui leur soient propres.

Pour autant, dans le flux « libéral » sans frontière, la municipalité défend mal sa capacité d’initiative. Elle demeure la proie d’agents économiques plus puissants dont les contrats semblent avantageux techniquement et financièrement, mais sont au fond léonins parce qu’ils créent une captivité de longue durée et interdit l’émergence de vocations locales. Un cadre de principes juridiques permettant à la ville de leur préférer des formes d’autoproduction ou des entreprises locales renforcerait sa capacité à être un véritable référentiel de vie.

Le problème de fond, à propos du local, est de se débarrasser d’une imagerie passéiste qui lui enlève toute valeur de réalisation historique, la renvoie – romantique ou non - aux idéaux du retour à la terre, de la communauté utopique, ou de la ville de la frontière. Alors qu’il s’agit en réalité de fonder un monde des villes et des villages, un monde qui, parallèlement à d’autres (pour autant qu’il y a place sur la même planète pour la *coexistence* de plusieurs mondes humains), possède son intériorité, sa substance légitime non pas dans l’isolement communautaire, ni dans l’existence de bases territoriales d’un tout national, *mais dans l’archipel des sociétés-villes.*

Une société-ville est une société locale, multiculturelle, de taille variable, mais qui décide de *combattre l’imago indéfiniment extensive des échanges humains*, en affirmant qu’à son échelle propre, l’essentiel des besoins peut être couvert par l’activité de ses propres habitants[[1146]](#footnote-1146). Bien sûr, il existera toujours un solde des échanges commerciaux urbains, comme aujourd’hui entre Etats-nations, et un certain déficit – subventionnable ou comblable par un échange de surplus - peut être accepté par négociation avec d’autres composantes économiques externes, mais la tendance serait au moins d’assurer l’autosuffisance pour les aspects les plus importants de la vie.

L’insistance sur la taille de l’organisation humaine, qui jadis fut le fait de l’ouvrage célèbre de Schumacher *Small is beautiful[[1147]](#footnote-1147)* a une valeur en soi, qui rapproche le monde de la cité et la civilité du Familier. Mais il ne s’agit pas de « décentralisation » ; laquelle ne fait que déplacer l’assistanat du côté des arrondissements subalternes et de leurs tentations, toujours renouvelées, de caciquisme. Il est plutôt question d’associations locales décidées à promouvoir un style d’existence qui entraîne à dépasser les égoïsmes ordinaires et destructeurs (comme dans le cas de sociétés blessées, repliées sur le combat de chacun contre tous), sans pour autant démissionner devant la fascination d’un idéal totalisant.

Outre qu’elle donne de la force à une vicinité faible par essence, l’organisation « dimensionnelle » de la pluralité présente ici un autre avantage substantiel : elle permet de contrecarrer la tentation ancestrale du « local » à pénétrer l’intimité pour son propre compte, ou surtout pour celui d’autres pouvoirs. Le risque d’un « effet Clochemerle » ou « Corbeau » est en effet d’autant plus fort que la vicinité « travaille » pour des puissances asservissantes, désireuses d’exploiter la délation. Les tentatives de démocratie participative que le Parti socialiste ont ainsi expérimenté dans les « conseils de quartier » sont révélatrices à ce propos. Ces instances dites « de proximité », servent en fait essentiellement à dénoncer le voisin ou à organiser la pédagogie policière !

Mais *la dénonciation locale n’existe qu’auprès d’instances non-locales* et perdrait toute efficacité si la solidarité de voisinage était reconnue pour elle-même comme souveraineté partielle : en effet, s’il n’y a pas de regard extérieur, supposé être celui du Maître, on est plutôt incités à régler franchement les différends entre soi[[1148]](#footnote-1148). Sans oublier que la personne existerait en même temps–de manière distincte – dans d’autres dimensions, chacune clairement autonome, et capable de défendre ses membres contre des allégations malsonnantes.

De même, la vie familière – plus restreinte que le domaine vicinal - doit trouver une part suffisante d’autonomie relative pour pouvoir non seulement envelopper l’activité sexuelle, la reproduction et l’élevage des enfants (ce qu’elle assure plus ou moins encore aujourd’hui pour la majorité des êtres humains), mais aussi permettre un minimum de ce qu’on nomme pour les pays ou les peuples « le droit à l’indépendance vivrière».

Une telle proposition peut paraître aujourd’hui outrancière. Pourtant, le potager, le verger et un petit élevage d’animaux domestiques (sans parler du glanage, de la pêche ou de la chasse) diminuent notablement l’empreinte écologique[[1149]](#footnote-1149). Ils sont aussi à la portée d’un assez grand nombre de ménages, que l’on pousse au contraire aujourd’hui à un mode de vie « clean » et complètement passif, entièrement modulé de l’extérieur par l’appétit de statut comparatif à l’intérieur du monde technochrématistique et de la société du spectacle. Mais le travail bêtement dépensé à courir au « consommatoir » (comme on dirait l’abreuvoir), à enlever les monceaux d’emballages, à trier les ordures, à bricoler les produits en « kit », à emplir et à vider les réservoirs de carburant, ou à subir les inepties médiatiques ou virtuelles- divertissantes ou culpabilisantes -, pourrait fort bien être partiellement reconverti pour beaucoup[[1150]](#footnote-1150) dans l’activité de vie autonome, sans pour cela déchoir ni abandonner les éléments les plus patents d’un progrès distinct du seul mouvement vers la surpuissance déstabilisatrice.

Or un tel travail - domestique et local - minime peut couvrir assez facilement jusqu’au tiers ou davantage des besoins familiaux, et assure surtout un exutoire symbolique à l’angoisse de dépendre, qui transforme continuellement la Familiarité en appendice indigne et indigent du Sociétal. Bien que réalisable à échéance de quelques décennies, il implique cependant un remaniement des emplois du temps, et une limitation proportionnelle des horaires consacrés au déplacement et au travail sociétaux.

A l’heure du débat sur le travail du dimanche et la relance des heures supplémentaires, la proposition de diminuer les temps de travail salarié est-elle donc si obsolète ? Elle ne l’est que si nous pensons que la dépendance au Sociétal doit être toujours plus grande, ce qui est contestable. En réalité, si l’activité - qu’on préférera dire familière  plutôt que domestique, vocable trop articulé sur l’idée de la maison, alors qu’elle peut être ouverte à l’entourage amical, voire vicinal - n’est plus supportable aujourd’hui, c’est parce qu’elle est dévalorisée dans la logique du résultat monétaire, et détruite dans son enveloppe culturelle minimale. Or les apprentissages qui la rendent facile et lui restituent son naturel doivent être étroitement mêlés à ceux de l’enfance pour être efficaces. Là-encore, ils exigent une limitation des institutions d’éducation sociétale, et une récupération par le Familier de fonctions pédagogiques qu’il a trop souvent abandonnées au profit de systèmes de garderie-conditionnement.

### Destinée du technochrématistique dans un régime de pluralité

«La science doit être traitée comme une tradition parmi d'autres, et non comme une norme destinée à juger de ce qui est et de ce qui n'est pas, de ce qui peut ou ne peut pas être admis. »

Paul Feyerabend, *Adieu à la Raison,* Seuil, Paris, 1989 (1987).

A la différence des autres domaines de la vie, le système-monde qui s’est construit ces derniers siècles, puis consolidé ces dernières décennies doit être *réduit* (comme on le dit d’une voilure dans la tempête) pour laisser un peu de place à d’autres, plutôt qu’augmenté ou renforcé.

Mais est-ce possible ? La logique des marchés n’est-elle pas toutaussi binaire que celle de ses ordinateurs : tout ou rien ? Peut-on imaginer que l’argent dispose d’un Domaine limité, alors que tout le pouvoir des « investisseurs » (de capitalistes) est de se porter aux marges, de s’introduire là où les « actifs » ne sont pas encore valorisés, de conquérir des terres vierges, de partir à l’assaut de ce qui est encore inexploité ?

Nous croyons que c’est possible. Notons que c’est déjà le cas actuellement, quand l’argent, tel un géant aveugle, se heurte successivement aux murs de l’impossible, avant de trouver une brêche où s’engouffrer pour quelques années. Ainsi, au cours du seul XXIe siècle, l’argent a-t-il durement heurté la limite de rentabilité de l’informatisation, essentiellement destructrice d’emplois et donc d’extinction de la plus-value extraite sur le travail ; puis il a rencontré la barrière de l’inflation cachée dans son propre gonflement ; il a dû constater que le bétonnage universel ne serait pas toujours rentable ; il a dû « avaler » le fait que les Etats ne pouvaient indéfiniment s’endetter, mais que s’ils deviennent austères, un immense manque à gagner se répand.

Autrement dit, ceux qui constatent « l’agonie du capitalisme » n’ont-ils pas raison, ouvrant la voie à un socialisme non conscient de lui-même ? Alors, la technochrématistique serait, pour ainsi dire, absorbée dans une logique différente.

Certes, et c’est bien pour cela qu’il faut songer à circonscrire son domaine, sans cela voué à basculer vers une logique technochrématistique cette fois sans rivage, précisément parce qu’elle serait organisée dans la pensée globale du futur humain, et ne dépendrait plus des aléas de l’investissement capitaliste, mais des décisions d’une technobureaucratie universaliste à la légitimité… illimitée.

La limitation, on le sait maintenant, ne peut pas être confiée au Sociétal, comme le pensait Stuart Mill, car le Sociétal forme dans sa fusion avec le secteur économique un potentiel explosif, une immense capacité de mobilisation oppressive, une auto-servilisation de masse.

On peut envisager la nécessaire diminution d’envergure du domaine technochrématistique de deux manières : soit elle résultera de l’importance de la place nouvelle prise par les autres dimensions de l’homme et qui seront fermement protégées contre ses empiètements ; ou encore, elle sera la conséquence d’une inflexion de sa propre tendance à la prolifération.

Pour ce qui est de la limitation du « monde techno » par les Dimensions de l’Homme aujourd’hui bafouées ou piétinées, elle est abordée plus adéquatement en pensant comment ces Dimensions peuvent être respectées à partir de leur propre substance : ainsi de la Nature qui exige très simplement de la non-action et de la non intervention sur des espace-temps congruents et continus[[1151]](#footnote-1151). Ou encore du Familier, qui demande surtout que le Sociétal de plus en plus policier cesse de perfectionner la grille de surveillance, de contrôle et de régence qu’il impose, chaque année davantage à l’intimité, à la parenté et aux solidarités amicales et vicinales.

Ce qui doit être abordé ici est, en revanche, la question de savoir comment la politique de la pluralité peut s’imposer pour contraindre le mécanisme de la prolifération technochrématistique (de son « déferlement » selon Michel Tibon-Cornillot) à s’arrêter de *lui-même* à certaines bornes, et à respecter *sincèrement* le territoire des autres.

Pour ce qui est de l’autolimitation de la dimension technochrématistique, nous pouvons concevoir que c’est une gageure puisque cette dimension représente justement la puissance qui, dans l’Homme, veut à tout prix se démultiplier dès que c’est pratiquement possible. Comme nous l’avons rappelé, elle incarne sa capacité d’intrusion et de transformation, qu’elle soit constructive ou destructive. Elle est de plus matérialisée par le mécanisme automatique de l’argent universel qui balaie toute résistance locale, toute tentative de segmentation des marchés s’éloignant de la logique du profit comptable.

Nous avons déjà entrevu que la peur éprouvée à l’égard de la tendance au potentiel catastrophique n’avait pas le pouvoir de l’atténuer (comme le pensent Hans Jonas ou Ulrich Beck), mais seulement de la transférer d’un secteur à l’autre, et notamment de l’explosion consumériste vers la prison des peuples.

Nous ne pouvons cependant pas renoncer à une amélioration intrinsèque du « monde techno », sous peine de créer une dissymétrie avec les autres dimensions de l’homme, dont nous avons admis qu’elles devaient au contraire se déployer comme légitimes à partir de leurs propres « passions ». Cette dissymétrie serait aggravée du fait qu’en attribuant à ces dernières dimensions le seul rôle de « gardiennes » de la technochrématistique, nous tendrions aussi à les déformer, à les faire basculer hors de leur propre nature.

La difficulté réside ici dans un équilibre entre la poussée propre de chaque dimension considérée en soi légitime, et sa limite à la fois spontanée et du fait de la rencontre avec les autres. Dans le cas de la « pulsion » technochrématistique, extensive par principe, la solution à cette difficulté majeure ne peut se situer que dans une combinaison de rétention de ce domaine par les autres dimensions humaines, et par un retournement de son orientation intrinsèque *vers un autre but* : non seulement il faut faire rentrer la bête fauve dans son territoire, mais encore il faut l’amener… à changer *en* partie de régime alimentaire.

Tout peut commencer, comme dans l’enfance, en contrariant la jouissance d’accumuler (puis d’anticiper l’accumulation) et celle d’agresser autrui avec les moyens de l’accumulation rationalisée. Cela peut s’obtenir en partie par un dispositif qui « casse » l’énergie propre de l’argent en la répartissant : un peu comme des peignes de bois répartissent l’eau dans une oasis.

Mais nous sommes avertis que ce type de solution elle-même technico-bureaucratique peut aggraver certains aspects du système (ceux associés à l’expérience « social-étatique) en les verrouillant au plan mondial. Il est donc clair que notre utopie ne peut atteindre un semblant de réalisme que si le champ géoconversationnel de demain attend de ses sociétés participantes un effort de culture visant à encourager les positions –personnelles et collectives- s’orientant vers autre chose que le gain ou la perte.

Prenons un exemple : dans une publicité sur Internet pour un site d’information financière et boursière, une maxime est citée : « si vous gaspillez de l’argent, vous n’en aurez plus. Mais si vous gaspillez le temps, vous perdez votre vie ». Resucée de la philosophie puritaine américaine, cette maxime prouve que l’idéologie faisant équivaloir temps de vie et temps de gain/perte est encore vivace. Or, dans un avenir possible, cet idéal peut être remplacé par une sagesse ancestrale plus profonde et plus immédiate : c’est perdre sa vie que de la consacrer au gain. Et de fait, la vie et la comptabilité sont antagoniques.

On peut imaginer que, sans avoir recours à un gigantesque appareil de propagande et à ses commissaires politiques, de la place soit faite au plan de la politique mondiale pour cette seconde façon de prendre la vie, et que cette place soit pour ainsi dire garantie par le témoignage spontané des personnalités qui y tendent. Il n’y a sans doute pas grand-chose à organiser pour mieux soutenir les nombreux types de personnalité qui n’ont envie ni d’accumuler, ni d’agresser, personnalités qui peuvent plus aisément se reconnaître dans des passions correspondant aux autres dimensions (liberté, contemplation, conversation, etc.) et qui sont aujourd’hui plutôt découragées ou méprisées par rapport au « travailleur compulsif » poussé sans cesse en avant par l’école et les médias.

Il est aussi possible de mieux comprendre comment dénouer le complexe qui s’est formé chez certaines personnes, destinées à emporter le reste du monde dans une fatale course au « toujours plus ».

Admettons par exemple que la cause de ces caractères aujourd’hui « leaders » (puisque même les « présidents » se font cornacs et garde-chiourme) soit une envie de prendre l’avantage sur autrui par un pouvoir comptabilisable. Peut-elle être modifiée ? Ou orientée vers une valeur sociale qui s’ouvre sur d’autres possibles ? Rappelons d’abord que chaque humain ressent la souffrance universelle d’une privation de l’être qu’entraîne imaginairement la privation d’avoir. Il est évidemment impossible de supprimer ce mécanisme fondamental, lié, comme nous l’avons suggéré dans ce travail de prospection générale, au fait même du langage : nommer revient en effet irrémédiablement à rendre l’être et la chose nommée très dépendants l’un de l’autre, ce qui renvoie aussi l’absence ou la perte au *néant.* C’est la « nature de la culture » et nous n’y pouvons rien, sauf à arrêter de parler.

Cependant, une possibilité reste ouverte, un peu en aval de ce phénomène humain universel : l’avoir peut en effet demeurer synonyme *d’être* encore mieux que par l’accumulation comptable, dans la grandeur qu’il permet au sujet qui est capable de le dominer, de le détruire… ou de le donner. La réciprocité des dons permet à son tour de faire grandir les donateurs sans pour autant accroître le trésor (ou la poubelle qu’il ne tarde pas à devenir).

Ce résultat classique et conjoint de la psychanalyse et des études anthropologiques depuis Marcel Mauss n’est pas à négliger, car il permet de rapatrier les questions d’économie dans la politique humaine avant qu’elles ne deviennent incoercibles et indirigeables. Il est tout à l’honneur d’Alain Caillé d’avoir rappelé cette importance décisive du c*hangement de destination possible de l’avoir* dans n’importe quelle société humaine, et notamment dans la perspective conviviale.

Une objection peut pourtant être soulevée : la logique du don réciproque, qui fait grandir les donateurs, est limitée par la quantité de dons que l’on peut se faire, alors que l’accumulation par un seul le fait grandir de manière illimitée (la figure du multimilliardaire actuel). A un certain moment, le don doit faire place à la destruction de l’ensemble des biens propres et des cadeaux[[1152]](#footnote-1152) : or ce qui était bon à l’époque et dans la société du « potlatch » ne saurait être possible aux échelles industrielles actuelles. Lorsque la destruction a lieu, elle ajoute seulement la pollution au gâchis.

D’autre part, que la destruction symbolique des biens soit possible ou non, la logique de distinction et d’ostentation que contient également le don enferme les sujets dans un jeu de prestance sans fin qui n’est, finalement, pas si éloigné de celui de l’accumulation, même s’il est son envers.

Il faut donc retenir que, si le but de l’investissement dans le bien peut être changé de direction (par exemple le don plutôt que l’accumulation), il doit pouvoir aussi être modifié par étapes vers quelque chose de radicalement différent. Les possibilités logiques ne sont pas infinies : soit le bien possédé ou donné est grand par la comparaison, soit il l’est par son caractère unique, non reproductible, non répétable, tel un pur événement. En un sens, seul le monde comme singularité indivisible et toute entière présente peut ici fournir son image à l’individu comme atteignant enfin à l’être.

Bien sûr, le monde reste inaccessible comme tel à l’individu, que ce soit d’un coup ou, *a fortiori,* par l’accumulation. Mais alors, que lui reste-t-il ? Deux possibilités : soit la méditation où il découvre *comment il émane du monde* (ce qui relève d’une dimension potentiellement non sociale de l’expérience, mystique ou religieuse), soit la découverte, par laquelle quelque chose de nouveau est atteint dans le monde.

Le monde étant inépuisable à n’importe quelle échelle, (sauf dans le ravage) la découverte, la création technique, entre science et bricolage, peuvent fournir un motif de choix à la passion technologique. En se libérant de la corvée d’avoir à jouer (pour le compte des marchands de clinquant) les utilités pour une vie familière qui au fond n’en a guère besoin (sauf pour une poignée de machines domestiques inventées depuis plus d’un siècle, quelques moyens de communication et d’information ou quelques dispositifs de transport), la technologie pourrait se consacrer aux passions de l’invention collective.

Autrement dit, il est peut-être possible de pointer comme but universel central de la technochrématistique non plus le service de la quotidienneté, mais l’effort de curiosité mis en commun (par exemple dans l’aventure spatiale, pour laquelle les moyens actuellement mis sont plutôt fort limités). Le « profit » comptable se trouve alors remplacé par le trésor mystérieux et inappréciable de l’inconnu et l’inattendu.

Une fois recentré par une vocation non utilitariste, une pure dépense d’aventure collective, le monde techno peut certes considérer aussi les défis propres d’un monde pluraliste. Il peut l’envisager de deux manières, qui sont également en rapport étroit avec la thématique de la découverte et de l’invention :

D’une part, il peut travailler à la « divergence technologique », c’est-à-dire apporter sa pierre (notamment grâce à la structure fractale de la pluralité qui permet de retrouver sa propre dimension à l’intérieur des autres, mais sans possibilité d’invasivité) à la quête d’une technique adéquate à chaque dimension.

Et d’autre part, il peut faciliter la circulation universelle proprement dite, tout en acceptant de ne pas aller au-delà des « branchements » ou de changements de supports qu’imposent nécessairement des territoires souverains différents et des échelles et pour des objectifs d’action désormais séparés.

L’organisation de la « divergence technologique »

Alain Gras a développé le concept de « macrosystème technique » pour définir l’articulation qui regroupe de fait de vastes ensembles structurants de technologies, comme les systèmes de transports. Il faut décidément aller encore plus loin et admettre qu’il n’existe au fond aujourd’hui *qu’un seul gigasystème technologique prédominant et colonisateur,* comprenant à la fois des phases évolutives et des sous-catégories plus spécifiques bien que jamais autonomes ni *a fortiori* indépendantes et détachables du corps commun.

Si, pour oser une métaphore végétale, la sève est l’argent, et l’énergie solaire le désir chrématistique, on comparera alors la technostructure (théorisée par Galbraith dans les années soixante-dix) à l’unité organique de l’arbre, telle qu’elle découle non pas d’un plan, mais d’une accumulation progressive de couches de cellules vivantes et mortes, rigidement encastrées les unes aux côtés des autres.

La métaphore vaut ce qu’elle vaut, mais il est de plus en plus évident que la nature « liquide » de l’économie de l’argent et des désirs infiniment segmentés a pour réceptacle, canalisation, support permanent, la forme technobureaucratique semi-rigide et surtout son caractère standard, universalisable. Le libre-échange est la face apparente, l’idéologie officielle d’un mécanisme non idéologique de rationalisation généralisée de l’existence humaine planétarisée. Discours légitime, il a aussi pour fonction de contribuer à la standardisation la plus extrême de toutes les techniques, aussi bien quant au produit fini et au goût du consommateur, que s’agissant des unités de production, des outillages de fabrication, des types et des méthodes de stockage, des systèmes de transport, etc.

Le problème de la Pluralité, dont nous avons tenté jusqu’ici de dégager les aspects les plus fondamentaux sur le plan des principes de légitimité politique et culturelle, prend donc désormais un tour très pratique : arrêter la domination totaliste du pouvoir fasciné par l’imago (et que nous alimentons tous inconsciemment) revient *à découvrir le moyen de faire « diverger » le destin des technologies, à partir du système unique*. Bref : d’un seul giga-système, il faut en faire quatre ou six, ou davantage, chacun ne conservant sa référence à l’universalité que pour prendre ensuite le formes et les types de continuité et de discontinuité qui sont propres à sa dimension.

Le pari que nous soutenons dans ce travail est que les lignes de divergence de la technologie et celles de la pluralité anthropologique *sont les mêmes*. En réalité, elles ne peuvent être que les mêmes, car aucune force de divergence du système technologique global ne peut se manifester durablement si elle n’est pas solidement appuyée sur la divergence pleinement légitime des cultures humaines, au nom de droits de l’homme *plus complets* que ceux établis à partir d’un universalisme simpliste.

Dans la mesure même où le « monde techno » emmagasine actuellement dans ses propres archivages et ses ateliers l’ensemble des technologies, y compris désuètes, anciennes ou archaïques, il est en mesure de collaborer jusqu’à un certain point avec les démarches des autres dimensions cherchant à créer leur propre univers de normes techniques. Et cette fonction sera considérablement facilitée par le fait que son propre but sera libéré *d’une sorte de devoir absurde d’extension indéfinie.*  
  
Par exemple, pour redécouvrir (ou inventer de toutes pièces) des systèmes de collecte de l’énergie qui ne dépendent plus de réseaux interconnectés gigantesques, ou pour fabriquer des véhicules dont les matériaux comme le carburant pourront provenir des ressources strictement locales, il ne sera pas inutile de mettre des laboratoires sophistiqués au travail. Par la suite, bien sûr, les démarches inventives doivent pouvoir elles-mêmes être « décentralisées », voire produites dans des diasporas situées hors du champ de la logique universaliste.

C’est sans doute dans une confrontation que les différentes échelles dans les différentes dimensions pourront peu-à-peu configurer des systèmes indépendants dont chaque principe organisateur trouvera sa propre « échelle de félicité », sans avoir à « cloner » le système voisin.

Par exemple, dans un vaste ensemble de forêts tropicales où l’avion sert –depuis les années cinquante du XXe siècle !- à transporter les paysans à la ville, on peut imaginer que, sans retourner aux interminables trajets fluviaux, on pourrait inventer des types de véhicules aériens (ballons, glisseurs de canopées, cerfs-volants géants, etc.) qui pourraient être construits à partir des ressources locales et sans faire appel nécessairement à l’industrie aéronautique internationale. Ce sont là des rêves, parfois romantiques, mais qui ont d’autant plus de chance de déboucher que l’impératif sera l’inventivité et non la pression de survie ou de profit.

Il peut aussi, d’ailleurs, être question de créer des entités de vie « naturelle » qui, sans aucunement viser à revenir au niveau très précaire des bandes indiennes plus ou moins décomposées (et qui ne revendiquent pas obligatoirement de conserver le même mode de vie, du moment qu’elles peuvent vivre libres et autonomes), s’élèvent au dessus de la nécessité immédiate grâce à l’exploitation audacieuse de savoirs pratiques.

Un autre exemple : tel village d’une région montagneuse chaude peut, en s’appuyant sur l’expérience partagée avec ses « homologues » dans diverses régions du monde, travailler à construire (ou recouvrer) une science des « courants de convexion» qui a été souvent oubliée ou qui a dépéri avec la climatisation, alors qu’en se servant de caves ou de profonds sous-sols et de « tours » de plusieurs étages, avec la disposition des rues, des terrasses, etc ; et en combinant cela avec des apports d’humidité, des méthodes d’isolation en matériau local, etc, on peut parvenir à une efficacité thermique supérieure au refroidissement artificiel usant d’énergies très coûteuses et vouées à se raréfier. Le point ici n’est pas de démontrer une fois de plus (ce que s’égosillent à faire les écologistes depuis un demi-siècle) que des techniques douces sont efficaces, mais plus précisément *que des technologies d’échelle analogue créent précisément ce que nous appelons une « dimension »* (ici celle du village, et à la limite celle de tous les villages, même installés sous des latitudes assez diverses, le froid et le chaud pouvant avoir parfois des solutions proches), et qu’elles peuvent parfaitement se perfectionner tout en s’adaptant à des sites singuliers et à des pratiques très ponctuelles.

Qui ne voit que pour y parvenir, il faudra d’abord soulever la montagne de la culture, c’est-à-dire en l’occurrence, défaire l’inhibition qui empêche désormais les villageois de s’emparer de leur village comme d’un objet collectif. Cette aliénation les laisse passifs et infantiles devant les injonctions et les interdits des autorités centrales concernant le moindre bout de mur ou de toit, et leur fait croire qu’ils ne peuvent rien inventer ensemble qui ne l’ait été déjà dans les écoles où l’on fait pousser les experts comme des carottes hors sol .

Ce qui doit subsister de « l’économie-monde »

Economie-monde et technique-monde sont les deux faces de la même pièce, et cela encore bien plus dans l’univers pluraliste de l’avenir qu’aujourd’hui. En effet, tout produit local, même rare (voire en disparition) peut actuellement être happé dans le  *global market*, cette métaphore ultime de la Société-monde[[1153]](#footnote-1153). Dans la perspective pluraliste, il circulerait préférentiellement dans sa dimension propre (naturelle ou vicinale, par exemple). On n’achèterait plus de pommes australiennes en Pennsylvanie ou en Normandie, mais surtout, les pommes qui seront achetées dans ces régions hors des centres technos désirant se nourrir eux-mêmes de plantes artificielles, ne devront être ni manipulées génétiquement, ni clonées. Autrement dit, il existerait une technique-monde adaptée au monde-nature, et telle qu’elle exclura cette manipulation *pour ce monde là.*

Il en irait de même pour les autres mondes dessinés par l’accord pluraliste : par exemple, on ne verrait pas de vélo construit à Shanghai pour la ville de St Etienne, dans la mesure où cette dernière se « souviendrait » de ses anciennes compétences manufacturières…

En revanche, l’acheminement des informations et des gens sur de grandes distances continuerait probablement à relever de la fonction proprement universelle de la technochrématistique, au moins sur le plan de la construction et de l’entretien des réseaux.

Si l’on y ajoute les équipements qu’elle seule est capable de fournir aux dimensions et aux échelles différentes, nous avons d‘ailleurs là une image de la quantité de valeur qui pourrait être alors échangée directement au plan mondial. Cependant, le profit réalisé dans ces opérations ne pourrait être équivalent aux taux usuraires qui ont été rendus possibles au temps de la « financiarisation » : nul rendement de 15%, aucun taux d’intérêt variable ni supérieur à des possibilités de remboursement sur longue durée d’entités débitrices elles-mêmes sans activité lucrative (ou très faible), et dont l’effort spécifique ne doit pas dépasser un niveau qui interdirait l’autonomie, voire l’autarcie. Nous serions évidemment très loin des milliers de milliards anticipés et évaporés dans la spéculation hasardeuse par l’ensemble de l’économie financière actuelle, mais néanmoins, les domaines urbain, naturel ou culturel pourraient être amenés à « commander » des installations (ports ou terminaux, réseaux souterrains, ponts, systèmes de véhicules, etc..) qui coûtent cher et s’amortissent lentement.

Une économie d’unités de crédit serait donc maintenue dans la limite de ces échanges, ce qui implique en retour de fournir certains éléments de base au monde techno (sans lequel il ne peut tout simplement pas exister) par exemple sous forme de location gratuite de secteurs de mine ou de forage, ou encore sous forme d’un « service » humain engageant volontairement les compétences de membres d’autres domaines.

Il ne saurait en effet être question « d’interdire » le commerce des grandes réalisations, mais plutôt de le confronter à la souveraineté d’entités puissantes, qui n’auront jamais aucun intérêt à se faire dépouiller ou polluer, engageant par là même la protection de dimensions aujourd’hui attaquées. Ce genre de contrat respectueux est d’ores et déjà en vigueur, notamment entre des multinationales de l’énergie et certains pays où la composante naturelle est massive. Certains exemples révélateurs sont cités à ce propos par Jared Diamond, et l’on ne peut qu’admirer avec quelle diligence et quelle précision les entreprises en question (qui ont enregistré la leçon de drames comme Bhopal ou l’Exxon Valdez) protègent non seulement le site qu’elles exploitent, mais aussi de vastes zones périphériques qui pourraient être affectées par des incidences aussi bien humaines que techniques de leur activité.

Dans l’un de nos romans « d’anticipation pluraliste »[[1154]](#footnote-1154), nous imaginons que la « peau de la Terre » devient un principe sacré que les réseaux quels qu’ils soient doivent épargner, soit en courant dans le sous-sol, soit en empruntant des voies aériennes « douces ». Je ne sais pas si un tel principe simple pourrait être un jour adopté, mais je me dis qu’un luxueux train ultra-rapide (dans lequel de toute façon on ne verrait pas le paysage réduit à quelques lignes filantes) peut aussi bien traverser sous terre une contrée, et que pour qui veut voir du pays, des trains… de ballons peuvent être agréables, même si la personne qu’on visite devra peut-être attendre mon arrivée quelques jours de plus. L’avantage du « train d’affaire » dont les TGV sont des prototypes est que, nous le savons désormais, si son réseau est cher à installer (ou à creuser), son rendement énergétique est très élevé et son impact écologique parmi les plus faibles.

Pour les réseaux concernant l’information, il faut évidemment se garder de toute naïveté concernant le caractère invisible et virtuel des TIC, dont on sous-estime toujours le revers en termes de gigasystèmes (câbles, satellites, relais, etc.) ou de pollution (les montagnes d’ordinateurs aujourd’hui dépecés dans des villes-usines chinoises).

L’immatérialité est par ailleurs compensée par la précision des contrôles et par le rapprochement que ceux-ci opèrent vers les corps *via* les puces à radiofréquence et la biométrie. *Big Brother* se nourrit bien plus de virtuel que de gros dispositifs matériels, sauf, lorsqu’il s’agit d’incarcérer par force des populations entières d’émeutiers. Rien n’arrêtera la miniaturisation et la virtualisation, *mais* rien non plus ne les fera dévier leur but qui est d’automatiser les contrôles des objets, des flux, bientôt des corps vivants et des esprits[[1155]](#footnote-1155), et de généraliser le *panoptique* de Jeremy Bentham, qui est aussi un objet de convoitise et de fascination universelle, mais particulièrement prégnante dans les sociétés de la Loi comme technologie.

Ce n’est d’ailleurs pas un hasard si, 229 ans après la rédaction du mémoire de ce philanthrope pour rendre transparents les actes et les âmes des prisonniers, c’est toujours dans des îles britanniques (les Bermudes) qu’a été expérimenté pour la première fois *le contrôle administratif direct de tous les véhicules* par RFID[[1156]](#footnote-1156).

Néanmoins, l’idée d’Internet reste géniale et pousse, potentiellement, à créer une infosphère irremplaçable en tant qu’infrastructure universelle. La question principale concernant celle-ci se dédouble, alors comme pour les autres « accomplissements » technologiques : en quoi peut-elle être pluralisée de telle façon qu’aucun « maître du monde » -flic, militaire et/ou commerçant- ne puisse contrôler en les informations comme les données ? En quoi, pour ce qui resterait dans l’orbe universelle, l’infosphère peut-elle présenter toutes les garanties de ne pas envahir les domaines sacralisés de l’intime, du proche, du civil et du naturel ?

Quant à la pluralisation de ladite infosphère, nous avons déjà évoqué sa possibilité sous d’autres aspects : elle ne semble poser aucun problème technique, pour autant qu’on peut fort bien déjà réaliser des réseaux spécifiques (intranets), privés, ou d’échelle variable, qui ne soient pas obligés de « rendre des comptes » à la Matrix globale. Le succès réel de ces intranets ou réseaux spécifiques (qui fonctionnent déjà parfaitement dans les univers professionnels) dépend évidemment de la réalité sociale et de la vitalité des domaines de vie qui les animeraient.

On peut très bien imaginer que dans un avenir pas excessivement lointain existent de petites centrales de données correspondant aux besoins immatériels de communautés ou de familles, de réseaux amicaux, voire de fédérations politiques, dont l’architecture informationnelle serait conçue pour respecter un principe absolu de souveraineté locale, ou, à d’autres échelles, de souveraineté « domaniale ». Si les participants à l’un de ces système apprennent que le technocentre global recueille, conserve et utilise des informations parmi ses membres, ils pourraient intervenir juridiquement ou par d’autres moyens. Dans le même temps, les personnes qui ont accepté que leurs données soient accueillies par l’instance politique du domaine convivial, pourraient elles-mêmes résister et intervenir avec bien plus de puissance qu’en se confiant aujourd’hui entre les mains d’avocats, ou en montant des luttes collectives hasardeuses.

La santé

Un des points sur lesquels le chantage au marché technologique global risque de perdurer est le traitement rationnel de la santé. Autant l’on peut supposer qu’à terme régresseront d’elles-mêmes quelques unes des folies liées au mirage des magies technologiques, et tout particulièrement dans le domaine des narrations médiatiques, ou même dans la satisfaction de désirs de surpuissance (machines plus ou moins superflues), autant la peur de voir régresser le niveau de santé avec le recul de la technologie médicale et pharmaceutique, peut être un argument durable pour interdire le repliement en douceur de l’occupation technologique de la vie humaine.

Plusieurs niveaux de réponses à l’objection sont possibles :

Tout d’abord, il faut rappeler qu’aujourd’hui même, malgré les côtés spectaculaires d’une « technomedecine », celle-ci ne représente qu’une fraction des pratiques de soin, toujours essentiellement basées sur « l’art ».

Ensuite, la technomédecine n’est pas tant que cela dépendante aujourd’hui (et probablement moins que l’industrie pharmaceutique) du système global, pour autant que certains équipements de pointe relèvent de petites séries : on est encore parfois dans une logique d’industrie du luxe ou de la grande précision[[1157]](#footnote-1157). Cette distinction interne tend cependant à s’atténuer avec la conquête progressive et de plus en plus rapide de ce domaine par les groupes dominants.

Si l’excellence universaliste des formations à l’art médical ne peut être remise en cause, la pluralisation n’est cependant pas impossible sous divers angles :

Tout d’abord, on peut diminuer les nuisances environnementales et faire grandir, dans tous les styles de vie, l’éducation générale pour des pratiques d’hygiène alimentaire et d’activité corporelle capables de diminuer par deux ou trois l’incidence des maladies cardio-vasculaires, de l’obésité (un milliard de personnes), du diabète (350 millions de malades) des cancers et des maladies dégénératives. Sans parler du simple fait de stopper la synergie des modificateurs endocriniens ou des hormones répandus dans les aliments, et qui diminuent à ce point la fertilité que l’assistance à la reproduction deviendra bientôt la règle.

On peut aussi développer des pratiques de soins empiétant aujourd’hui sur des savoirs infirmiers, voire médicaux. Il est aussi possible, en dépit des corporatismes des professions de santé, qui semblent parfois vouloir déposséder les gens de leurs savoirs et de leurs expériences, de faciliter l’accès à un autodiagnostic sérieux et contrôlé. Ces tendances existent déjà aujourd’hui, pour deux raisons : la première est la simple curiosité sur Internet, qui déborde les tentatives d’étouffement professionnel de l’information. La seconde raison concerne les contraintes par le coût exponentiel des dépenses de santé, qui obligent (par exemple aux Etats-Unis) à rechercher des stratégies sanitaires de remplacement.

La généralisation des savoirs sanitaires de base dans le contexte d’une éducation plus poussée dans la plupart des domaines pratiques (allant plus loin que les miettes délaissées au « laïc », via des prospectus pédagogiques), éviterait la part injustifiée (par panique) du déferlement aux urgences. Elle limiterait aussi les consultations, rendrait possible l’auto-examen ou l’automédication dans certaines limites bien contrôlées. Encore au-delà, il peut y avoir participation accrue des gens à des actes assez délicats (comme l’accouchement, ou même certaines petites opérations), sans régression du niveau sanitaire (surtout quand on pense aux infections nosocomiales qui n’ont pas attendu la présence du public pour tuer nombre de malades dans les plus grandes institutions spécialisées).

Lorsqu’on atteint l’organisation d’unités de soins intensifs au niveau de cités et de villes d’une certaine importance, on est évidemment dans la logique de la prouesse professionnelle, celle où aucune erreur n’est permise. Mais étroitement associées à l’échelle de ces villes, ces entités ne relèvent pas nécessairement du domaine « techno » le plus centralisé, sauf, d’une part pour certains de leurs équipements de grande sophistication, ou pour des médicaments difficiles à fabriquer.

En tout état de cause, on peut admettre que l’état sanitaire des peuples peut être globalement bénéficiaire d’une réduction du domaine technochrématistique. L’organisation médicale est, par ailleurs, *segmentable* sans dommage entre les différents principes de légitimité. Par exemple, tout en étant reliés en cas d’urgence au centre lointain, un haut-lieu ou un village « en nature » peuvent disposer d’une part de très bons médecins entraînés, et d’autre part disposer de circuits courts pour ce qui concernent les substances et préparations utiles (qu’il peut sembler absurde de commander à l’autre bout du monde alors que la forêt voisine en regorge).

Par ailleurs, une «médecine de pointe » pourrait sans doute trouver sa place bien plus logiquement dans les hauts lieux du domaine culturel (en tant que naturellement liée à la recherche fondamentale), que dans les réseaux du technocentre. C’est probablement là un excellent exemple de « l’effet de débat » que la pluralisation impose à *la place* des confusions de plus en plus bizarres entre genres de pratiques : en effet, que l’on doive choisir clairement entre un principe culturel et un principe technologique oblige le médecin à se considérer soit comme un « artiste », soit comme un « technicien ». Qu’il récuse en son for intérieur cette dichotomie désagréable n’est pas important ici : ce qui compte, c’est que, contraint par toute la tradition hippocratique de se considérer « homme de l’art » avant tout, il contribue, dans les hauts lieux de science et de culture où il apprend son métier, à considérer et utiliser les meilleures techniques…

Le caractère fractal de la pluralité trouve ici un cas parfait d’application : ce n’est pas parce que le médecin du monde pluraliste ne sera jamais un technologue qu’il n’a pas à respecter la technique dans son travail (comme il le fait aujourd’hui, mais en situation de dépendance), ni parce qu’un technologue ne sera jamais un médecin qu’il ne doit pas reconnaître la spécificité de la pratique médicale (comme il ne le fait *pas* aujourd’hui). La différence est subtile : mais elle distingue pourtant suffisamment une technosociété où la santé n’est qu’un élément du fonctionnement, d’un monde où les hommes recourront aux savoirs pour se soigner au mieux sans cesser d’être ce qu’ils sont : des sujets de leur façon de vivre.

#### La « Toile »

Comme nous l’avons suggéré, Internet et son « sol », l’informatisation généralisée, sont des manifestations d’émergence du « communisme planétaire » , au sens où ce dernier résulte automatiquement du maintien des structures d’interconnexion, de communication, de transmission d’informations pratiquement illimitées et instantanées, au plan mondial.

Pour l’admettre, il suffit d’imaginer que la  «Toile » soit menacée par un affaiblissement tel de sa rentabilité (ce qui n’est pas encore le cas, Google devenant l’une des principales aires de capitalisation boursière), qu’elle doive être « livrée » à la puissance publique. Nous pouvons alors comprendre que surgissent immédiatement deux impossibilités :

-soit seuls les Etats nationaux seront en mesure de reprendre la fonction, et dans ce cas, nous assisterons à une régression inadmissible en termes de « barrières », de réglements, de dangers sur les contenus, etc.

-Soit un Etat-monde se forme, à la hauteur de l’universalité du système, et dans ce cas, tout empiètement sur les libertés sera encore plus inadmissible, de même qu’une sorte d’impôt mondial sur les communications se révélera peu acceptable, au moins sans contreparties ou garanties.

En réalité, nous voyons qu’une fois installé, cet « équipement » coextensif à l’humanité ne peut tout simplement plus être supprimé, ni même modifié considérablement dans sa conception. C’est en quoi, on peut, au-delà même d’un capitalisme « cognitif », le rapporter à la première matérialisation d’un communisme *« de facto »,* et indépendant de tout volontarisme politique ou policier.

En quoi, dès lors, notre schéma « pluraliste » pourrait-il ici s’appliquer, puisqu’à l’évidence Internet ne peut être que le produit du domaine technologique le plus mondialisé ?

La réponse ne peut être que conjecturale :

-Pour ne pas entraîner de dépendance –aisément transformable en servilité-, le service universel de réseau doit pouvoir être produit et maintenu par une « alliance » de Domaines, plutôt que par un seul d’entre eux. Une autre fonction serait dans ce cas : celle des voyages spatiaux, qu’on ne peut évidemment pas délaisser au seul technocratisme, puisqu’elle représente en somme l’exportation –éventuellement interstellaire- d’une miniature de l’Humanité entière.

Une telle alliance est-elle possible ? Bien entendu, à l‘image de ce qui existe déjà, par exemple, pour la construction de stations spatiales internationales, et pour leur exploitation à partir de vecteurs créés dans diverses parties du monde. Il suffirait ici de remplacer « international » par « interdomanial » pour obtenir un montage parfaitement vivable, tout en négociant les apports spécifiques de chacun.

Une telle esquisse pourrait être raillée ou dénigrée : ne proposons-nous pas ainsi de reconstituer un « sommet unique » de la communauté mondiale, aux lieu et place de notre utopie pluraliste ?

Ce serait une critique déplacée : nous n’avons à aucun moment supposé qu’il n’y aurait pas de rencontre interdomaniale au sommet. Nous avons seulement posé que cette rencontre relèverait non pas du seul Sociétal, mais d’une conversation entre ce Domaine et les autres, égaux en souveraineté. La « géoconversation », nous l’avons dit, est extraite en quelque sorte de la compétence « sociétale », laquelle est rapatriée dans le domaine technochrématistique, par nature « spécialisé » dans les réseaux et les interfaces, et non pas dans « l’administration des choses » en général au sens marxiste.

Pour autant, selon le principe fractal, la Toile ne peut relever entièrement de ce domaine : sa gouvernance et sa gestion ne lui sont pas sous-traitées, parce qu’ells relèvent d’une co-souveraineté. En revanche, on peut imaginer que lui soient confiées production et maintenance, à condition d’accepter qu’en dernière instance, ce soit le collège « interdomanial » qui tranche sur les choix importants.

Ainsi, les peuples distincts de la Nature, de la Culture, et de la Ville pourront participer à égalité à la direction d’un ensemble « communiste » universel. Ils pourront aussi, éventuellement, faire diverger les applications de cet ensemble à leur propre domaine. En ce sens seulement, la main sur les accès et les contenus –innacceptable de la part d’Etats nationaux ou même d’un Etat mondial, peut être toléré, si son seul propos est de faciliter l’adaptation de ces systèmes aux différentes.façons de vivre que ces Domaines incarnent et protègent.

# X. Pluralité ou barbarie

## Le pompier et l’architecte

Un éloge de la Pluralité, pour respectable soit-il, peut sembler éloigné des préoccupations *immédiates* issues de la crise majeure ouvrant la deuxième décennie du XXIe siècle. Bref, nous dessinerions une architecture imaginaire pour l’avenir, sans nous rendre compte que l’heure est plutôt à éteindre des incendies, à retenir des inondations, à combler des ruptures menaçant de s’étendre partout.

Et pourtant, chacun sait que sans une architecture cohérente, les catastrophes vont s’enchaîner et se multiplier. Un argument simple résumera les raisons de s’attacher aussi vite que possible au projet pluraliste : *celui de l’équilibre.*

Toutes les « urgences » actuelles peuvent en effet être lues comme découlant de déséquilibres majeurs : déséquilibre entre les rémunérations de la Force de travail en Asie et en Occident ; déséquilibre entre la masse du crédit et de la gestion financière et l’économie réelle ; déséquilibre entre la puissance de création monétaire étatsunienne (ou le coût mondialisé de son déploiement militaro-policier) et la faiblesse de son activité économique ; déséquilibre dans la couverture sociale et sanitaire lorsque les actifs diminuent par rapport à la longévité ; déséquilibre entre l’activité technicisée, le travail humain et le chômage ; entre le besoin d’énergie et les ressources disponibles, etc.

Or, le raisonnement tenu ici est que le déséquilibre le plus important, celui qui entraîne pour une bonne part tous les autres, *est mal perçu en tant que tel*: on voit bien les effets de nuisance écologique du système, mais on éprouve des difficultés à assigner à celui-ci en tant que tel un rôle central dans une déstabilisation générale, parce que nous nous crispons sur l’image d’une rationalisation universelle régulatrice. Or c’est de cela qu’il s’agit : le principal déséquilibre que nous subissons tient au fait que nous sous-estimons les limites de résistance de l’Humain et de la Nature sous le poids de notre organisation.

*La pluralité, c’est d’abord essentiellement une limitation et une meilleure répartition de la charge.* En reconnaissant que l’Homme et la Nature (réunis notamment sous la catégorie du Familier) ne peuvent supporter longtemps ni une dépense énergétique à l’américaine[[1158]](#footnote-1158), ni une exploitation à la chinoise, la pluralité offre une base pour rééquilibrer notre activité.

Comment ? Simplement, en commençant par reconnaître et respecter la multidimensionnalité de l’Humain que cette limite implique. Car « rééquilibrer », c’est d’abord admettre qu’aussi fanatiques de progrès et de création que nous soyions, nous ne pouvons pas « brûler » la vie dans cette impatience. Or nous savons que, la fascination du crédit jouant comme le miel sur la fourmi, nous sommes incapables de ralentir la tendance à nous exploiter au-delà de l’admissible (même si cela passe préférentiellement par l’exploitation d’autrui –par exemple celui que nous vend le marchand de main d’œuvre chinois nommé PCC-).

Nous ne reconnaissons pas nos bornes, c’est pourquoi il faut ici *un principe :* ce principe, c’est *qu’en face* de toute mobilisation de chacun par la Société (sous le prétexte de « gagner sa vie »), les personnes ont droit d’exister pour elles-mêmes et leur monde familier, et que ce mode d’existence (incluant un grand nombre d’activités non marchandes ou s’échangeant dans un marché limité) doit être reconnu comme un droit essentiel de l’Homme.

*La pluralité oppose un point de blocage* aux incitations les plus puissantes au déséquilibre : la reconnaissance de l’Autre Position en nous, irréductible à la cynique « reconstitution de la force de travail » marxiste imputée au capitalisme[[1159]](#footnote-1159), et qui ne peut que faire admettre une érosion progressive de la survivabilité humaine comme partie de la Nature.

C’est à partir de ce roc du principe de l’Autre (celui qui agit pour vivre, et ne vit pas pour travailler ou compter)[[1160]](#footnote-1160), que nous pouvons faire droit aux autres dimensions négligées ou écrasées : notamment le besoin de contemplation studieuse et artistique (le monde de la Culture, *kulturellen welt)* ; ou celui de la confrontation respectueuse à la Nature non humaine *(Unmenschlichen Natur*) ; ou bien encore celui de la démocratie communautaire, de l’économie locale et conviviale, etc.

Le principe pluraliste est là pour arrêter un écrasement sans limite assignable en présentant seulement (au moins pour faire diversion un moment) un symbole qui intrigue et suspende l’acharnement, fût-ce à la vérité ou à la « bonne solution ». Ce en quoi il s’introduit aussi dans le domaine de l’urgence. Sans quoi, il est fort à craindre que pour résoudre certains de nos problèmes, nous en aggravions d’autres jusqu’à la déchirure fatale.

Dans l’immédiat, il est probable que ce sont les Etats nationaux légitimes qui devront prendre en charge la gestion des déficits, éponger les dettes sans les rejeter sur les Pauvres –déjà essorés-, et lancer des programmes soutenant l’emploi et la consommation.

Mais, si la tentation populiste de mobilisation contre l’ennemi étranger (ou intérieur) doit être évitée, quelle meilleure alternative que de reconstruire la société –non comme totalité, cette utopie rousseauiste et durkheimienne- mais comme rencontre et fréquentation, à partir des exigences d’équilibre et de respect mutuel ? Quelle meilleure occasion pour donner enfin aux frontons républicains un sens qui ne soit pas creux : service de la liberté des personnes en créant les conditions de leur autonomie ; service de l’égalité en donnant aux individus et à leurs communautés familières le moyen de s’opposer aux monstrueuses institutions globales ; service de la fraternité en permettant aux solidarités chaleureuses de l’emporter sur les froides manigances du profit comptable…

Ne donnons qu’un exemple sur l’embrayage possible entre solution à la crise et pluralité : leur relation directe peut se manifester dans la nécessité d’alléger la dépendance des personnes et des mondes familiers à la seule logique homogène de l’argent et du pouvoir. En reconnaissant leur droit pratique à défendre une production domestique et un marché local contre des empiètements écrasants, on traite très immédiatement le problème d’une addiction impliquant l’endettement. Cette reconnaissance peut passer pour utopique ou régressive, mais c’est seulement parce que nous sommes tellement drogués au « système » que nos classes politiques sont incapables d’innovation en ce sens… de bon sens.

La divergence technologique impliquée par cette «autonomisation » peut créer aussi des emplois durables et des réseaux de financement spécifiques, dont les barrières les séparant du Moloch financier central peuvent être facilement maintenues. Tout dépend, là encore, d’une volonté politique, laquelle ne viendra réellement à l’existence et à la durée que si elle émane d’un « peuple » constitué sur ces bases et y ayant lié son intérêt, de telle façon que la dérive vers la *money supremacy* y sera entrevue et prévenue avec autant de répulsion que la tyrannie pour les citoyens athéniens de l’âge classique.

## Critique anticipée de l’utopie pluraliste

La pluralité peut surtout être critiquée parce qu’elle n’est pas sûre ni stable : c’est le cas des dérives qui, dans l’Histoire, ont conduit à la spécialisation ou à la hiérarchisation. Nous avons évoqué le système des castes indiennes qui rcumule ces deux « déformations » possibles d’une intention pluraliste originelle. Une réponse à ces défaillances est, nous l’avons vu, d’imaginer une « Fractalité » qui rende chaque dimension respectable à la fois hors des domaines concurrents et à l’intérieur de chacun. Par exemple, un monde des Villes devrait contenir des aspects irréductibles de protection de « leur » nature, tandis qu’un monde de la Nature ne devrait pas ignorer en son sein la logique urbaine, même concentrée sur des lieux précis de son territoire.

Tout autre est le problème soulevé par la réussite même du pluralisme. Il s’agit de la réussite de quelque chose de relativement précis : exprimer de façon inédite une *constante anthropologique* (la pluralité)… qui n’a jusqu’ici pourtant jamais rencontré l’Humanité *comme telle*. C’est, on le constate, une formule qui convient pour évoquer la transposition sans point d’appui (autre qu’allusif ou illustratif) de la pluralité sur la scène directement mondiale.

L’Histoire ici nous laisse orphelins, même si elle demeure riche d’enseignements indirects, prémonitoires ou préparatoires, comme nous l’avons suggéré dans les chapitres sur les conversations entre religions ou entre civilisations[[1161]](#footnote-1161). Mais en même temps, le fait de recourir enfin à des signifiants prétendant refléter *directement* une pluralité pour ainsi dire éternelle, ou aussi immuable que la division du sujet humain par la parole, ressemble à une ultime transgression : ne se propose-t-on pas, en effet, de substituer à l’échange inconscient séditieux un ordre explicite émergeant toujours entre les âmes résistantes et libres (ou ce qu’il en reste sous les refoulements névrotiques), un nouvel ordre explicite, cette fois sans critique inconsciente possible ?

Il est vrai qu’une certaine fonction de la critique inconsciente ou symptomatique disparaît quand la contradiction prend une expression directement politique et donc consciente, délaissant les questions enfouies. Mais l’inconscient lui-même (si résistant à sa façon tortueuse à l’idéologie d’esclaves sociaux, à laquelle, hélas, nous devons rendre un culte)- peut-il disparaître ? N’est-ce pas justement dans cette différence radicale et impossible à combler entre les positions secrètes de chacun et « ce que dit ouvertement la conversation » en elle-même, que réside la vertu pluraliste  fondamentale de la pluralité ?

Et bien entendu, il nous faut avancer que, comme tout énoncé rencontre son imperfection, sa limite, son inadéquation, et la souffrance que ses défauts entraînent, l’énoncé pluraliste rencontrera également son envers, son défaut, son non-dit, son inconscient, sa vérité secrète mais dotée de symptômes bien visibles.

Ce ne sera sans doute pas un inconscient *cherchant à exprimer une pluralité encore plus grande,* car je crois que les nombreuses symétries déployables au cœur du tétralogue élémentaire (Sociétal, Familier, Culture, Règle) suffisent à épuiser une grande part de l’énergie quérulente concernant « ce qui n’est pas pris en compte » (en tout cas, bien plus que les bipartismes déclinants qui semblent aujourd’hui vouloir éponger dans leur faux dialogue toutes les oppositions !). On ne peut pas non plus attendre de résurgence de l’inconscient du côté du « trop de pluralité », car, à la différence du régime du marché actuel, la pluralité conversationnelle ne débouche pas sur un trop-plein de structures ou d’objets ni sur la disparition du sens par satiété, abolition du désir.

Je crois, néanmoins, qu’il y aurait percée d’une *nouvelle forme d’inconscient* exprimant l’indestructibilité du désir humain, chroniquement associé à la limite des mots et à leur ambition démesurée. Car *autant* un régime prétendant substituer à la pluralité le mouvement mécanique des choses mortes (comme le disait Hegel prévoyant magistralement le capitalisme industriel) se voue à rencontrer l’exigence du débat civique comme son opposé radical, *autant* un régime ouvertement pluraliste appellera immanquablement la représentation…*de ce qui ne peut être mis en partage ni en discussion dans le pluralisme.*

Par définition impossible à prévoir ou à prescrire, la contestation future de notre pluralité anthropologique doit cependant nécessairement se manifester soit comme exigence propre de la singularité (ce qui jamais ne se réduira chez l’homme à une position collective), soit, plus encore, comme récusation radicale de toute position conversationnelle. Le « côté noir » de la pluralité – cela donc avec quoi elle converse réellement - se révélera comme autre face de l’idéal politique parachevé, comme désir *de destruction de tout ordre*, comme envie formidable d’échapper à la conversation.

Nous pouvons donc déjà entrevoir quel espace de liberté non définie, de « friche », de « droit à la non-conversation » devra être envisagé, de telle manière qu’un appel à la barbarie radicale n’émane pas d’un potentiel de révolte d’autant plus présent, et ne détruise pas un ordre politique pluraliste tolérable mais toujours *éminemment précaire*.

Il nous faudra alors bien nous en tenir à son intuition centrale pour ne pas annuler tout notre propos rétrospectivement : la conversation n’existe sur un plan conscient et politique que parce qu’elle existe d’abord sur le plan inconscient et non dans une forme politique prescrite, qui lui donne tout son sens. En l’occurrence, toute notre construction entre polarités présumées substantielles de l’homme comme être de culture (Sociétal, Familier, Culture, Règle) ne se soutient que sur le vide qu’elle creuse sous elle, et que l’on peut désigner ainsi, tel le propos d’un sphinx.

La conversation ne représente vraiment l’Homme et ne le soutient comme être vivable, que parce que l’Homme ne veut finalement rien mettre en partage, et surtout pas ce qu’il pense être son « essence ». Elle est l’envers de ce que les moralistes et les normativistes (que furent et demeurent la plupart des sociologues dans la lignée de Durkheim et de Mauss) ne cessent de nous prêcher : qu’il faudrait créer entre nous un cadre qui nous force à l’entente. Bien entendu, *c’est vrai,* et la théorie maussienne du don demeure encore ce que ce normativisme a exprimé de plus profond.

Mais là où le normativisme sort de son rôle (le rappel de la nécessité de la Règle intériorisée) et se place sous l’égide de la névrose (en jouant les prolongations de la religion), c’est lorsqu’il laisse entendre que toute la vie sociale s’y résout. Or même si je dois faire des cadeaux d’anniversaire au petit voisin pour que ses parents honorent mon enfant quand viendra son tour, *je ne donnerai jamais mon enfant aux voisins[[1162]](#footnote-1162)*. Mon Familier (regroupant ceux que je nommerai justement « les miens » *oi emioi*) n’est pas le sien, au moins pour un certain noyau d’intimité. Et si je ne place plus en priorité le fait de jouir de ma familiarité, je suis en instance, sous gouverne névrotique sociale, de devenir un garde-chiourme de mes propres enfants (ce harcèlement imposé à moi et aux miens entraînant la plupart des violences domestiques puis sociétales).

Et c’est bien de cela qu’il s’agit : la norme qui nous force à partager devient impuissante pour ce qui concerne les « fondamentaux » de l’existence humaine. Elle devient même pathologique. Ici, ce n’est pas le don (comme tout autre système normatif) qui devient nécessaire, signalant le sujet « digne d’estime », mais bien l’organisation du champ des « impartageables »[[1163]](#footnote-1163). C’est cela que nous traitons ici, rien que cela, ce qui est déjà considérable étant donné l’enjeu de survie qui en dépend.

C’est exactement sur ce point que la conversation devient un concept qui sort de la trivialité : car ce n’est pas une autre mouture fade de la norme ou de la loi pour la loi. C’est la reconnaissance que nous ne conversons que *pour ne pas échanger*, pour avoir le droit de garder ce qui nous est propre[[1164]](#footnote-1164) et qui fonde notre plus intime dignité, *quelle que soit par ailleurs la reconnaissance d’autrui*.

Ici, la conversation, ce n’est ni l’échange, ni la communication : c’est au contraire le parlage qui évoque, en étant bien organisé, ce qui fait ma spécificité et que jamais je ne pourrai réellement te donner, soit que cela relève de ma singularité, soit qu’il s’agisse d’un élément spécifique d’une chaîne de signifiants. C’est, du même coup, la reconnaissance de ta propre spécificité, que jamais je ne pourrai consommer, absorber. C’est, en un sens, un niveau de reconnaissance mutuelle supérieure au don réciproque, ou qui l’intègre comme don ultime : celui de laisser à chacun sa singularité et sa « royale » solitude.

Se donnant le droit d’être indifférente à l’accord ou au désaccord, la conversation n’est donc que ce qui permet à l’Homme de ne pas recourir au suicide collectif pour nier l’impossibilité ultime de tout partage « juste ». Elle est la forme optimale d’une division intérieure du sujet humain, qui demeure sa destinée, bien qu’il n’en veuille pas, et n’en veuille rien savoir. Elle n’est que la forme à peine supportable de la dissociation consubstantielle de l’homme parlant (et dissocié par sa parole), et qui produit en lui-même, à côté de celui qui vit et meurt, et de celui qui s’engage dans l’acte généreux pour payer « de lui-même », un être-échappant », tissé de défi, et qui ne cède en rien, pas même à la  « lucidité ».

Elle est essentiellement rencontre humaine, sans autre but qu’elle-même et sans nécessairement être lestée des lourdes préoccupations du « problem solving » : pour paraphraser Milan Kundera, nous dirions qu’elle reflète « l’insoutenable légèreté… de la rencontre humaine ». Ce qui est évidemment d’une importance *bien plus cruciale* que toutes les ententes et tous les désaccords.

Au temps de conclure, nous voudrions nous confronter à deux objections décisives pour notre tentative : la première qui résumerait notre propos comme une rêverie empreinte d’idéalisme et d’utopie ; la seconde qui pointerait derrière la volonté *d’organiser* la pluralité, une forme contournée de totalitarisme.

Pour ce qui est du caractère rêveur, je pourrais appeler à la barre ce fameux chaman des Nez-Percés s’adressant aux Américains envahissant sa terre au siècle dernier : « Mes jeunes gens *ne travailleront jamais.* Les hommes qui travaillent ne peuvent rêver et la sagesse nous vient des rêves ».[[1165]](#footnote-1165) Mais je ne le ferai pas, parce qu’il ne s’agit pas ici d’un rêve, ni d’une prédiction, mais d’une déduction s’inscrivant dans le fil des recherches en sciences sociales les plus classiques.

Je me suis contenté de soulever les questions que posent, par exemple, les travaux de Norbert Elias sur l’évolution historique de longue durée d’une civilisation. Ce grand historien et sociologue décrit ainsi l’Histoire occidentale depuis le moyen âge comme un lent processus d’intégration sociale à l’intérieur d’un « monopole social ». Elias consacre l’essentiel de ses études à montrer comment les guerres seigneuriales infiniment répétées au cours des âges produisent lentement mais sûrement l’ordre qui va finir par les étouffer[[1166]](#footnote-1166). Il observe aussi le retournement qui, à l’intérieur de cet ordre, rend une influence aux dominés *via* la généralisation d’une administration à la fois de plus en plus centrale et déconcentrée, et dont la puissance est d’autant plus grande que les intérêts particuliers demeurent opposés.

Mais la question qu’il ne se pose pas, et cela indépendamment des soubresauts tragiques des totalitarismes du XXe siècle, c’est : *quelle est la destinée de ces sociétés monopolisées ?* Et plus encore : quelle est la *destinée de la société ultimement monopolisée, à savoir celle qui correspond à la fin de la mondialisation* ? En termes éliasiens : que se passe-t-il vers la fin du jeu, quand *tous* les espaces d’indépendance des individus ont été circonscrits par des formes d’interdépendance ?

Il est curieux que Max Weber, le grand penseur de la bureaucratie rationnelle, n’ait non plus jamais élucidé ce qu’il adviendrait de celle-ci, non pas en cas de crise (et donc d’effondrement confrontant à un retour en arrière), *mais en perspective de son parfait accomplissement mondial.*

J’ai cherché à répondre à cette question en termes aussi rationnels que possible, bien qu’à l’évidence, nous ayons affaire ici à la manifestation d’une force psychique spécifique correspondant à une fascination par l’Un, et répondant au vieux mythe de Narcisse, finissant par tomber dans son propre reflet[[1167]](#footnote-1167), c’es-à-dire la plus précise pensée de soi et du monde, la pensée du monde ramenée à la règle de pensée automatisée. Ce qu’on nomme aujourd’hui « le virtuel ».

Pour le dire d’une formule synthétique : une fois instauré le monopole administratif de l’organisation sociétale, et une fois ce monopole « sécurisé » à l’extérieur par l’organisation mondiale, il ne reste plus qu’une voie pour l’énergie humaine résiduelle, celle qui, dans la logique imparable de « l’économie générale » de Georges Bataille, *doit absolument se dépenser*[[1168]](#footnote-1168) : *elle se retourne contre elle-même*. Et elle ne le fait pas parce que « l’Homme est mauvais », mais parce qu’il n’existe aucun autre chemin pour elle, ou plus exactement, parce que tous les chemins (comme ceux de l’eau) finissent par se rejoindre dans la plus grande pente. L’attaque du monde lui-même pour la pure « consumation » se trouvant limitée par le « mur » écologique, seule l’autoagression généralisée demeure disponible à l’action, à l’exercice de la force vivante humaine dans le contexte d’une unification planétaire.

Il s’établit alors un mécanisme mortel, que ni Weber ni Elias (qui croyait au fond à une sorte de communisme intégral[[1169]](#footnote-1169)) n’ont éclairé : plus le « système » détaille et réticule ses régulations jusque dans l’intimité et la vicinité, et plus il déclenche des réactions irrationnelles et non politiques de la part des gens. Plus ces réactions se multiplient et plus le Système secrète des moyens nouveaux et encore plus ramifiés de policer la vie quotidienne. Plus la société devient en elle-même policière, et plus la peur du moindre délinquant comme ennemi intérieur, progresse et devient l’unique sujet de préoccupation. Cette « cindynisation » (danger-isation) de la société grandit sans cesse, car il devient *logiquement* impossible à chaque citoyen, chaque institution, de réagir autrement à tout désordre que par *la mise en cause de l’énergie* résiduelle qui ne peut se manifester que par des miettes de liberté, dans des interstices de plus en plus étroits. Ainsi, avons-nous peur du moindre cri d’un enfant, du moindre mouvement brusque, de la moindre manifestation de joie ou de colère, de la moindre trace de saleté ou de désordre, de la plus petite prise de risque. Toute la société « civile » est désormais tendue vers un seul but : traquer les signes les plus ténus de l’arbitraire.

J’ai pu suivre sur moi-même, mes amis et les membres de ma parenté les progrès réguliers de cette folie collective au cours des dernières décennies, et j’ai constaté à quel point toute révolte, même infime devenait difficile dans ce processus collectif de rigidification, qui continue néanmoins à activer le réflexe basique de la jalousie.

Inutile de répéter encore une fois que la poursuite de ce mécanisme de collapsus, allègrement amplifié par le personnel politique et les médias[[1170]](#footnote-1170), *conduit directement à la mort de la société.*

C’est pourquoi, la proposition de la pluralité comme régime ultime a été élaborée non pas comme utopie gratuite, mais comme réponse de dernière instance à une orientation fatale. Je ne sais pas si elle est possible, bien que j’aie tenté de montrer pas à pas qu’elle est sûrement moins difficile à inventer que ce qu’on pourrait supposer en considérant l’ampleur gigantesque de la tâche. Mais ce dont je suis certain, à ce point de ma réflexion, c’est que si ce n’est pas la pluralité qui « reprend » l’héritage exsangue de la mondialisation, ce sera soit l’extinction de la civilisation, soit le retour à des conflits d’une grande violence[[1171]](#footnote-1171), lesquelles permettront, pour un prix sans doute exorbitant au vu des armes dont l’Humanité dispose, de retrouver (et probablement pour certains seulement) des aires de libertés sans lesquelles, n’en déplaise à Elias, l’être humain ne peut tout simplement pas respirer.

## D’une liberté qui ne deviendrait pas un ordre

Pour ce qui concerne la deuxième objection grave qu’on pourrait porter à la proposition de ce livre - l’accuser de pouvoir être utilisée par un nouveau totalitarisme - elle n’est pas  *dépourvue de valeur[[1172]](#footnote-1172)*. Ce n’est pas parce que le contenu de ce que nous avançons est la pluralité, que la proposition l’est en elle-même.

Le volume même du présent travail en témoigne : on ne peut traiter sérieusement de la pluralité sans couvrir tant d’aspects distincts que le « phénomène social total » cher à Marcel Mauss semble vite nous menacer, dans la tentative même d’en susciter les forces contradictoires.

Même dans le cas, aujourd’hui encore inimaginable, où l’Humanité progresserait vers un cadre garantissant  l’expression équilibrée de ses quelques grandes dimensions anthropologiques actualisées (nature, culture, technorègle, civilité, Familier, etc.), la métaphore établissant la valeur de ce cadre deviendrait tôt ou tard une *doxa* légitime, une nouvelle *épistémè* permettant de refouler d’autres formes de pensée, plus incongrues…

En dépit de toutes les assurances qu’un système pluraliste appuyé sur les irréductibilités anthropologiques peut permettre un plus grand degré de liberté réelle que les systèmes binaires actuels, on peut donc comprendre qu’une méfiance sérieuse subsiste : après tout, l’Histoire nous a habitués à ce *qu’absolument toutes les propositions d’organisation* finissent par devenir des tyrannies.

On peut ainsi constituer avec le plus grand soin des contre-pouvoirs (tels ceux prévus par la constitution américaine par exemple, sous l’impulsion d’habiles mécaniciens anticolonialistes et libertaires comme Thomas Jefferson), et aboutir, deux siècles plus tard, à un monstrueux système militaro-industriel seulement capable de transformer les multitudes en armées d’esclaves salariés qui sont en même temps des consommateurs obèses et surendettés.

Affirmer que l’incoercible passion de dominer pour être unis avec le Tout ne trouverait pas un jour le passage *par lequel elle viendrait à bout de toutes les pluralités,* serait mésestimer et la violence de cette passion inhérente à l’Humanité parlante, et l’intelligence des hommes qui, de tout temps, s’y vouent jusqu’à leur propre mort en y sacrifiant autrui. Je ne me fais donc aucune illusion sur la capacité du « parlement des sentiments » (raison incluse) esquissé ici à enrayer très durablement cette tendance. *Je pense seulement qu’il peut être installé comme retardateur,* et autoriser, de ce fait, des échappées selon plusieurs lignes de fuite.

La première possibilité, qui ne tardera pas à se manifester en cas d’institution mondiale de la souveraineté partielle des grands domaines de la vie humaine, ce sera la résistance de personnes irréductibles à tout rabattement de leur passion propre sur une constitution sociale prédéfinie, même très largement et sur des bases raisonnablement présumées anthropologiques. Dans un roman de politique-fiction[[1173]](#footnote-1173), où nous imaginons un monde partagé entre quatre grands espace-temps (la nature, la culture, la ville, le réseau technique), il existe des êtres bizarres, qui vivent sur les lignes de partage, sortes de *no man’s lands* où l’on peut ramasser et recycler des déchets des grands domaines. Ces êtres, nommés « frangins » précisément parce qu’ils vivent sur les franges[[1174]](#footnote-1174), concentrent toutes les critiques, toutes les rumeurs, toutes les médisances et les stéréotypes racistes, parce qu’ils refusent de se laisser définir dans l’un des quatre grands ordres. Ils ne sont ni vraiment cueilleurs-chasseurs (car ils adorent bricoler les machines au rebut), ni technologues patentés, ni villageois (ils vivent en bandes peu structurées). Ils fuient la culture des hauts-lieux de transmission culturelle qui les ennuie, sans pour autant souscrire au rituel des tribus conservatrices du patrimoine. Ils chapardent, s’autorisent des mélanges illégaux, et parlent des sabirs, des pidgins, des baragouins et des créoles infixables et intraduisibles. Ils refusent de se cloner et d’utiliser les thérapies géniques qu’adorent les technos, mais ils s’unissent sexuellement sans règles précises. Ce sont les empêcheurs de tourner en carré. *Ce sont donc évidemment les vrais héros du monde pluraliste à venir.*

Notons que leur existence même, inévitable et improgrammable, permettrait à notre utopie de demeurer vivable, de ne pas devenir à son tour étouffante, du moins avant un certain délai.

Par ailleurs, paradoxalement, les Frangins sont des garants d’une certaine pérennité de ce système pluraliste imaginaire, car ils n’exigent aucunement leur propre « entification », sans pour autant réclamer un retour à une humanité homogène. Ils vivent de la pluralité, non pas pour rajouter une cinquième catégorie, mais pour asseoir les quelques catégories les plus pertinentes sur l’arbitraire et « l’entropie » qui seuls les légitiment au fond.

Rien n’empêcherait, bien-sûr ni le mépris ni l’admiration tentant de détruire des réfractaires (comme l’on détruit encore aujourd’hui les « premières Nations » idéalisées, statufiées… et alcoolisées). Mais ce sacrifice (où l’on retrouverait quelque chose de la tendance remarquée par René Girard), permettrait aussi de remettre longtemps en débat l’utilité et la pertinence d’un modèle anthropologique de pluralité, et donc d’assurer pour autant de temps sa survie !

On voit bien ce que la révolte contre toute catégorisation, le jeu avec la limite de la raison qui nous passionne tous, a cependant à gagner avec ledit modèle : il lui permet de prendre son élan, à partir d’une première reconnaissance que n’autorise encore aucune « pensée unique », ni aucun dogme[[1175]](#footnote-1175).

Quel rôle peut jouer la pluralité politique dans l’ouverture de ce questionnement libre ? Je crois qu’il est essentiel : la pluralité résiste en elle-même à l’illusion que l’homme n’existe, à l’intérieur de la vie, que dans l’aliénation pure d’une pensée unique. Elle organise une première dispersion irréductible du « moi » entre des positions antagoniques et souveraines qui ne peuvent chacune se refermer (comme auparavant le pouvaient les religions et les nations). Dans cette dispersion, elle conduit chacun à trouver et assumer sa passion principale, mais du même coup à ressentir le manque des autres, et aussi à envisager l’insuffisance intrinsèque de la sienne, sans pour autant nier ce manque en se précipitant dans la narcose.

Auparavant (en fait dans le monde encore actuel, loin de notre utopie, mais que l’emploi de l’imparfait permet de situer dans un possible... passé), c’était l’argent qui – par son infinie fluidité et indépendance par rapport à des objets concrets - pouvait donner l’impression que la toute-puissance était à sa portée, une fois associée à l’inventivité technique.

Désormais, dans le monde pluraliste, nous sentons chaque jour que l’argent n’est qu’un domaine particulier, lui-même réductible à un ensemble d’objets rapidement obsolètes ou périssables, tandis que de larges pans de la vie lui échappent. Nous sommes quelque peu libérés de cette attractivité fatale, qui aura bien failli (nous sommes optimistes en usant de ce futur antérieur) coûter la vie à l’espèce humaine.

Bien entendu, nous pouvons croire avoir enfin atteint notre idéal dans le jeu même des antagonismes, mais c’est devenu tout de même plus difficile. Et, tandis que ce jeu ralentit et filtre notre tendance immémoriale à *nous précipiter ensemble*, nous pouvons percevoir, chacun à notre style, l’entrée d’un cheminement vers la singularité, lequel échappera également à la pluralité prescrite.

Cette dernière désigne ce cheminement même comme condition d’un désaccord soutenable, alors que les systèmes homogènes précédents la cachaient, l’internaient et la rendaient héroïque. En effet, qui dit pluralité irréductible dit que nous possédons chacun quelque chose que nous ne livrons pas au débat.

Or, en un sens, ce quelque chose que nous ne livrons pas sur la place publique, c’est la même chose pour chacun et pour tous, et même l’unique chose semblable qui ne puisse faire en aucun cas imago unitaire : c’est l’impossibilité d’être entièrement *situé. Surtout par le regard biotechnique qui prévaut aujourd’hui comme regard de vérité ultime sur l’animal humain.*

Le domaine insituable du « Soi »

« Il est permis de rêver que le progrès mécanique s’arrache à lui-même cette rançon où se loge notre espoir ; l’obligeant à rendre une menue monnaie de solitude et d’oubli, en échange de l’intimité dont il nous ravit massivement la jouissance.» Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955)

Parvenus aux dernières pages, nous ne pouvons nous garder d’un remords : nous avons presque entièrement établi notre perspective comme si tout l’humain se résumait à un jeu de positions, sans vide, sans alternative à une conversation…obligatoire.

Or le champ social (comme ensemble du Sociétal et du Familier, de la Culture et de la Règle) provoque aussi chez l’humain son échappée vers ce qui serait *l’au delà* de toute cette grille. Non seulement le *social appelle le non-social* (irréel) comme l’atmosphère libre où nous pourrions enfin respirer en tant que « nous-mêmes », mais encore peut-on se demander si ce n’est pas le principal résultat du forçage culturel de l’humanité que de nous faire déboucher sur la fatigue d’être… social, et au delà, sur la méditation sur le Soi. Je me permets de jouer ici avec le titre du livre d’Alain Ehrenberg[[1176]](#footnote-1176)qui traite de la dépression comme maladie d’époque. Le problème est que pour ce sociologue (ce syndémologue, dirais-je dans mon jargon), il n’est d’autre soi que le soi social. Que l’on soit fatigué de celui-ci, j’en conviens, surtout en période de victoire d’un régime aussi totalisant que le technochrématistique. Mais, précisément, la fatigue d’être une caricature sociétale du Soi ne renvoie-t-elle pas au fait que l’on ne peut s’y consacrer au véritable Soi, situé à l’opposé du Sociétal, dans une recherche du point de vue proprement subjectif, singulier ?

Nous avons envisagé comment la quête du Soi[[1177]](#footnote-1177) a été depuis toujours accaparée par les menées collectives, religions ou philosophies scolarisables. Elle semble dès lors leur avoir été si bien confondue qu’encore aujourd’hui la moindre enquête sur la croyance ne peut pas même penser la différence entre le questionnement personnel et les réponses des diverses « fois » organisées[[1178]](#footnote-1178). Curieux paradoxe que la façon dont ce qui est le plus privé, le plus secret, le plus intime, devient presque automatiquement l’objet de manifestations de masse et d’organisations gigantesques !

Plus les gens d’une société tendent à se tourner vers la question du sens de leur vie la plus personnelle, la plus singulière, et plus ils inventent ensemble des organisations chargées de réguler cette tendance, de la faire « rentrer » dans le droit chemin de l’utilité sociale. Bien que cela commence par des cercles, des sectes ou des fraternités qui cherchent à défendre au moins ce que leurs membres ont en commun (le *credo*) contre la société globale, cela finit toujours, après élimination des minorités les plus faibles, par des champs d’inscription obligatoire pour tous, où sont instrumentalisés par exemple la peur de l’enfer, l’idéal paradisiaque, la volonté de retrait aussi bien que celle de l’engagement[[1179]](#footnote-1179).

Certes, les différences de style religieux sont importantes : entre les Jésuites disant aux esclaves que leur souffrance imite au mieux celle de Jésus, et les Capucins davantage au service des maîtres ; entre tel rabbin, témoin de sa communauté et tel autre, grand doctrinaire désignant la voie de la *techouvah*, le repentir. Mais en général, la poussée religieuse, issue de la personne, se complète et s’organise par le processus de fixation dogmatique dans la société, et dans ce que celle-ci a de plus massif, de plus oppressif pour les individus. Aucune religion n’échappe à ce « sens », qui n’a plus rien de personnel, sauf à réduire la personne au personnage social[[1180]](#footnote-1180).

Mais s’il est vrai que la quête personnelle demeure elle-même, en un sens, un pur produit du social –et une cause de socialité-, nous n’avons pas assez souligné combien l’ouverture radicale sur la solitude demeure une nécessité produite par l’excès de société, ne serait-ce que pour y puiser le courage de ne pas céder aux plus absurdes de ses mobilisations contraintes, et y exercer des choix politiques consistants.

Il faut admettre que le retour lancinant de la préoccupation individualiste au cours des âges de la pensée ne peut pas juste être rabattue sur la critique de l’âme petite-bourgeoise : des philosophies antiques visant l’intériorité authentique (stoïcisme ou épicurisme soulignés à nouveau par Pierre Hadot), aux récurrences de nostalgie du Soi (existentialismes d’après guerre), la révolte contre *le simple fait du Sociétal* est bien une « constante anthropologique ». Et le reconnaître n’est pas incompatible avec le sentiment d’un progrès intellectuel : nous savons désormais que ce n’est pas le collectif en soi, ou « les autres » qui constituent « l’enfer », ni tel ou tel régime totalisant, ni même tel « grand récit » à déconstruire pour sauver sa peau à l’âge postmoderne, *mais le Sociétal au sens strict,* celui que nous produisons tous ici et maintenant, et pourtant toujours au dessus de nous.

Dans cette bataille incessante pour comprendre mieux de quoi est tissé le pouvoir insupportable, bataille dans laquelle la pensée française, torturée plus que d’autres, se révèle historiquement féconde (et dont nous assumons ici pleinement l’héritage positionnel), il y a en effet progrès à reconnaître que seule la Société –fût-elle la plus libérale- est bien en elle-même la cause profonde de tout totalitarisme, et cela indépendamment de toutes les autres formations solidaires que se donnent les hommes.

Cette prise de conscience a un revers : accepter que « la libre société » comme entité globale constitue le seul cadre légitime de notre perception de la réalité[[1181]](#footnote-1181), c’est aussitôt accepter de détruire la seule fiction supportable de libre participation, impliquant que soit réelle *la possibilité du choix du non social.* Sans la liberté substantielle –et non seulement formelle- d’échapper au TOUT de l’humanité (qui seul réalise en perspective le concept de société), il n’y aurait probablement pas de possibilité pour que tienne la conversation car cette dernière apparaîtrait comme un carcan insupportable, et dans le pire des cas (psychotique) comme une table de dissection *in vivo*  du sujet humain. Elle le serait d’ailleurs encore davantage dans le dispositif le plus équilibré, le plus harmonieux, que dans les rencontres dissymétriques, dans les rapports de force inégaux.

Mais pour qu’elle soit substantielle, cette liberté de récusation du cadre conversationnel au nom de la solitude du sujet dans le monde où il est déposé doit être prise au sérieux dans son contenu, dans ce qu’elle dit vouloir. Pour qu’elle puisse fonctionner comme condition de la pluralité, il faut sans doute accepter aussi de reconnaître –fût-ce comme un pari métaphysique- que l’homme *n’est pas seulement un être social*, et qu’il n’est pas seulement un être d’intersubjectivité « buberien »[[1182]](#footnote-1182), mais aussi un être « en soi » de solitude et de pure inutilité, un être « jeté là », destiné à être essentiellement ignoré de l’Autre.

Que cette intuition ait poussé souvent le philosophe à se cliver entre un retour à l’intériorité mystique et la projection dans l’engagement politique le moins acceptable (nazi pour Heidegger, stalinien pour Sartre) ne doit pas nous induire à récuser cette problématique. On peut au contraire comprendre que, l’angoisse saisissant le professeur à la perspective de disparaître dans la caverne de l’ermite, il lui vienne des symptômes étranges et des comportements contradictoires. Mais l’absurdité en jeu n’est pas, dès lors, celle de la question soulevée, mais celle de la position professorale elle-même, mi chèvre-mi chou, mi…mystique, mi-institutionnelle.

Témoignons encore ici d’une naïveté de premier degré, fût-elle gravement irritante pour l’esprit d’érudition, tout encombré de mille échos de la même idée relancée au long des temps : la mort de chacun pose la question du Soi pour chacun, au-delà de tout embrigadement social, et donc « au-delà » tout court, sans idée de durée. C’est cette mort qui nous singularise. C’est pourquoi c’est elle qui finit par nous opposer un à un (puisque seul *chaque un* meurt, fût-il une bactérie) au Sociétal comme dernière représentation de Dieu, celle d’un Dieu-Société cette fois essentiellement oppressif, nous « dérobant » pour son service utilitaire chaque seconde de notre temps et le plus petit moyen de la quête du bonheur.

Mais dans un monde où la personne est amenée, par l’excès du Sociétal, à récuser progressivement toute suggestion sociale sur l’au-delà (par exemple comme jugement des morts –pour les pousser à être bons de leur vivant) la mort n’est pas seulement éternelle : elle devient absolue. Etant absolue, elle ne laisse plus place à aucun jugement du mort. Le vivant, n’ayant plus qu’une vie (ce qu’il sait depuis toujours sans vouloir le savoir), se trouve devant sa vie (et en elle, *puisqu’il n’est rien d’autre que cette vie*) comme *devant le bien le plus précieux*, du moins pour l’entité-sujet supposée en être propriétaire ou dépositaire.

Cette vie unique est tissée de rencontres avec d’autres, de liens, et d’implications familières et sociétales. Elle implique le politique, puisque, par exemple, la survie dans la nature préservée est une condition de chacune de nos vies. Mais elle est débarrassée de tout souci d’une dette envers le Sociétal. Bien au contraire, la singularité s’imposant absolument comme l’unique but de chacun, le lien avec autrui ne peut être qu’hédoniste, y compris un lien qui suppose l’endurance et la solidarité. L’une des solidarités politiques qui devient alors des plus nécessaires est celle du combat à mener contre toutes les formes de la culpabilité exploitable, du rachat au sacrifice. Bien entendu, paradoxalement, ce combat peut exiger du sacrifice ! Tout homme, même parfaitement athée, peut préférer mourir pour que survive un mode de vie où les siens seront plus heureux que dans un autre, plus oppressif.

Que le Mono-Sociétal, terrorisé par la possibilité d’une dispersion monachique ou érémitique (de *monos*, celui qui est seul, ou d’*éremitis*, celui qui part au désert), fasse tout pour prendre le train des mysticismes en marche, reformer le troupeau et le ramener au bercail, on le comprend aisément. Pensez au désordre (ce que faisait déjà remarquer l’évangéliste) auquel conduirait un tel « renoncement » des personnes s’il se généralisait : l’esclave ne veut plus travailler (malgré les coups de teaser distribués par quelque tyran « pipole » et ses amis de classe), l’homme libre ne veut plus échanger ni organiser, le père ne s’intéresse plus à sa famille, la mère devient indifférente à ses enfants, etc..

Il se peut – chacun en jugera à sa manière - que la culture humaine comme telle opère dans l’évolution naturelle une percée telle que, précisément, la question de la singularité se trouve soulevée, puis, une fois posée, ne cesse de s’affiner, et de s’affirmer avec d’autant plus d’irréductibilité -et d’apparence ontologique- qu’en face grandit et se solidifie le grand « machin » censé confondre humanité, société et planète .

### Opération « Diversion »

Il existe, n’en doutons plus, une fatalité proprement humaine de précipitation collective dans l’idéal, par le biais des meilleures raisons du monde. Etrangement, cette fusion dans l’idéal favorise l’une des tendances biologiques de l’espèce à s’organiser sur le modèle de la fourmilière, en y destituant les capacités nobles (au sens de Dante) dont témoigne le cerveau humain, né d’une socialité en nature de petit groupe[[1183]](#footnote-1183).

Cette tendance a été repérée depuis longtemps. Effrayant les hommes sur leurs propres possibilités, elle a donné lieu à des propositions d’organisation auto-protectrice, mais aucune – de l’institution de la loi à la division des pouvoirs, de celle-ci à la régulation par le marché - n’ont jamais réussi à l’éradiquer.

La proposition déployée dans ce travail ne prétend pas y parvenir beaucoup plus ! A peine vise-t-elle – dans le registre de l’imagination - à esquisser le cadre plausible d’une conversation temporaire. Elle rêve seulement, en rapprochant son énoncé du noyau du problème, de désorienter quelque temps le processus de précipitation apeurée ou fascinée vers le Mot de la Fin[[1184]](#footnote-1184).

Contrairement à l’entreprise religieuse, qui accueille les névroses infantiles virulentes enchâssées dans l’adulte en promettant vie éternelle, puissance illimitée et amour infini, notre propos ne consiste pas à calmer le « jeu de l’homme » par une sédation mensongère : il ne s’agit pas de « combler » ou d’atteindre la paix, l’amour, l’extase ou le nirvana, fût-il celui du paradis écolo.

En revanche, et cette fois contrairement aux logiques d’Etat ou de marché qui prétendent organiser les rapports entre tous les hommes selon la pure raison utilitaire, nous prenons au sérieux le caractère irréductible de la passion issue de l’enfance et ancrée dans l’adulte. Et nous supposons que le jeu social peut reconnaître cette passion sans se soumettre à sa dictature infernale et à sa dérive vers le suicide dans la demande.

Inversement, nous assumons que la passion porte en elle *une demande absolument juste :* celle d’être reconnu pour sa seule volonté d’être « soi » et sans aucune justification utilitaire ou fonctionnelle pour autrui.

Nous reconnaissons donc la *contradiction* entre la singularité tragique de chaque être parlant et la coopération sociétale ; ce qui conduit nécessairement à faire du compromis équilibré entre les deux le seul point où se confondent morale (sociétale) et éthique (personnelle).

Or un tel compromis ne peut lui-même passer que par la reconnaissance de la pluralité des passions dans lesquelles les personnes vivent leur réalisation singulière. C’est pourquoi la conversation de demain doit être d’abord celle qui sépare et attire les passions de vivre différemment, sachant que l’être parlant est ainsi fait qu’il désire toujours *ce qu’est l’autre.*

Pour parvenir à faire fonctionner cette pluralité précaire, la seule « ruse » à laquelle nous recourons est donc « d’organiser la jalousie » en *instituant la différence des valeurs.* Puisqu’on ne pourra jamais empêcher l’être humain de vouloir ce que l’autre possède (et réciproquement), ne suffit-il pas de proposer en valeur éminente « l’autre mode de vie » (au lieu de le mépriser ou de l’idéaliser), ce qui implique une certaine « démocratie des passions » ?

Admettons qu’il ne s’agisse pas d’illusion mais seulement de diversion : notre opération consiste alors essentiellement à opposer à l’idéal en marche (ou en crise) de la croissance qui n’est qu’inflation vers la Mort-ensemble, non pas son opposé mécanique (la décroissance), mais *au moins* trois autres idéaux opposables à sa mesure : celui du besoin incalculable d’identité ; celui de la rencontre avec la vie non exploitée ; celui d’une convivialité non informatisable.

Dans l’hypothèse où, comme nous avons cru le montrer, ces différents idéaux opposés forment la structure d’une conversation politique mondiale – irréductible à l’accord - en train de surpasser la plupart des jeux stratégiques ou économiques officiels, il y a peut-être là une occasion à saisir.

Dans la mesure où cette conversation-monde se contenterait d’établir sur la scène planétaire l’ancestrale propension des hommes à se diviser selon des positions « dialogiques », elle semble avoir quelque chance de survenir réellement, sous une forme ou sous une autre. Alors, le bref temps gagné par la conversation sur la folie humaine – et la terrible envie d’en découdre une dernière fois - serait peut-être suffisant pour différer les synthèses aveuglantes, et les pires décisions qui en découlent, concernant nos destinées (hélas en cours, que nous le sachions ou non).

Nous pourrions profiter de l’hésitation salutaire qu’entretient un moment la palabre pour découvrir d’autres perspectives insoupçonnées que nous cache la fascination solaire de l’Universel.

### Bibliographie

Ackerman Bruce Arnold, « The rise of World Constitutionalism », *Virginia Law Review*, (83), 1997, pp 771-797.

Ackermann Bruce, Arnold, *We the people. Foundations*, Harvard University Press, Harvard, 1991. Traduction française, *Au nom du peuple. Les Fondements de la démocratie américaine* par J.-F. Spitz, Calmann-Lévy, Paris, 1998

Agamben Giorgio, Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue, Seuil, Paris, 1997

Agi Marc, *René Cassin, père de la déclaration universelle des droits de l’homme,* Perrin, Paris, 1998

Albarracin  J. V. , « La disputa religiosa de D. Pedro de Luna con el Judío de Tudela D. Shem Tob ibn Shaprut en Pamplona (1379): El contexto en la vida y la predicación de Vicente Ferrer »  («  The religious disputation of D. Pedro de Luna with the Jew Shem Tob Ibn Shaprut »); *Revue des études juives*2001, vol. 160, no3-4, pp. 409-433

Algan Yann et Pierre Cahuc, Paris, *La société de défiance,* éditions rue d’Ulm, Paris, 2007

Ameisen Jean-Claude*, La* *Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice,* Le Seuil, Paris, 1999

Amselle Jean-Loup *L’Occident décroché : enquête sur les post-colonialismes*, Stock, Paris, 2008

Amselle Jean-Loup, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Flammarion, Paris, « Champs », 2001

Amselle, Jean-Loup, *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures,* Flammarion, Paris, 2001

Amy Chua, *World on fire, How Exporting Free Market Democracy Breed, Ethnic Hatred and Global Instability,* New York, Doubleday, 2002

Antelme Robert, *L’espèce humaine,* Gallimard, Paris, 1947

Appadurai Arjun, Modernity at large, Cultural Dimensions of Globalization, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996

Arendt Hannah  *La crise de la culture,* Paris, Gallimard-Folio (1954)1989

Arendt Hannah *Les Origines du totalitarisme - suivi de Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002

Arendt Hannah*, Condition de l’homme moderne*. Premier chapitre : *La condition humaine,* Texte intégral, Notes et commentaires de A. Kremer Marietti, Nathan, Paris, 2000.

Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, 3 volumes, Harcourt, Brace and Co., New York, 1951

Aristote, *Constitution des Athéniens*, 6.1, 9.1, 10.1,12.4

Assayag Jackie, « La culture comme fait social global ?, Anthropologie et (post) modernité », *L’Homme,* Vol. 38, n° 148, pp. 201-223, 1998

Attali Jacques, *Demain, qui gouvernera le monde ?*, Fayard, Paris, 2011

Augé Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris, 1992.

Augé Marc, « Le métier d’anthropologue. Sens et liberté », *XXVIIIe Conférence Marc-Bloch, EHESS,* 30 juin 2006.

Austin John Langshaw, *Quand dire, c’est faire*, Le Seuil, Paris, 1991 (1962)

**Authier Jean-Yves Marie-Hélène Bacque, France Guérin-Pace** (sous la direction de), ***Le quartier, Enjeux scientifiques, action politiques et pratiques sociales* .** Edition La Découverte, collection recherche, Paris, 2007

Azam Geneviève, « Hannah Arendt et Karl Polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse », *Revue du Mauss,* 2009, 2, n°34

Baechler Jean*, Démocraties,* Calmann-Lévy, Paris, 1985

Baechler Jean, *La grande parenthèse, 1914-1991,* Calmann-Lévy, Paris, 1994

Baechler Jean, *La solution indienne, essai sur les origines du régime des castes,* Paris, PUF, 1988

Baechler Jean, *Précis de la démocratie,* Unesco/Calmann-Lévy, Paris, 1994

Bataille Georges, la *Part maudite* (1949) précédée de *La Notion de dépense* (étude publiée dans *La critique sociale* n°7, janvier 1933), Editions de Minuit, Paris, 1967

Baudrillard Jean, « Le complot de l’art », *Libération* du 20 mai 1996

Bauman Zygmunt, « L'humanité comme projet : Déshumanisation /Réhumanisation » , *Anthropologie et sociétés* 2003, vol. 27, no3, pp. 13-38

Bayly C.A., *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Editions de l’atelier, Paris, 2006

Bechtel Delphine, Xavier Galmiche, *Les villes multiculturelles en Europe centrale*, Paris, Belin, 2008

Beck Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l’heure de la mondialisation,* Flammarion, Paris, 2003

Beck Ulrich, *Qu’est-ce que le cosmopolitisme ?* Alto/Aubier, Paris, 2006

Becker Gary S., [*A Treatise on the Family*](http://www.hup.harvard.edu/catalog/BECTRR.html)*,* [Harvard University Press](http://en.wikipedia.org/wiki/Harvard_University_Press)*,* Bostond,1991

Benavides Vanegas Farid Samir, “Hermeneutical Violence: Human Rights, Law, and the Constitution of a Global Identity”, [*International Journal for the Semiotics of Law*](http://www.springerlink.com/content/104162/?p=3f65b712366f4c618c4ce8c51895db95&pi=0)*,* [Volume 17, N° 4 / décembre 2004](http://www.springerlink.com/content/g315833523j4/?p=3f65b712366f4c618c4ce8c51895db95&pi=0)

Benda Julien  *La Trahison des clercs,* Paris, Grasset, 1927

Benoît XVI « Voyage apostolique du pape Benoît XVI À Munich, Altötting et Ratisbonne (9-14 Septembre 2006) Rencontre avec les représentants du monde des sciences. Discours du Saint-Père. » Libraria Editrice Vaticana, 2006

Bessis Raphael (ed.), *Dialogue avec Marc Augé –* *Autour d’une anthropologie de la mondialisation,* L’Harmattan, Paris, 2005

Birrelle Anne, *Mythes chinois,* Paris, Le Seuil, 2005

Blesson Mathieu, thèse sur la psychanalyse et l'écologisme, Paris VII, 2e trimestre 2011

Boccara Michel, La part animale de l’homme, Anthropos, Paris, 2002

Boesch C. et H. Boesch-Achermann, *The Chimpanzees of the Taï Forest, Behavioural Ecology and Evolution*, Oxford University Press, Oxford, 2000

Boïa Lucien, *L’Occident, une interprétation historique,* Paris, Les Belles Lettres, 2007

Bourdieu Pierre *La distinction. Critique sociale du jugement,* Éd. de Minuit, coll. «Le sens commun», Paris, 1979

Breton Philippe, *L'argumentation dans la communication,* La Découverte, Repères, Paris, 2003

Buchanan, Ruth Sundhya Pahuja, "Law, nation and (Imagined) International Communities" *Law, Text, Culture* n° 8 pp.137-166, 2004

Butler Judith, *Excitable speech, A Politics of the Performative*, Routledge, New York, 1997

Caillé Alain, « Ni holisme, ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXIV, 1996, n° 105, pp 181-224.

Caillé Alain, *Anthropologie du Don, le tiers paradigme*, La Découverte, poche, Paris, 2010 (2000)

Caillé Alain, *Don, intérêt et désintéressement,* [La Découverte](http://fr.wikipedia.org/wiki/La_D%C3%A9couverte), Paris,1994

Calimani Ricardo, *L'errance juive, I, La dispersion, l'exil, la survie,* Diderot éditions, Paris,1996 (1987 pour l'édition italienne)

Castoriadis Cornélius, "Stopper la montée de l’insignifiance », *Le monde diplomatique*, Août 1998 (interview avec Daniel Mermet).

Castoriadis Cornélius, *La Montée de l’insignifiance,* Seuil, Paris, 1996

Catá Backer Larry, « 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,April, 03, 2010   
Chaumon Franck,[*Lacan*](http://fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_Lacan)*. La loi, le sujet et la jouissance*, Michalon, Paris,2004

Chemillier-Gendreau Monique, *Droit international et démocratie mondiale : les raisons d’un échec,* Textuel, Paris, 2002.

Chemillier-Gendreau Monique, *humanité et souverainetés, essai sur la fonction du droit international*, La Découverte, Paris, 1995.

Cheng Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997

Chieng André, *La Pratique de la Chine*, Grasset, Paris, 2005

Clain Olivier, « La dialectique de la marchandise dans le premier chapitre du Capital », in Olivier Clain (dir.), *Marx philosophe*, Nota Bene, Montréal, 2009.

Clastres Pierre sur les petites sociétés cherchant à prévenir la construction de l’Etat : *La société contre l’Etat*, Editions de Minuit , Paris, 1974.

Coppens Yves et Pascal Picq (dir.) *Aux origines de l’humanité,* 2 vol., Fayard, Paris, 2001

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

D’Ans, André-Marcel, *Haïti, paysage et société,* Karthala, Paris, 1987

de Chalendar Xavier, Gagnebin Laurent, et Israël  Gérard, - *L’Homme est-il mauvais ?*, Alain Housiaux (dir.)*,* Editions de l’Atelier, Paris, 2005

de Waal Franz, Desmond Morris *et alii*, *La politique du chimpanzé*, Odile Jacob, Paris, 1995

Debord Guy-Ernest, *La société du spectacle,* Champ Libre, Paris, 1971 (1967)

Delâge Denis « Les chiens dans l'Amérique du Nord-est des XVII e et XVIII e siècles », communication au colloque : *La « nature des esprits » : humains et non-humains dans les cosmologies autochtones,* Université Laval, 29 avril/1er mai 2004

Derrida Jacques, « La raison du plus fort », *le Monde diplomatique,* Janvier 2003.

Descola Philippe Collège de France, *Leçon inaugurale, Chaire d’anthropologie de la nature*, 29 mars 2001

Descola Philippe, *La nature domestique, symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar,* Editions de la maison des sciences de l’homme, Paris, 1986

*Descola Philippe, par delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005

Desjeux Dominique,Anne-Sophie Boisard, Li-Hua Zheng, [*Comment les Chinois voient les Européens. Essai sur les représentations et les valeurs des Chinois*](http://www.decitre.fr/livres/Comment-les-Chinois-voient-les-Europeens.aspx/9782130531364),PUF, Paris, 200.

Desjeux Dominique, Li-Hua Zheng, Entreprises et vie quotidienne en Chine : Approche interculturelle L'Harmattan, Paris, 2004

Deverre Christian et Claire Lamine, « Les systèmes agroalimentaires alternatifs. Une revue de travaux anglophones en sciences sociales », *Économie rurale*, n°317, mai-juin 2010, p. 57-73

Diamond Jared, *Effondrement, Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie,* Gallimard, Paris, 2006

Douglas Mary, Conférence au Collège de France, 7 avril 2001

Douglas Mary, [*Risk and Blame*](http://en.wikipedia.org/wiki/Risk_and_Blame)*: Essays in Cultural Theory*, Routledge, London 1992.

Draï Raphaël, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation,* Fayard, Paris,1990

Duclos Alexandre, *Des formes modernes de cosmopolitisme,* Thèse soutenue à Paris I-Panthéon-Sorbonne, 2008

Duclos Denis et Fabrice Flipo séminaire sur le développement durable, à l’Institut National des Télécommunications (2006-2008)

Duclos Denis,  *Nature et démocratie des passions*, PUF, Paris, 1996

Duclos Denis, « La catastrofe, il crimine assoluto, e la costituzione politica delle passionni », *Zeta Filosophia*, n° 5, Mars 2009

Duclos Denis, « La vocazione suicida del potere collettivo : culmine dell’umano, eterno focolaio dell'inumano » « in : *Umano, Post-Umano, potere, sapere, etica nell'età globale,* Helena Pulcini (dir.), Editori Riuniti, Bologne, 2005

Duclos Denis, « Déshumanisation ou disparition du pluralisme ? », *Diogène* n° 196, «Voulons-nous encore être humains », Juillet-Septembre 2001, pp. 44-48 (et, dans la version anglaise de *Diogène* : « Dehumanization or the disappearance of pluralism? »)

Duclos Denis, *De la civilité, ou comment les sociétés apprivoisent la puissance,* Paris,La Découverte, 1993

Duclos Denis, *Entre Esprit et corps : la culture contre le suicide collectif,* Anthropos, Paris, 2001

Duclos Denis, *L’invention du langage ,* Anthropos, Paris, 2007.

Duclos Denis, *Société-monde, le temps des ruptures,* La Découverte, Paris, 2004

Duclos Denis,  « Qu'est-ce que la divergence technologique ? », *Revue Mouvements*, 2009, n° 60, 4

Dufour Dany-Robert, « Créateurs en mal de provocation », (*Le Monde Diplomatique*, Avril 2010)

Dumont Louis, *Homo Aequalis I, genèse et épanouissement de l’idéologie économique,* Gallimard, Paris, 1977

Dumont Louis, *Homo Hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1979

Elias Norbert,  *La dynamique de l’Occident*, Calmann Levy, Paris, 1975

Enckell Marianne, Pierre Enckell, Marie-Christine Mikhaïlov *Les Nouveaux patrons : onze études sur la technobureaucratie,*  Noir, Interrogations : collection de recherches anarchistes.Genève, 1979

Engels Friedrich, *L’anti-Dürhing,* (1876) Editions Sociales, Paris, 1950

Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi,* Poches Odile Jacob, Paris, 1999

Fabian Johannes, Le temps et les autres. Comment l’anthropologie construit son objet, Traduction française par Estelle Henry-Bossoney et Bernard Müller. Anacharsis, Toulouse, 2006

Fédida Pierre: *Humain/Déshumain*, PUF, Paris, 2007

Feng Youlan, *A short history of chinese philosophy,* Collier-Macmillan, New York, 1997

Fernandez Benjamin, *Le temps du monde,* Thèse soutenue à Paris-1 Panthéon-Sorbonne, 1er trimestre 2011

Ferry Luc *(*[*Le Nouvel Ordre écologique*](http://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Nouvel_Ordre_écologique)*, L'arbre, l'animal et l'homme ,* Grasset, Paris, 1992

Feyerabend Paul, *Adieu à la Raison, S*euil, Paris, 1989 (1987)

Fitzpatrick Peter, “Consolations of the Law, : Jurisprudence and the Constitution of Deliberative Politics”, *Ratio Juris,* 14 (3), pp. 281-297

Fitzpatrick Peter: “Law, plurality and underdevelopment”, in D. Sugarman (ed.) *Legality, Ideology and the State* (1983)

Fleury André et Roland Vidal L'autosuffisance agricole des villes, une vaine utopie ? », *La vie des idées,* 3 juin 2010

Fontenay (de) Elisabeth *Sans offenser le genre humain, réflexions sur la cause animale*, Albin Michel, Paris, 2008

Foucault Michel, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976

Foucault Michel, Cours au Collège de France, (*Naissance de la biopolitique,* Cours au Collège de France, 1978-1979, Hautes Etudes ; Gallimard/Seuil, Paris, 2004

Foucault Michel, Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1975-76, Hautes études, Gallimard/Seuil, Paris,1990.

Foucault Michel, notamment, *l'Herméneutique du sujet,* (édition établie par Frédéric Gros).Gallimard/Le Seuil, Paris, 2001

Freud Sigmund, *Massenpsychologie und Ichanalyse*. (1921) in : ders., *Studienausgabe*, Band IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Fischer, Frankfurt am Main, 1982, S. 61-134.

Freud Sigmund, *Malaise dans la culture*, PUF, Paris, 2004

Friedman Jonathan, «From roots to routes, tropes for trippers», Ant*hropological Theory*, Vol 2 (1), pp. 21-36, 2002

Galibert Charlie, *L’anthropologie à l’épreuve de la mondialisation,* L’Harmattan, Paris, 2007.

Geertz Clifford *Savoir local, savoir global,* PUF, Paris, 1986

Geertz Clifford, *Interprétation d’une culture,* Bali, Gallimard, Paris, 1983 (1973)

Geertz Clifford, « The Cerebral Savage », *Encounter,* vol. 28 no. 4 (April 1967), pp. 25-32.

Geertz Clifford, *Le souk de Sefrou. Sur l’économie de bazar*, Bouchène, Paris, 2003.

Georgescu-Roegen  Nicholas, *Demain la Décroissance, entropie-écologie-économie*, Editions Pierre-Marcel Favre, Paris, 1979 (1970)

Geyer B. et al., *Paléorient*, 36, 2, 2011.

Giraud Pierre-Noël, *La mondialisation, émergences et fragmentations,* Editions Sciences humaines, Paris, 2009

Godelier Maurice*, La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée,* Fayard, Paris, 1982.

Goody Jack, *L’évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin, 1985  Goody Jack, *Famille et mariage en Eurasie,* PUF, Paris, 2000

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

Gorz André, « Leur écologie et la nôtre », *Le Monde Diplomatique*, Avril 2010 (*Le Sauvage*, Avril 1974).

Goux Jean-Joseph, *Frivolité de la valeur, Essai sur l’imaginaire du capitalisme.* Blusson, Paris, 2000.)

Gramsci, Antonio *Cahiers de prison,* Vol II, p. 299

Gras Alain , *Le choix du feu,* Fayard, Paris, 2007.

Green André, dans son ouvrage *Narcissisme de vie, narcissisme de mort,* Minuit, Paris, 1983).

Greimas A.J., *Du sens, essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris, 1970

Greimas A.J., *Sémantique structurale,* Larousse, Paris, 1966

Grice H.P, « Logique et conversation », *Communications,* 30, 1979, p.57-72.

Gros Frédéric, États de violence : essai sur la fin de la guerre, Gallimard, Paris, 2006

Guattari Felix *Les trois écologies, «* L’espace critique », Galilée, Paris, 1989

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

Habermas J. *Droit et démocratie, Entre faits et normes*, Gallimard, Paris,1997

Habermas J. *Morale et communication*, le Cerf, Paris, 1987

Habermas Jürgen « Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ? », *Le Monde des débats*, 4 juin 1999

Habermas Jürgen, *Théorie de l’agir communicationnel,* Fayard, Paris 2001-23007 (1981)

Halbwachs Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, Paris, 1925

Hegel G. W., *La raison dans l’Histoire,* 10/18, Paris, 2003 (1822-1830)

Hegel G.W., *Esthétique,* Librairie Générale, Paris,1999.

Hegel Georg Wilhelm, *Science de la logique,* 1830, Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1970

Heidegger Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard ; Bibliothèque de philosophie, 1980, (*Sein un Zeist,* 1927),

Held David, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton, *Global Transformations,* Standford University Press, Standford, 1999

Hitler Adolph*, Libres Propos sur la guerre et la paix, recueillis sur l’ordre de Martin Bormann, Préface de Robert d’Harcourt*, Flammarion, Paris,1952.

Hobsbawm Eric, *L’âge des extrêmes ; le court XXe siècle, 1914-1991*, Editions Complexe/Le Monde diplomatique, Paris, 2003

Honeth Axel, *La Dynamique sociale du mépris. D'où parle la théorie critique ?*, in *Habermas, la raison, la critique*, Cerf, Paris, 1996

Honeh Axel, « La Théorie de la reconnaissance : une esquisse » et « Visibilité et invisibilité : sur l’épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du MAUSS* n° 23, 2004.

Huntington, Samuel P*., Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997

Huygens Christian, sur la *pluralité des mondes* (1718)

Illich Ivan, *Deschooling Society* , Marion Boyard, London-New York, 2000 (1970)

Jaeger Werner: *Theology of the Early Greek Philosophers,* Oxford, 1947

Jarrige François, « Amalgames sur les Amap. Débat sur les systèmes agroalimentaires alternatifs », La Vie des idées, 5 juillet 2010

Jeudy Henry-Pierre, *La culture en trompe l’œil,* La Lettre volée, Paris, 2006

Jonas Hans, *Le principe de responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique* (1979) Editions du cerf, Paris, 1991, Flammarion, Paris, 1998 (1979).

Jorion  Paul : *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Gallimard, Paris, 2009

Jullien François et Thierry Marchaisse, *Penser d’un dehors la Chine,* Seuil, Paris, 2000

Jullien François, *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Le Seuil, Paris, 2009

Kalternark M., « The Ideology of the T’aï-P’ing Ching », in : H. Welch, A. Seidel, in : H.Welch, A. Seidel, *Facets of Taoism,* Yale University Press, Yale, 1979.

Kant Immanuel, *Idée d’une histoire universelle du point de vue cosmopolitique ;* quatrième proposition. (1784)

Karl Marx, Le Capital, Livre I, Chapitre 1, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1968

Kershaw Ian *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d’interprétation,* Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1992 (1999)

*Kempf Hervé, Comment les Riches détruisent la planète ?* , Seuil, Paris, 2007

Khoury Théodor (ed.), «  Dialogues de l’empereur Manuel II Paléologue avec un Persan » (1394-1302)

Kroeber A. L. and Clyde Kluckhohn, with the assistance of Wayne Untereiner and appendices by Alfred G. Meyer. *Culture; a critical review of concepts and definitions,* The Museum, Cambridge, Mass., 1952

Kymlicka Will, La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités, La découverte, Textes à l’appui, Politique et sociétés, Paris, 2001 (1995)

Lacan Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*. »* XVIe *Congrès international de psychanalyse*, [Zurich](http://fr.wikipedia.org/wiki/Zurich), 17 juillet 1949

Lacan Jacques, « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée », *Les Cahiers de l’art*, 1946

Lacoste Yves, *Géopolitique. La longue histoire d'aujourd'hui,* Larousse, Paris, 2006

Lamine Anne-Sophie, *La cohabitation des dieux, Pluralité religieuse et laïcité,* PUF, Paris, Le Lien social, 2004

Lamine Claire, *Les AMAP : un nouveau pacte entre producteurs et consommateurs ?* Gap, Y. Michel, 2008

Lamine Claire, *Les intermittents du bio : pour une sociologie pragmatique des choix alimentaires émergents*, Éd. de la Maison des sciences de l’homme, Paris, 2008

Lecointre François, Revue *Inflexions*, n° 11, Juin-Septembre 2009

Leonard Mark, *Pourquoi l’Europe dominera le 21e siècle ?* , Plon, Paris, 2006

Leroy-Ladurie Emmanuel, *Montaillou, village occitan ,* Gallimard, Paris, 1975

Lessart Jean François, « Une société-monde en émergence : analyse des matrices à la base de cette mutation sociale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 39, 2003, pp. 259-274

Levi, Primo, *Si c‘est un homme,* Julliard, 1987) (*Se questo e un huomo,* 1945-1947)

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale,* Plon, Paris, 1958.  ( Rééd. Pocket, 1997)

Lévi-Strauss Claude, *Histoires de lynx,* Pocket, Paris, 1991

Lévi-Strauss Claude, *Race et Histoire,* Denoël/UNESCO, Paris, 1992 (1971)

Lévi-Strauss Claude, *Tristes Tropiques,* du *Totémisme aujourd’hui,* *La Pensée sauvage,* *La voie des masques,* *Histoire de Lynx,* *la Potière jalouse* : volume « Œuvres de Claude Lévi- Strauss », de la Pléiade, Paris, 2009

Lianos Michalis, *Le nouveau contrôle social,* l’Harmattan, Paris , 2003

Lipowetsky Gilles, *l’ère du vide, essais sur l’individualisme contemporain,* Gallimard, Paris, 1983

Loraux Nicole, *La Cité divisée, L’oubli dans la mémoire d’Athènes,* Payot, Paris, 1997.

MacIver M. Robert , *The Web of Government*, Free Press Company, New York, 1965 (1947)

Mahfouz Naguib*, Les Fils de la Médina,* Babel-poche, Paris, 2003

Malinowski Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique,* Gallimard, Paris,1963

Manchette Jean-Patrick, *Nada,* édition « Romans noirs », Gallimard, Paris, 2005 (1974.)

Marcuse Herbert, *L’Homme unidimensionnel*, Minuit, Paris, 1964

Maréchal Gilles (dir.), *Les circuits courts alimentaires : bien manger dans les territoires*, Educagri, Paris, 2008

Marx Karl et Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d’Erfurt*, Paris, Editions sociales, 1950

Marx Karl, *Misère de la philosophie,* (1946) Paris, Editions sociales, 1947

Marx Karl*, Critique de l’Etat hégélien,* Union générale d’édition, Paris, 1976 (*Manuscrits de 1842-1843*, publiés pour la première fois en 1927 par D. Riazanov.)

Mauss Marcel,« Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques » *; L’année sociologique, seconde série, 1923-1924 Tome I.*

Mavinga Lake Didier, dans sa thèse de doctorat : « De l’enfant sorcier à l’enfant martyr », Paris VII, 6 novembre 2010

Max Weber, « Politics as a vocation », in C.W. Mills, *From Max Weber: essays in sociology*, Oxford University Press, New York, 1958, p. 77-128.

McLuhan T.C., *Pieds nus sur la terre sacrée,* Denoël, Paris, 1974

Melman Charles (entretiens avec Lebrun Jean-Pierre), *L’homme sans gravité : jouir à tout prix,* Denoël, Paris 2002

Mercure Daniel, *Société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation,* Presses de l’Université Laval, Ste Foy, 2001

Meyran Régis, « Entretien avec Marc Abélès, propos recueillis par Régis Meyran », *Sciences humaines*, n° 196, Août-Septembre 2008

Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire,* 2001. de *Multitude, la guerre et la démocratie à l’âge de l’empire* (2000), La Découverte, Paris, 2004

Moretti Alessio « Neo-structuralist analysis of fear : radicalising Stiegler through Luhmann, Badiou and Caillé”. International Interdisciplinary *Conference of the* [*CAPPE (Center for Applied Philosophy, Politics and Ethics)*](http://artsresearch.brighton.ac.uk/research/centre/CAPPE-centre-for-applied-philosophy-politics-and-ethics/)*,* University of Brighton, UK, 15-17 sept 2010

Morin Edgar, (en collaboration avec A.B. Kern) *Terre-Patrie,* Le Seuil, Paris, 1993

Morin François, *Le nouveau mur de l'argent. Essai sur la finance globalisée,* Éditions du Seuil, Paris, 2006

Morvan Yoann, « Les territoires urbains de l’échange, L’agglomération toulousaine à travers les âges. », Thèse soutenue à Institut d’urbanisme de Paris, Décembre 2008

Mumford Lewis, *Le mythe de la machine* (*The myth of the machine*). Traduit de l'américain par Léo Dilé. Paris. 2 vol. «Le Phénomène scientifique», Fayard, Paris,1973.

Musi Robert l, *L’homme sans qualités,* (1930-1933), Le Seuil, Paris, 2004

Naccache Lionel, *Le nouvel inconscient, Freud, Christophe Colomb des neurosciences,* Odile Jacob, Paris, 2009

Nancy Jean Luc, Identité, Galilée, Paris, 2010

Nancy, Jean Luc *Etre singulier, pluriel,* Galilée, Paris, 1996

Negri Toni, « Pour une définition ontologique de la multitude », *revue Multitudes*, Mai-Juin 2002

Negri Toni, *Art et Multitude, neuf lettres sur l’art,* Atelier, Paris, 2005

Negri Toni, *Kairos,* *Alma Venus, multitude : neuf leçons en forme d'exercices*, Calmann-Lévy, Paris, 2000

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

Norton Bryan, « Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management », in : *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.

Onfray Michel *La puissance d’exister,* Grasset, Paris, 2006

Onfray, *Traité d’athéologie*, Grasset et Fasquelle, Paris, 2005

Oudin-Bastide Caroline, *Travail, Capitalisme et société esclavagiste*, La Découverte, Paris, 2005

Paabo Svante et alii, (« A Draft Sequence of the Néandertal Genome », *Science* 7 May 2010, Vol. 328. no. 5979, pp. 710 - 722)

Perelman Chaïm, *Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique*, avec Lucie Olbrechts-Tyteca, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2009

Perrow Charles Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies, Basic Books, New York, 1984

Piketty T ; *Les hauts revenus en France au XXe siècle, Paris, Grasset/Fasquelle , 2001*

Plutarque : *De la pluralité des amis*

Poirier Jean, « Programme de l’ethnologie », in : Ethnologie générale, La Pléiade, 1968

Pommier Gérard*: Naissance et renaissance de l’écriture ,* PUF, Paris, 1993

Porter Michael, *L’avantage concurrentiel*, Interéditions, Paris, 1986

Radcliffe Brown : « The comparative method in social anthropology », *Huxley Memorial Lecture for 1952*

Rancière Jacques, « La mésentente », in : *La modernité en question. De Richard Rorty à Jürgen Habermas,* Françoise Gaillard, Jacques Poulain, Richard Schusterman *(dir.), Le Cerf*, Paris, 1998

Rancière Jacques, *La mésentente, politique et philosophie,* Galilée, Par

is, 1995

Ransom T., *The Baboons of Gombe,* Bucknell University Press, Lewisburg, 1971

Raphael Bessis Raphael, (ed.), *Dialogue avec Marc Augé –* *Autour d’une anthropologie de la mondialisation,* L’Harmattan, Paris, 2005.

Ratzel Friedrich, *Géographie politique*, Éditions régionales européennes et Economica, Paris, 1988 (1re éd. en allemand, 1897)

Rawls John, *A theory of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 1999

Revault d’Allonnes Myriam, « Le peuple existe-t-il ? ». Le Monde, 14 juillet 2011, (à propos des XXVIe rencontres de Pétrarque à Montpellier, 18-22 Juillet 2011)

Richet-Mastin Lucile, « Bilan démographique 2005 », *INSEE Première*, n 1059, Janvier 2006.)

Riesman David*, La foule solitaire*, (1950) Arthaud, Paris, 1992

Rivera-Pagan Luis N., *Freedom and servitude, indigenous slavery and the spanish conquest of the Caribbean,* pp 316-362, in Jalil Sued-Badillo (ed.) *General History of the Caribbean, vol. 1 Autochthonous Societies,* UNESCO, 2003

Rousseau Jean-Jacques, *Le Contrat Social (1762), Lettres écrites de la Montagne (1764).*

Roux Jean-Paul, «Les religions dans les sociétés turco-mongoles», *Revue de l’Histoire des religions, 4/1984*

Rufin Jean-Christophe, *Globalia*, Gallimard, Paris, 2004

Sahlins Marshall, *La découverte du Vrai Sauvage,* Gallimard, 2006, pp. 22-23

Saïd Edward W.. (*Culture et Impérialisme,* Fayard, Paris, 2000).

Savidan Patrick, *Le Multiculturalisme*, PUF, « Que sais-je ? », Paris, n° 3236

Schœlcher Victor, *Vie de Toussaint-Louverture,* (1889) ; réédité par Karthala, Paris, 1982

Schumacher E.F., *Small is beautiful, a study of economics as if people mattered,* Blond and Briggs, Londres, 1973

Scubla Lucien, « Françoise Héritier et l’avenir du structuralisme », *Revue du MAUSS permanente*, 8 novembre 2009 (en ligne  : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article586>).

Sélim Monique: « Globalisation : consonances et dissonances anthropologiques », Socio-Anthropologie n°14, Interdisciplinaire, 2004.

Semprun Jorge, *L’écriture ou la vie,* Gallimard-Folio, 1994

Serres Michel, Pascal Picq, Jean-Didier Vincent *Qu’est-ce que l’Humain ?,* Le Pommier et le Collège de la Cité des sciences, Paris, 2003.

Sintomer Yves, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas,* La Découverte, Paris 1999.

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

Sloterdijk Peter, *La Domestication de l’Etre,* Mille et une nuits, Paris, 2000

Sorokin Pitirim, *Tendances et déboires de la sociologie américaine,* Aubier-Montaigne, Paris,1959

Soros Georges, *La vérité sur la crise financière,* Denoël, Paris, 2008

Sportès Morgan*, Pour la plus grande gloire de Dieu.* Paris, Le Seuil, 1993

Spykman Nicholas, Helen R. Nicholl *The geography of the peace,* Harcourt, Brace and Company,; New York,1944

Stiglitz Joseph, “Ethics, Economic Advice, and Economic Policy,” 2, a paper presented in *the International Meeting on Ethics and Development, Inter-American Development Bank*, Décembre 6-7, 2002.

Stiglitz Joseph, *Globalization and Its Discontents,* W. W. Norton, New York,  2002

Strum S.et L. Fedigan (eds .) *Primate Encounters*, Chicago University Press, Chicago, 2000

Strum Shirley, *Voyage chez les babouins,* Le Seuil, Paris, 1995

Tassin Etienne*, Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits,* Le Seuil, Paris, 2003

Taylor Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1992

Teubner Gunther, « 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

Thatcher Margaret, interview au *Women’s Own Magazine*, 31 Octobre 1987

Tibon-Cornillot Michel, Conférence sur « le déferlement technique », Collège de Philosophie, Paris,16 avril 2008

Tocqueville (de) Alexis, *L'ancien régime et la révolution,* Garnier-Flammarion, n° 500, Paris, 2008 (1856)

Tönnies Ferdinand, *Communauté et Société* *(Gemeinschaft und Gesellschaft),* PUF, Paris, 2010 (1887)

Touraine Alain (dans : *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde d’aujourd’hui*, Fayard, Paris, 2005

Trognon, A. et Brassac, C. « L'enchaînement conversationnel », *Cahiers de Linguistique Française*, 1992, n°13, pp.76-107.

Trotter Wilfred, *Instincts of the Herd in Peace and War,* Londres, 1916

Valleur Marc et Christian Bucher, *le Jeu Pathologique,* Armand Colin, Paris, 2003 ; Robert Ladouceur (dir .) *Le jeu excessif,* les Editions de l’Homme, Montréal, 2008

Védrine Hubert*, Rapport au Président de la République sur « La France et la mondialisation »,* Présidence de la République, 4 septembre 2007

Von Barloewen Constantin, *Anthropologie de la mondialisation,* Editions des Syrtes, Paris, 2003

Wallon Henri. *Les origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*, PUF, coll. « Quadrige Le psychologue », Paris, 1983

Walzer Michael, *(Spheres of Justice) Sphères de justice,* Seuil, Paris, 1997

Walzer Michael, *Pluralisme et démocratie,* Esprit, Paris, 1997

Weber Max, *Economie et société,* Tomes I et II, Plon, Paris, 1971 (*Wirtschaft* *und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie,* 5e édition par Johannes Winckelmann, version scolaire, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1976 )

Weber Max, *L’éthique du protestantisme et l’esprit du capitalisme,* Gallimard, Paris, 2004

Whitehead Neil, « Power, culture and history : the legacies of Wolf, Sahlins and Fabian”, *Ethnohistory,* vol 51, n° 1, 2004, pp. 181-185.

Wiener Annette, Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange. University of Texas Press, Austin, 1976

Wiener Norbert, *(Cybernetics*, Wyley and sons, New York, 1948), *Cybernétique et société, Union* Générale d’Edition, Paris, 1971

Wieviorka Michel, 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, Paris, 2001.

Wittfogel Karl August, *(Oriental Despotism : a comparative study of total power*), *Le despotisme oriental* , Minuit, Paris, 1957

Wolf Eric, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, 1982

Yue Dai Yun, « Le vrai visage du mont Lu », *Alliage*, no 45-46, 1997

Zacklad Manuel, « la théorie des transactions intellectuelles », *Intellectica*, n°1, 2000, pp 195-222

Zafiropoulos Markos, *Lacan et les sciences sociales, Le déclin du père* (1938-1953), PUF, Paris, 2002

Zafiropoulos Markos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud* (1951-1957), PUF, Paris, 2003.

Zinoviev Alexandre, *Les hauteurs béantes,* Pocket, Paris, 1991

### Index des thèmes

accumulation, 96, 107, 119, 524, 555, 641, 642, 691, 692, 756, 780, 887, 909, 1002, 1031, 1036, 1086, 1115, 1137, 1177, 1352, 1353, 1354, 1355, 1356

actifs, 239, 411, 704, 706, 707, 708, 709, 713, 716, 720, 913

action, 5, 24, 31, 45, 52, 53, 64, 65, 69, 82, 91, 107, 117, 121, 164, 169, 201, 231, 265, 271, 297, 298, 313, 314, 320, 371, 373, 377, 378, 379, 385, 389, 400, 408, 411, 413, 414, 415, 416, 440, 449, 475, 476, 477, 483, 500, 511, 534, 604, 733, 771, 801, 804, 812, 814, 850, 869, 899, 946, 1048, 1077, 1090, 1091, 1172, 1204, 1222, 1228, 1250, 1251, 1252, 1261, 1264, 1311, 1313, 1343, 1344, 1350, 1356, 1384, 1402

agression, 26, 36, 105, 137, 343, 392, 432, 604, 613, 614, 641, 658, 661, 978, 1000, 1001, 1003, 1005, 1082, 1151, 1165

alimentation, 75, 87, 699, 1023, 1208

amour, 119, 192, 251, 252, 253, 293, 375, 377, 378, 380, 383, 384, 385, 388, 411, 421, 422, 423, 464, 470, 471, 488, 495, 524, 550, 553, 574, 583, 590, 621, 622, 645, 658, 659, 666, 674, 739, 774, 823, 880, 881, 906, 910, 911, 941, 1082, 1203, 1216, 1261, 1275,ꨔ1301, 1308, 1329, 1398

angoisse, 26, 49, 72, 119, 146, 147, 193, 244, 247, 269, 274, 485, 505, 616, 654, 662, 737, 931, 1060, 1084, 1141, 1147, 1329, 1337, 1348, 1350, 1392, 1395

anthropique, 54, 71, 86, 89, 139, 408, 1037, 1276

anthropologique, 42, 53, 57, 61, 102, 135, 137, 156, 161, 175, 256, 272, 287, 312, 319, 321, 341, 342, 344, 350, 355, 365, 375, 385, 389, 406, 408, 409, 435, 436, 453, 473, 475, 515, 558, 592, 594, 609, 613, 666, 678, 680, 687, 724, 732, 733, 740, 744, 747, 748, 768, 771, 784, 787, 818, 842, 843, 847, 848, 859, 860, 861, 879, 886, 890, 899, 928, 941, 942, 950, 970, 973, 977, 1018, 1029, 1032, 1033, 1038, 1045, 1060, 1124, 1139, 1177, 1253, 1274, 1294, 1295, 1311, 1357, 1375, 1377, 1389, 1393

apoptose, 131

armées, 39, 97, 174, 196, 225, 227, 268, 366, 384, 485, 638, 688, 822, 924, 938, 957, 984, 985, 990, 999, 1006, 1016, 1053, 1076, 1114, 1128, 1164, 1172, 1184, 1387

armes, 224, 227, 275, 308, 342, 734, 782, 991, 1001, 1046, 1210, 1265, 1318, 1386

art, 42, 100, 132, 258, 318, 347, 350, 355, 356, 364, 368, 372, 373, 425, 444, 449, 471, 485, 489, 490, 497, 552, 553, 557, 558, 560, 562, 564, 565, 566, 567, 572, 577, 580, 618, 751, 765, 811, 842, 945, 954, 1007, 1049, 1105, 1107, 1108, 1109, 1110, 1111, 1112, 1113, 1114, 1115, 1116, 1119, 1123, 1124, 1125, 1151, 1168, 1322, 1328, 1339, 1365, 1367, 1403, 1411, 1414

autodestruction, 86, 107, 115, 169, 180, 473, 699, 1169

autonomie, 28, 29, 41, 56, 77, 96, 140, 208, 293, 305, 335, 400, 411, 517, 520, 766, 779, 786, 788, 794, 830, 877, 890, 901, 924, 925, 997, 1074, 1076, 1077, 1153, 1166, 1173, 1175, 1260, 1300, 1301, 1303, 1325, 1338, 1341, 1344, 1345, 1347, 1348

autoritarisme, 31, 120, 529, 920, 947, 1152, 1248

Autre, 20, 134, 161, 193, 288, 291, 331, 373, 375, 402, 403, 411, 425, 449, 560, 569, 636, 642, 653, 697, 825, 827, 872, 884, 897, 936, 939, 952, 963, 964, 965, 967, 968, 969, 973, 992, 999, 1005, 1006, 1009, 1010, 1080, 1084, 1086, 1161, 1260, 1276, 1379, 1395

autrui, 22, 35, 39, 77, 84, 90, 97, 169, 267, 283, 289, 292, 351, 381, 415, 424, 427, 431, 439, 443, 464, 488, 490, 514, 528, 536, 538, 552, 553, 561, 568, 569, 573, 581, 604, 605, 649, 655, 656, 682, 737, 747, 753, 776, 794, 795, 796, 931, 958, 966, 980, 984, 1003, 1070, 1084, 1204, 1207, 1215, 1310, 1352, 1353, 1379, 1380, 1387, 1396

barbarie, 497, 945, 950, 988, 995, 1102, 1277, 1371, 1378

biocide, 82

biopolitique, 70, 876, 1408

bourses, 74

calcul, 35, 43, 157, 163, 338, 367, 369, 384, 404, 446, 575, 577, 589, 619, 667, 668, 669, 674, 694, 788, 801, 806, 846, 898, 929, 941, 945, 955, 963, 1054, 1099, 1143, 1298

caste, 72, 231, 475, 751, 763

catastrophe, 27, 43, 60, 73, 75, 94, 102, 110, 112, 113, 119, 131, 146, 149, 232, 274, 401, 415, 425, 552, 572, 700, 791, 826, 884, 893, 894, 1005, 1024, 1057, 1059, 1086, 1091, 1115, 1251, 1268, 1301

christianisme, 26, 376, 485, 686, 836, 837, 870, 905, 907, 908, 909, 910, 912, 913, 917, 918, 919, 924, 925, 926, 927, 930, 934, 937, 939, 940, 941, 942, 948, 949, 958, 1032, 1275, 1276, 1308

circulation, 68, 97, 194, 198, 220, 268, 270, 274, 281, 298, 477, 641, 685, 686, 691, 805, 1058, 1065, 1113, 1191, 1293, 1356

Cité, 46, 121, 435, 561, 782, 830, 1224, 1412, 1416

citoyens, 33, 35, 36, 37, 156, 157, 158, 169, 170, 173, 241, 260, 263, 269, 275, 295, 434, 435, 468, 519, 560, 563, 689, 878, 901, 912, 1006, 1009, 1042, 1044, 1237, 1244, 1274, 1284, 1315, 1409

civilisation, 39, 45, 88, 103, 133, 201, 249, 389, 396, 399, 403, 426, 448, 474, 503, 507, 509, 621, 645, 677, 789, 802, 818, 819, 823, 826, 873, 881, 882, 887, 924, 957, 958, 961, 968, 972, 981, 983, 989, 992, 994, 999, 1000, 1011, 1015, 1029, 1030, 1059, 1061, 1099,ꨔ1107, 1146, 1162, 1220, 1233, 1260, 1382, 1385, 1397, 1411

civilité, 39, 40, 48, 199, 319, 320, 349, 357, 364, 372, 373, 374, 402, 403, 413, 426, 431, 513, 516, 521, 522, 528, 530, 533, 672, 794, 831, 876, 889, 938, 943, 944, 967, 1043, 1093, 1129, 1239, 1283, 1285, 1290, 1296, 1336, 1340, 1346, 1386, 1406

classe, 37, 68, 73, 76, 77, 103, 161, 170, 231, 257, 281, 316, 344, 352, 353, 438, 439, 440, 456, 561, 674, 677, 694, 752, 755, 761, 774, 872, 879, 888, 925, 961, 1040, 1051, 1067, 1068, 1071, 1267, 1320, 1323, 1396

*classes*, 21, 45, 97, 160, 170, 174, 308, 321, 342, 440, 473, 529, 675, 694, 703, 712, 750, 806, 854, 858, 1038, 1068, 1070, 1161

collectif, 22, 25, 32, 43, 55, 56, 68, 72, 75, 76, 81, 90, 91, 99, 112, 114, 133, 136, 143, 146, 147, 162, 180, 185, 193, 201, 235, 241, 254, 255, 261, 267, 271, 278, 312, 315, 320, 348, 352, 362, 383, 392, 394, 395, 434, 438, 446, 453, 473, 505, 514, 517, 530, 532, 534, 556, 600, 610, 612, 620, 626, 632, 634, 636, 641, 644, 649, 651, 653, 681, 682, 698, 700, 748, 749, 755, 777, 785, 811, 825, 830, 871, 873, 879, 880, 881, 889, 911, 921, 932, 956, 998, 1005, 1022, 1023, 1070, 1084, 1114, 1161, 1168, 1204, 1213, 1214, 1215, 1222, 1235, 1247, 1251, 1269, 1276, 1313, 1319, 1326, 1340, 1359, 1380, 1385, 1393, 1406

collective, 5, 22, 35, 40, 43, 44, 45, 46, 49, 53, 66, 68, 75, 80, 85, 88, 107, 111, 112, 120, 124, 128, 129, 131, 135, 139, 140, 143, 168, 175, 178, 196, 223, 231, 234, 236, 238, 262, 271, 280, 283, 310, 314, 315, 318, 319, 334, 338, 353, 356, 370, 371, 381, 392, 393, 396, 398, 400, 406, 419, 435, 441, 454, 461, 485, 487, 519, 567, 609, 611, 621, 625, 629, 638, 651, 652, 658, 659, 660, 663, 665, 670, 683, 698, 766, 811, 821, 869, 889, 891, 899, 921, 944, 946, 959, 962, 1010, 1022, 1060, 1083, 1117, 1141, 1148, 1150, 1166, 1172, 1187, 1196, 1210, 1214, 1216, 1240, 1243, 1245, 1247, 1259, 1261, 1268, 1275, 1326, 1340, 1355, 1377, 1385, 1397

commun, 25, 26, 27, 34, 43, 52, 118, 135, 141, 142, 145, 147, 164, 172, 180, 227, 234, 284, 336, 365, 376, 383, 400, 403, 404, 432, 436, 446, 463, 464, 465, 480, 483, 522, 553, 555, 583, 601, 617, 618, 636, 648, 671, 747, 785, 794, 798, 832, 839, 849, 850, 873, 878, 884, 906, 993, 1010, 1045, 1049, 1052, 1098, 1117, 1122, 1141, 1144, 1151, 1185, 1196, 1213, 1214, 1215, 1216, 1238, 1240, 1268, 1280, 1285, 1286, 1291, 1315, 1355, 1356, 1380, 1392, 1403, 1417

communautarisme, 29, 884

communauté, 40, 41, 45, 50, 58, 111, 136, 157, 164, 181, 263, 264, 265, 293, 325, 326, 327, 335, 337, 370, 395, 443, 445, 446, 454, 483, 484, 500, 506, 522, 530, 556, 579, 601, 609, 611, 642, 680, 697, 736, 768, 804, 813, 851, 857, 869, 873, 874, 876, 879, 882, 886,ꨔ888, 898, 921, 985, 995, 1042, 1192, 1205, 1213, 1214, 1215, 1216, 1226, 1240, 1243, 1265, 1266, 1290, 1291, 1292, 1311, 1323, 1335, 1338, 1345, 1393

commune, 34, 37, 38, 53, 67, 112, 118, 140, 179, 235, 261, 275, 319, 337, 344, 394, 398, 401, 409, 426, 429, 434, 456, 462, 501, 510, 513, 521, 568, 584, 647, 648, 656, 697, 738, 754, 880, 944, 989, 1001, 1074, 1087, 1208, 1214, 1220, 1235, 1245, 1256, 1262, 1300

conflictualité, 58, 159, 182, 295, 296, 346, 426, 430, 435, 442, 602, 658, 660, 747, 752, 761, 764, 771, 772, 800, 803, 805, 1017, 1063, 1098, 1263

consommateurs, 77, 108, 139, 177, 206, 307, 373, 374, 592, 1026, 1104, 1106, 1109, 1148, 1155, 1167, 1174, 1240, 1263, 1387, 1412

consommation, 34, 48, 96, 107, 128, 139, 143, 190, 193, 207, 210, 217, 221, 230, 267, 298, 307, 308, 315, 327, 328, 698, 1010, 1105, 1260, 1283, 1342

contradiction, 37, 44, 69, 87, 138, 156, 184, 193, 271, 274, 290, 332, 336, 375, 378, 391, 423, 524, 526, 532, 542, 543, 546, 552, 565, 678, 696, 752, 755, 762, 771, 772, 775, 781, 787, 802, 812, 858, 882, 899, 913, 916, 980, 982, 1026, 1046, 1054, 1078, 1085, 1187, 1220, 1252, 1262, 1283, 1310, 1328, 1376

contrat, 30, 201, 458, 504, 514, 854, 855, 1176, 1243, 1299, 1301, 1361

contrôles, 33, 220, 308, 1041, 1362

conversation, 34, 40, 42, 43, 46, 51, 57, 58, 60, 63, 65, 66, 76, 78, 79, 80, 130, 148, 190, 193, 195, 197, 198, 201, 242, 244, 262, 267, 271, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 291, 292, 296, 306, 313, 321, 332, 333, 348, 360, 363, 372, 389, 394, 395, 397, 398, 399, 402, 404, 406, 408, 409, 410, 411, 413, 420, 421, 422, 427, 430, 431, 432, 441, 442, 443, 447, 448, 449, 454, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 469, 472, 473, 474, 475, 478, 480, 481, 494, 501, 509, 519, 523, 524, 527, 528, 529, 530, 531, 533, 534, 535, 537, 540, 543, 544, 547, 550, 554, 568, 569, 580, 581, 585, 586, 592, 593, 594, 596, 597, 598, 599, 608, 609, 610, 612, 649, 650, 664, 666, 747, 755, 757, 758, 761, 772, 778, 780, 783, 784, 799, 800, 801, 802, 804, 807, 810, 811, 812, 813, 815, 816, 817, 818, 822, 824, 826, 827, 828, 829, 831, 832, 833, 835, 836, 843, 848, 849, 850, 854, 859, 860, 861, 863, 864, 869, 875, 877, 878, 879, 880, 882, 883, 886, 887, 888, 889, 890, 894, 903, 904, 905, 922, 926, 928, 934, 938, 939, 942, 943, 944, 945, 948, 949, 952, 963, 966, 967, 970, 972, 973, 976, 977, 978, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 1012, 1013, 1014, 1015, 1017, 1018, 1020, 1021, 1029, 1030, 1031, 1033, 1035, 1037, 1092, 1129, 1130, 1138, 1139, 1140, 1172, 1178, 1186, 1187, 1191, 1194, 1195, 1196, 1199, 1227, 1242, 1250, 1257, 1258, 1259, 1264, 1266, 1274, 1278, 1281, 1282, 1285, 1288, 1292, 1293, 1294, 1295, 1313, 1316, 1353, 1376, 1377, 1378, 1379, 1380, 1386, 1391, 1394, 1395, 1398, 1399

corps, 27, 40, 181, 188, 218, 219, 237, 241, 263, 351, 355, 356, 362, 370, 395, 396, 401, 407, 419, 420, 424, 440, 455, 465, 484, 489, 490, 497, 500, 505, 556, 557, 561, 563, 570, 576, 581, 654, 658, 680, 693, 700, 730, 776, 800, 805, 855, 857, 862, 864, 877, 945, 985, 1023, 1052, 1053, 1072, 1079, 1092, 1101, 1127, 1140, 1167, 1177, 1225, 1232, 1236, 1255, 1279, 1288, 1303, 1317, 1329, 1334, 1339, 1356, 1362, 1392, 1406

crise, 22, 26, 43, 52, 59, 74, 78, 81, 101, 104, 108, 113, 118, 120, 130, 133, 135, 138, 145, 171, 224, 244, 262, 272, 301, 303, 308, 343, 390, 410, 457, 662, 674, 691, 695, 805, 806, 819, 825, 826, 830, 844, 857, 858, 861, 894, 895, 897, 900, 909, 935, 976, 1010, 1040, 1041, 1050, 1051, 1057, 1064, 1091, 1093, 1103, 1123, 1140, 1151, 1161, 1176, 1213, 1218, 1267, 1268, 1274, 1276, 1318, 1335, 1343, 1363, 1383, 1385, 1402, 1409

croissance, 22, 25, 77, 92, 113, 130, 132, 136, 273, 283, 309, 404, 440, 511, 641, 678, 685, 692, 694, 1023, 1040, 1054, 1105, 1165, 1276, 1345, 1399

culture, 26, 30, 35, 39, 44, 45, 51, 52, 54, 56, 59, 60, 64, 71, 78, 79, 80, 90, 102, 124, 129, 132, 133, 135, 140, 145, 149, 206, 210, 211, 227, 229, 242, 246, 252, 254, 266, 287, 288, 293, 306, 318, 321, 323, 328, 333, 337, 349, 356, 359, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 372, 386, 389, 391, 395, 401, 403, 406, 408, 409, 416, 419, 426, 431, 433, 435, 442, 464, 465, 471, 472, 486, 487, 488, 489, 497, 509, 546, 549, 555, 561, 562, 563, 567, 568, 572, 612, 621, 622, 623, 630, 632, 636, 638, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 655, 656, 664, 671, 672, 677, 685, 687, 730, 744, 753, 762, 765, 768, 769, 770, 772, 773, 775, 777, 780, 781, 783, 787, 789, 790, 796, 797, 798, 805, 810, 819, 823, 830, 839, 842, 843, 844, 845, 847, 850, 857, 860, 865, 866, 867, 868, 871, 875, 879, 881, 882, 885, 886, 887, 904, 914, 925, 944, 945, 946, 948, 950, 952, 954, 955, 956, 958, 962, 965, 970, 971, 974, 977, 986, 993, 995, 997, 1010, 1012, 1013, 1015, 1020, 1021, 1028, 1031, 1032, 1048, 1053, 1077, 1079, 1084, 1090, 1092, 1093, 1095, 1097, 1098, 1100, 1101, 1102, 1103, 1104, 1105, 1106, 1107, 1114, 1117, 1118, 1123, 1124, 1145, 1147, 1151, 1171, 1184, 1187, 1188, 1191, 1216, 1218, 1220, 1222, 1227, 1228, 1229, 1290, 1291, 1292, 1293, 1304, 1319, 1320, 1322, 1324, 1325, 1326, 1327, 1328, 1334, 1335, 1336, 1337, 1338, 1339, 1340, 1352, 1353, 1359, 1367, 1378, 1386, 1387, 1391, 1397, 1402, 1405, 1406, 1408, 1418

Culture, 39, 41, 44, 46, 132, 146, 258, 297, 332, 346, 349, 350, 352, 354, 356, 357, 358, 363, 364, 366, 370, 372, 375, 379, 383, 384, 399, 400, 407, 410, 411, 421, 445, 446, 447, 454, 471, 472, 479, 480, 485, 486, 501, 531, 553, 554, 555, 556, 558, 571, 572, 575, 577, 578, 581, 592, 597, 619, 632, 638, 787, 799, 800, 801, 804, 805, 806, 828, 830, 831, 836, 837, 838, 849, 881, 886, 890, 944, 946, 948, 955, 959, 963, 969, 973, 979, 980, 987, 992, 997, 1015, 1017, 1018, 1023, 1025, 1027, 1031, 1046, 1100, 1103, 1107, 1108, 1129, 1148, 1190, 1191, 1200, 1202, 1218, 1225, 1279, 1280, 1282, 1285, 1295, 1328, 1336, 1377, 1378, 1404, 1411, 1416

culturel, 40, 41, 59, 129, 146, 147, 150, 247, 319, 334, 351, 354, 356, 359, 365, 371, 393, 426, 434, 443, 448, 449, 461, 473, 478, 500, 507, 515, 559, 561, 575, 576, 592, 619, 620, 638, 643, 657, 664, 671, 673, 740, 748, 754, 756, 757, 767, 772, 799, 843, 869, 874, 889, 894, 919, 925, 946, 952, 963, 970, 973, 998, 1022, 1030, 1038, 1091, 1093, 1104, 1108, 1109, 1110, 1132, 1150, 1191, 1194, 1220, 1221, 1230, 1247, 1263, 1286, 1293, 1309, 1310, 1311, 1314, 1319, 1320, 1322, 1326, 1327, 1328, 1335, 1336, 1337, 1361, 1367, 1391, 1393

cycle, 204, 275, 538, 664, 817, 887, 957, 996, 1096, 1172, 1362

*deep ecology*, 126

démocratie, 20, 30, 37, 39, 65, 149, 150, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 174, 187, 188, 190, 217, 218, 224, 234, 236, 245, 257, 262, 264, 267, 269, 272, 277, 280, 292, 300, 320, 321, 323, 324, 326, 330, 345, 362, 364, 375, 428,ꨔ432, 435, 477, 482, 501, 520, 576, 577, 578, 593, 606, 699, 741, 755, 763, 804, 811, 866, 868, 869, 873, 876, 901, 903, 927, 937, 959, 987, 991, 1013, 1027, 1031, 1035, 1052, 1065, 1162, 1178, 1181, 1198, 1238, 1253, 1264, 1282, 1346, 1399, 1401, 1404, 1406, 1409, 1413, 1416, 1417, 1418

démographique, 25, 77, 78, 91, 92, 93, 104, 107, 130, 331, 611, 765, 791, 1045, 1171, 1322, 1385, 1415

dépendance, 41, 96, 139, 248, 304, 324, 382, 446, 465, 488, 489, 490, 493, 517, 519, 643, 774, 787, 1022, 1034, 1103, 1238, 1263, 1342, 1348

dépense, 74, 87, 107, 174, 308, 309, 458, 582, 642, 884, 1355, 1383

désordre, 49, 158, 478, 503, 917, 1262, 1384, 1396

destinée, 46, 49, 73, 75, 85, 91, 93, 100, 119, 130, 149, 159, 185, 281, 370, 390, 393, 454, 457, 460, 469, 490, 513, 517, 538, 561, 598, 609, 632, 636, 659, 661, 735, 802, 810, 816, 854, 873, 913, 927, 945, 961, 977, 979, 1024, 1035, 1053, 1054, 1084, 1161, 1198,ꨔ1222, 1228, 1247, 1251, 1311, 1317, 1349, 1380, 1383

destruction, 24, 64, 84, 85, 86, 97, 100, 106, 146, 198, 201, 225, 271, 273, 288, 341, 482, 488, 549, 590, 594, 618, 626, 642, 658, 692, 693, 696, 699, 739, 823, 905, 968, 1004, 1016, 1017, 1054, 1082, 1087, 1099, 1124, 1146, 1164, 1165, 1176, 1231, 1246, 1265, 1285,ꨔ1306, 1354, 1377

dictature, 22, 33, 37, 65, 142, 147, 161, 168, 221, 231, 323, 324, 428, 435, 438, 439, 556, 622, 624, 658, 665, 687, 870, 923, 1031, 1068, 1069, 1071, 1073, 1087, 1095, 1178, 1242, 1282, 1322, 1398

Dieu, 72, 131, 148, 193, 207, 210, 211, 370, 376, 457, 551, 655, 674, 675, 689, 696, 844, 855, 870, 906, 907, 909, 910, 911, 912, 913, 915, 917, 919, 920, 921, 923, 925, 927, 928, 930, 937, 940, 941, 942, 948, 959, 960, 961, 995, 1012, 1075, 1117, 1137, 1138, 1140, 1272, 1275, 1306, 1392, 1395, 1406, 1417

différence, 30, 36, 39, 48, 52, 53, 57, 59, 104, 132, 134, 160, 177, 183, 185, 187, 193, 205, 264, 283, 292, 293, 294, 316, 317, 320, 325, 328, 340, 349, 352, 357, 361, 365, 375, 376, 378, 379, 383, 408, 410, 424, 431, 434, 447, 453, 466, 477, 495, 540, 543, 558, 570, 581, 589, 619, 666, 677, 699, 741, 745, 763, 774, 787, 818, 839, 845, 847, 862, 864, 883, 884, 885, 925, 927, 954, 956, 957, 961, 969, 971, 972, 989, 992, 999, 1002, 1008, 1031, 1033, 1034, 1054, 1071, 1107, 1154, 1157, 1186, 1222, 1225, 1226, 1235, 1240, 1252, 1275, 1303, 1309, 1349, 1367, 1376, 1377, 1392, 1399, 1417, 1418

différenciation, 57, 136, 448, 453, 620, 640, 738, 793, 800, 876, 974, 975, 1022

dimension, 39, 40, 61, 162, 190, 204, 320, 326, 338, 348, 401, 410, 422, 425, 443, 445, 446, 451, 491, 512, 531, 578, 597, 600, 610, 732, 741, 742, 751, 767, 776, 777, 785, 797, 830, 831, 846, 881, 957, 1030, 1033, 1060, 1094, 1131, 1147, 1178, 1191, 1192, 1195, 1212, 1265, 1274, 1277, 1282, 1283, 1295, 1300, 1315, 1326, 1343, 1351, 1355, 1356, 1357, 1359, 1360, 1375, 1395

discipline, 22, 24, 28, 79, 105, 128, 150, 169, 217, 220, 224, 225, 228, 229, 230, 257, 272, 287, 297, 315, 350, 364, 369, 381, 382, 386, 409, 425, 575, 602, 609, 614, 624, 651, 652, 656, 675, 691, 746, 768, 846, 868, 869, 874, 940, 944, 968, 1007, 1014, 1039, 1048,ꨔ1053, 1055, 1123, 1129, 1326, 1329

disparition, 22, 82, 83, 84, 99, 105, 121, 145, 432, 441, 538, 545, 575, 652, 689, 733, 737, 926, 1010, 1040, 1058, 1067, 1080, 1160, 1164, 1204, 1211, 1259, 1288, 1360, 1377, 1406, 1409

distinction, 77, 79, 295, 341, 382, 407, 439, 479, 599, 686, 693, 782, 786, 796, 837, 838, 864, 1049, 1061, 1172, 1228, 1234, 1240, 1244, 1323, 1341, 1354, 1365, 1403

divergence, 78, 112, 117, 139, 147, 175, 178, 180, 259, 647, 692, 786, 1005, 1151, 1189, 1221, 1251, 1269, 1344, 1355, 1356, 1357, 1407

diversité, 48, 58, 60, 103, 132, 141, 149, 176, 184, 270, 293, 375, 393, 447, 551, 733, 735, 765, 768, 769, 797, 798, 837, 841, 842, 862, 865, 895, 1034, 1046, 1058, 1089, 1095, 1146, 1246, 1247, 1264, 1270, 1279, 1303

divin, 72, 170, 558, 619, 666, 885, 906, 917, 922, 926, 929, 941, 942, 948, 960, 1095, 1275

division, 20, 33, 37, 77, 79, 80, 108, 132, 180, 254, 255, 262, 274, 275, 278, 346, 368, 378, 388, 409, 410, 419, 421, 447, 464, 484, 486, 534, 561, 612, 651, 692, 732, 740, 742, 743, 752, 754, 768, 769, 771, 776, 780, 781, 788, 793, 796, 797, 837, 860, 898, 901, 904, 973, 989, 1031, 1034, 1077, 1098, 1104, 1109, 1247, 1292, 1317, 1376, 1380, 1398

domination, 22, 55, 73, 96, 106, 162, 173, 204, 250, 266, 297, 299, 314, 332, 376, 429, 431, 439, 452, 481, 575, 592, 597, 604, 605, 606, 613, 614, 618, 628, 651, 660, 664, 697, 750, 755, 764, 768, 771, 843, 885, 914, 955, 998, 1003, 1006, 1033, 1052, 1068, 1070, 1072, 1083, 1103, 1230, 1256, 1326, 1334, 1357, 1409

don, 81, 205, 377, 378, 514, 573, 668, 680, 745, 746, 756, 897, 937, 1275, 1276, 1278, 1354, 1378, 1379, 1380, 1404, 1413

drogue, 25, 217, 257, 511, 826, 931, 1126, 1140, 1141, 1306, 1335

droit, 29, 33, 34, 46, 65, 72, 75, 89, 121, 122, 135, 157, 159, 161, 163, 170, 172, 173, 178, 182, 183, 186, 188, 205, 231, 241, 245, 255, 257, 265, 266, 275, 284, 291, 292, 305, 323, 328, 329, 343, 344, 355, 363, 369, 373, 374, 389, 400, 401, 403, 420, 428, 434, 435, 437, 438, 458, 465, 470, 480, 481, 482, 492, 493, 494, 501, 504, 513, 516, 518, 520, 531, 544, 570, 571, 579, 643, 655, 666, 679, 694, 730, 731, 755, 791, 794, 795, 797, 814, 839, 865, 871, 875, 876, 883, 905, 913, 916, 923, 942, 945, 963, 996, 999, 1002, 1024, 1026, 1039, 1044, 1049, 1062, 1073, 1079, 1082, 1105, 1106, 1113, 1120, 1121, 1129, 1155, 1157, 1158, 1163, 1165, 1166, 1169, 1177, 1181, 1184, 1197, 1198, 1206, 1207, 1210, 1211, 1212, 1215, 1217, 1223, 1225, 1231, 1233, 1234, 1235, 1237,ꨔ1239, 1241, 1242, 1244, 1260, 1266, 1271, 1273, 1279, 1281, 1285, 1286, 1287, 1288, 1290, 1291, 1302, 1316, 1318, 1328, 1341, 1347, 1378, 1379, 1392, 1404, 1409, 1411

écologie, 106, 112, 118, 146, 293, 352, 355, 396, 687, 766, 779, 781, 863, 891, 947, 991, 1345, 1405, 1408

économie mondiale, 23, 43, 94, 662, 669, 1343

écosystème, 130, 1080

éducation, 92, 225, 305, 505, 664, 693, 805, 854, 857, 916, 1107, 1108, 1109, 1119, 1120, 1123, 1124, 1147, 1151, 1154, 1158, 1168, 1304, 1322, 1348, 1365, 1366

égalité, 34, 81, 142, 156, 157, 160, 168, 217, 262, 344, 366, 372, 376, 432, 452, 514, 589, 605, 606, 651, 652, 687, 698, 699, 763, 790, 791, 792, 803, 910, 911, 912, 915, 917, 918, 921, 927, 930, 935, 937, 940, 941, 951, 962, 976, 1007, 1008, 1013, 1055, 1224, 1271

emportement, 107, 129, 140, 143, 147, 251, 440, 481, 509, 523, 534, 606, 700

endettement, 26, 89, 171, 213, 217, 218, 219, 229, 257, 520, 692, 695, 853, 897, 1003, 1004, 1005, 1014, 1021, 1042, 1140

énergétique, 74, 78, 87, 107, 133, 140, 220, 297, 308, 523, 867, 1022, 1339, 1362, 1386

enfants, 25, 35, 52, 75, 78, 88, 92, 97, 105, 124, 125, 136, 138, 178, 231, 250, 252, 253, 255, 292, 380, 439, 440, 444, 467, 471, 476, 479, 486, 494, 495, 504, 505, 557, 578, 614, 617, 619, 620, 639, 642, 655, 684, 758, 759, 763, 775, 819, 822, 851, 854, 883, 884, 897, 908, 921, 923, 956, 997, 1024, 1062, 1074, 1119, 1123, 1125, 1126, 1127, 1143, 1154, 1155, 1156, 1157, 1161, 1166, 1213, 1215, 1218, 1261, 1283, 1302, 1303, 1304, 1308, 1319, 1320, 1322, 1323, 1325, 1347, 1379, 1397

entreprises, 139, 240, 347, 409, 452, 475, 688, 860, 1010, 1050, 1343, 1344, 1361

environnement, 39, 79, 88, 125, 352, 426, 465, 522, 620, 778, 899, 918, 954, 956, 1048, 1080, 1087, 1126, 1157, 1181, 1185, 1229, 1263, 1269, 1312

espace, 32, 33, 40, 46, 107, 131, 135, 188, 231, 232, 306, 320, 322, 328, 352, 355, 383, 431, 435, 451, 483, 493, 519, 520, 523, 576, 659, 738, 745, 776, 810, 829, 838, 841, 865, 962, 969, 1050, 1072, 1093, 1098, 1142, 1147, 1178, 1185, 1273, 1278, 1279, 1305, 1312, 1336, 1350, 1378, 1387, 1409

espèce, 2, 21, 24, 29, 34, 35, 45, 51, 55, 59, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 105, 107, 110, 111, 118, 121, 126, 129, 130, 131, 135, 141, 143, 144, 145, 147, 149, 156, 207, 230, 235, 258, 281, 282, 283, 284, 292, 293, 321, 406, 419, 438, 441, 442, 456, 488, 505, 509, 573, 580, 600, 601, 613, 629, 633, 636, 643, 646, 763, 765, 768, 781, 805, 813, 819, 906, 923, 973, 1000, 1045, 1053, 1054, 1078, 1080, 1083, 1093, 1105, 1151, 1170, 1190, 1194, 1197, 1201, 1202, 1205,ꨔ1206, 1207, 1210, 1212, 1213, 1214, 1218, 1219, 1220, 1221, 1222, 1223, 1224, 1225, 1226, 1227, 1228, 1229, 1230, 1231, 1232, 1233, 1234, 1235, 1236, 1244, 1247, 1279, 1298, 1315, 1390, 1397

Etat-Monde, 1291

Etats-Nations, 156, 159, 171, 187, 322, 329, 402, 689, 691, 731, 822, 850, 854, 859, 861, 894, 898, 903, 999, 1039, 1189, 1237, 1239, 1266, 1289, 1292, 1300, 1301, 1302

ethnique, 88, 104, 171, 177, 185, 187, 329, 678, 700, 825, 876, 883, 889, 1031, 1035, 1037, 1101, 1271, 1278

exploitation, 73, 104, 123, 128, 134, 258, 289, 316, 350, 481, 791, 884, 1002, 1016, 1017, 1192, 1216, 1262, 1290, 1303, 1313, 1359

explosion, 86, 101, 108, 195, 244, 394, 791, 896, 946, 1351

extermination, 67, 76, 126, 289, 294, 301, 409, 601, 968, 981, 1086, 1206, 1207

Familier, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 79, 122, 201, 217, 252, 255, 256, 297, 332, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 368, 371, 372, 373, 375, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 391, 392, 399, 400, 403, 410, 411, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 440, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 461, 462, 463, 465, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 506, 507, 509, 515, 516, 520, 523, 531, 553, 555, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 565, 566, 568, 571, 574, 575, 577, 578, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 594, 597, 619, 620, 636, 637, 681, 682, 683, 684, 685, 687, 688, 690, 691, 694, 732, 749, 762, 763, 775, 779, 780, 787, 796, 799, 800, 801, 804, 805, 806, 819, 820, 822, 826, 828, 830, 831, 836, 837, 842, 849, 878, 881, 886, 905, 906, 922, 924, 937, 938, 939, 943, 949, 963, 967, 973, 979, 980, 982, 986, 997, 1003, 1009, 1011, 1015, 1017, 1018, 1020, 1022, 1023, 1024, 1025, 1027, 1031, 1052, 1098, 1114, 1116, 1117, 1123, 1129, 1138, 1140, 1148, 1149, 1152, 1153, 1155, 1157, 1158, 1159, 1161, 1162, 1165, 1169, 1170, 1171, 1172, 1190, 1191, 1200, 1202, 1232, 1239, 1243, 1255, 1260, 1263, 1266, 1272, 1279, 1282, 1283, 1285, 1290, 1294, 1295, 1296, 1297, 1299, 1300, 1301, 1302, 1303, 1304, 1305, 1306, 1307, 1308, 1309, 1311, 1313, 1314, 1322, 1323, 1328, 1340, 1346, 1348, 1350, 1377, 1378, 1379, 1386

famille, 44, 58, 75, 87, 88, 93, 183, 231, 253, 341, 342, 347, 444, 451, 452, 455, 472, 476, 479, 482, 485, 489, 505, 506, 533, 550, 561, 562, 566, 578, 655, 680, 682, 762, 819, 870, 873, 897, 909, 912, 924, 959, 997, 1010, 1011, 1049, 1146, 1154, 1172, 1213, 1222, 1224, 1247, 1272, 1273, 1284, 1300, 1306, 1308, 1328, 1397, 1409

fantasme, 56, 59, 98, 107, 218, 274, 628, 645, 698, 776, 819, 821, 1277, 1343

fédération, 134, 160, 400, 902, 1050, 1185, 1300, 1342

fétichisme, 139, 217, 273, 477, 918

fonctionnement, 22, 31, 56, 65, 76, 77, 106, 125, 131, 134, 138, 174, 180, 181, 195, 198, 219, 223, 231, 244, 259, 262, 273, 276, 297, 299, 302, 304, 307, 309, 314, 320, 332, 334, 358, 369, 386, 423, 438, 483, 486, 501, 506, 512, 513, 515, 520, 548, 549, 569, 573, 576, 597, 610, 612, 623, 626, 637, 644, 646, 653, 673, 688, 690, 691, 695, 733, 771, 804, 899, 907, 935, 958, 982, 985, 1023, 1029, 1038, 1039, 1049, 1050, 1052, 1055, 1056, 1080, 1094, 1096, 1110, 1144, 1157, 1161, 1264, 1268, 1280, 1295, 1325, 1367

force, 20, 24, 29, 30, 44, 50, 55, 57, 94, 129, 132, 139, 176, 205, 207, 225, 227, 239, 255, 256, 262, 282, 285, 297, 303, 311, 316, 318, 334, 349, 354, 366, 373, 391, 402, 425, 428, 430, 440, 468, 486, 511, 550, 552, 554, 558, 571, 579, 584, 586, 591, 597, 600, 620, 625, 641, 643, 652, 685, 757, 765, 769, 779, 784, 791, 793, 795, 796, 804, 805, 815, 817, 838, 844, 847, 866, 874, 878, 890, 891, 892, 893, 908, 913, 923, 924, 964, 979, 987, 991, 999, 1006, 1007, 1014, 1018, 1022, 1023, 1038, 1050, 1052, 1070, 1074, 1088, 1091, 1096, 1097, 1117, 1118, 1120, 1143, 1150, 1162, 1177, 1178, 1187, 1213, 1237, 1245, 1270, 1275, 1285, 1294, 1305, 1310, 1334, 1342, 1346, 1357, 1362, 1378, 1379, 1383, 1384, 1394

force de travail, 703, 704, 706, 713, 718, 721

fractal, 188, 410, 430, 443, 1216, 1247, 1282, 1367

générations futures, 104, 121, 122, 1223, 1244

géopolitique, 62, 66, 287, 320, 342, 419, 420, 423, 468, 581, 802, 831, 883, 891, 942, 955, 1030, 1037, 1201, 1202, 1264, 1292

gestion, 30, 33, 73, 87, 120, 147, 159, 224, 270, 300, 301, 305, 313, 342, 343, 374, 444, 492, 518, 555, 625, 667, 689, 690, 712, 713, 714, 718, 719, 752, 814, 827, 879, 891, 923, 929, 933, 986, 994, 1003, 1007, 1011, 1023, 1024, 1027, 1038, 1052, 1057, 1058, 1067, 1070, 1101, 1104, 1105, 1109, 1110, 1115, 1151, 1154, 1167, 1168, 1199, 1263, 1272, 1306, 1311, 1312, 1325, 1326

globalité, 112, 293, 447, 456, 475, 612, 656, 730, 1119, 1178, 1295

groupe, 53, 73, 83, 88, 131, 137, 147, 178, 188, 271, 293, 324, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 341, 342, 360, 446, 456, 461, 486, 502, 555, 562, 602, 606, 610, 611, 613, 633, 634, 637, 638, 640, 641, 642, 647, 697, 773, 780, 783, 785, 797, 817, 820, 825, 853, 865, 889, 893, 921, 971, 997, 1018, 1074, 1084, 1086, 1094, 1103, 1108, 1138, 1155, 1158, 1162, 1169, 1194, 1209, 1214, 1235, 1238, 1240, 1245, 1247, 1298, 1306, 1307, 1341, 1342, 1397

**guerre de tous contre tous**, 640, 702, 703, 711, 713, 714, 715, 717, 718, 721

guerres, 21, 105, 314, 457, 614, 658, 689, 771, 853, 865, 921, 1003, 1006, 1021, 1040, 1062, 1146, 1160, 1241, 1382

haine, 49, 97, 98, 100, 101, 104, 175, 179, 199, 301, 314, 358, 378, 380, 383, 384, 385, 397, 423, 434, 435, 470, 553, 574, 611, 658, 659, 661, 677, 731, 766, 819, 821, 823, 826, 827, 852, 857, 879, 880, 881, 909, 964, 1054, 1082, 1207, 1261

hiérarchie, 169, 299, 332, 334, 341, 407, 452, 466, 561, 651, 699, 752, 789, 790, 885, 908, 928, 983, 1015, 1324, 1328, 1382

Histoire, 103, 440, 557, 733, 746, 747, 752, 754, 756, 789, 799, 961, 1076, 1083, 1228, 1382, 1404, 1412

homogénéisation, 48, 477, 1281

humain, 20, 35, 42, 44, 49, 53, 58, 59, 64, 65, 72, 73, 79, 80, 91, 98, 107, 108, 110, 114, 115, 118, 119, 123, 125, 130, 132, 133, 135, 136, 143, 145, 146, 162, 178, 196, 204, 208, 241, 257, 265, 273, 274, 291, 292, 301, 310, 315, 333, 337, 342, 346, 350, 351, 360, 365, 367, 375, 379, 380, 382, 389, 391, 407, 411, 416, 429, 441, 442, 443, 444, 447, 451, 452, 465, 469, 478, 496, 499, 500, 501, 510, 513, 514, 524, 528, 533, 551, 568, 571, 572, 573, 574, 578, 583, 597, 601, 609, 614, 616, 635, 637, 641, 645, 647, 649, 653, 655, 666, 675, 688, 695, 746, 767, 791, 799, 802, 812, 817, 825, 832, 840, 841, 842, 843, 906, 910, 919, 920, 924, 926, 942, 945, 957, 960, 962, 963, 967, 983, 985, 1004, 1018, 1019, 1022, 1030, 1043, 1047, 1049, 1052, 1080, 1083, 1086, 1087, 1094, 1095, 1096, 1098, 1104, 1140, 1147, 1148, 1156, 1177, 1192, 1195, 1199, 1200, 1201, 1203, 1204, 1205, 1206, 1207, 1209, 1210, 1211, 1212, 1213, 1219, 1220, 1223, 1225, 1227, 1228, 1229, 1234, 1239, 1242, 1247, 1248, 1252, 1253, 1254, 1255, 1260, 1265, 1266, 1267, 1279, 1282, 1286, 1287, 1288, 1294, 1306, 1308, 1310, 1353, 1361, 1376, 1377, 1380, 1386, 1390, 1391, 1394, 1395, 1397, 1399, 1408, 1409, 1416

humanité, 22, 26, 32, 43, 46, 52, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 85, 88, 89, 90, 106, 108, 119, 123, 124, 127, 128, 130, 131, 132, 143, 156, 157, 163, 174, 176, 257, 282, 283, 287, 292, 314, 315, 322, 342, 343, 345, 374, 378, 381, 406, 408, 409, 419, 423, 433, 436, 438, 439, 440, 457, 459, 469, 480, 482, 493, 500, 505, 535, 562, 567, 568, 580, 592, 601, 602, 608, 616, 621, 624, 631, 667, 687, 689, 692, 739, 789, 791, 798, 799, 803, 811, 812, 813, 818, 819, 823, 824, 826, 838, 844, 852, 856, 864, 882, 889, 892, 898, 900, 929, 977, 980, 1029, 1039, 1042, 1043, 1045, 1048, 1057, 1059, 1060, 1071, 1072, 1073, 1084, 1085, 1086, 1093, 1094, 1138, 1141, 1163, 1171, 1177, 1178, 1188, 1190, 1194, 1195, 1196, 1197, 1198, 1199, 1200, 1201, 1202, 1203, 1204, 1205, 1206, 1207, 1208, 1209, 1210, 1211, 1212, 1213, 1214, 1215, 1216, 1217, 1218, 1219, 1220, 1222, 1223, 1224, 1225, 1226, 1227, 1228, 1229, 1230, 1231, 1232, 1233, 1234, 1235, 1236, 1237, 1238, 1239, 1240, 1241, 1242, 1244, 1245, 1246, 1247, 1248, 1250, 1251, 1252, 1253, 1254, 1255, 1256, 1257, 1258, 1259, 1264, 1265, 1266, 1267, 1275, 1276, 1280, 1281, 1283, 1286, 1287, 1289, 1292, 1295, 1305, 1310, 1311, 1315, 1316, 1327, 1375, 1386, 1387, 1388, 1391, 1394, 1397, 1403, 1404, 1405

hypothèse, 55, 65, 73, 86, 92, 181, 478, 559, 599, 631, 632, 645, 655, 661, 732, 743, 778, 843, 847, 951, 956, 972, 976, 1064, 1067, 1110, 1123, 1263, 1264, 1283, 1399

imaginaire, 32, 43, 90, 93, 95, 144, 181, 191, 223, 235, 237, 251, 257, 268, 280, 312, 340, 368, 371, 380, 386, 389, 392, 396, 400, 409, 416, 418, 426, 455, 456, 458, 461, 469, 486, 503, 528, 547, 549, 569, 575, 579, 584, 588, 598, 609, 640, 645, 647, 653, 654, 656,ꨔ658, 659, 667, 681, 682, 686, 755, 778, 811, 823, 850, 911, 928, 930, 936, 948, 971, 997, 1000, 1075, 1085, 1091, 1107, 1115, 1127, 1136, 1138, 1156, 1168, 1199, 1234, 1246, 1248, 1269, 1316, 1335, 1388, 1409

inconscient, 51, 131, 449, 557, 573, 616, 618, 861, 869, 887, 921, 923, 965, 1111, 1161, 1292, 1376, 1377, 1378, 1414

individu, 52, 68, 72, 76, 78, 80, 86, 90, 163, 204, 235, 247, 277, 324, 342, 345, 350, 352, 353, 355, 362, 370, 374, 383, 386, 390, 392, 393, 438, 446, 464, 470, 483, 486, 504, 553, 560, 561, 562, 602, 605, 617, 621, 625, 629, 632, 633, 634, 635, 645, 655, 659, 666, 684, 700, 777, 805, 843, 872, 908, 920, 927, 930, 933, 961, 998, 1018, 1023, 1084, 1094, 1098, 1102, 1108, 1125, 1147, 1167, 1224, 1225, 1234, 1235, 1269, 1284, 1298, 1339, 1355, 1379, 1384

individus, 39, 48, 53, 70, 75, 83, 86, 102, 126, 164, 237, 249, 268, 305, 323, 324, 325, 334, 360, 367, 378, 380, 390, 392, 393, 426, 437, 439, 450, 454, 459, 461, 478, 482, 492, 504, 509, 534, 549, 553, 561, 577, 605, 633, 634, 635, 639, 651, 652, 674, 678, 680, 683, 693, 738, 741, 777, 781, 810, 869, 874, 927, 930, 931, 960, 978, 1039, 1066, 1114, 1154, 1155, 1158, 1167, 1168, 1169, 1228, 1298, 1305, 1310, 1313, 1326, 1383, 1393, 1397

inégalité, 2, 77, 160, 161, 260, 478, 605, 652, 752, 769, 770, 791, 792, 1040, 1214, 1316

inégalités, 146, 160, 171, 694, 697, 740, 744, 1214

informations, 198, 1039, 1122, 1146, 1261, 1283, 1284, 1360, 1363, 1364

informatisation, 76, 202, 226, 244, 393, 520, 526, 548, 946

inhumain, 126, 128, 1177, 1201, 1204, 1205, 1206, 1209, 1210, 1299

instances, 46, 72, 122, 251, 283, 311, 376, 401, 407, 425, 441, 479, 562, 684, 690, 696, 842, 984, 997, 1044, 1117, 1172, 1175, 1178, 1184, 1247, 1255, 1282, 1283, 1284, 1286, 1287, 1302, 1305, 1311, 1312, 1346

institution, 21, 35, 78, 96, 147, 194, 220, 295, 355, 450, 452, 462, 470, 477, 481, 505, 507, 563, 575, 664, 746, 771, 820, 842, 890, 895, 897, 898, 945, 1012, 1040, 1065, 1081, 1108, 1127, 1150, 1160, 1166, 1218, 1248, 1258, 1264, 1273, 1284, 1290, 1380, 1384, 1387,ꨔ1398

institutions, 23, 158, 163, 188, 250, 256, 259, 262, 263, 267, 308, 309, 336, 359, 369, 394, 438, 452, 464, 482, 592, 681, 688, 695, 750, 751, 805, 840, 854, 890, 892, 893, 1008, 1030, 1040, 1050, 1098, 1108, 1117, 1120, 1130, 1149, 1154, 1171, 1187, 1251, 1255, 1276,ꨔ1281, 1284, 1292, 1304, 1319, 1320, 1325, 1348, 1366

Internet, 192, 202, 235, 250, 300, 492, 592, 628, 1046, 1050, 1070, 1091, 1143, 1335, 1352, 1363, 1366

intimité, 40, 42, 122, 169, 250, 287, 362, 367, 445, 446, 472, 482, 496, 831, 898, 1005, 1079, 1106, 1138, 1153, 1154, 1155, 1168, 1173, 1178, 1189, 1191, 1200, 1220, 1255, 1282, 1299, 1300, 1301, 1306, 1346, 1350, 1379, 1384, 1391

investissement, 78, 137, 208, 236, 453, 896, 1051, 1109, 1354

juifs, 40, 101, 325, 351, 909, 917, 944

laïcisation, 959, 971, 1275

langage, 30, 35, 43, 54, 55, 77, 129, 132, 164, 247, 283, 284, 285, 318, 372, 378, 406, 408, 413, 428, 454, 464, 470, 471, 485, 509, 512, 522, 528, 530, 534, 535, 536, 549, 550, 555, 568, 571, 574, 578, 583, 590, 594, 601, 609, 610, 618, 629, 638, 648, 649, 651, 653, 656, 685, 686, 690, 694, 747, 748, 755, 760, 783, 888, 900, 919, 1122, 1145, 1146, 1229, 1313, 1353, 1397, 1407

légitime, 26, 29, 30, 58, 123, 131, 136, 163, 177, 295, 297, 313, 319, 320, 326, 357, 372, 388, 410, 420, 460, 482, 503, 506, 564, 757, 781, 814, 822, 828, 838, 926, 984, 1010, 1057, 1089, 1125, 1126, 1156, 1159, 1165, 1205, 1220, 1269, 1287, 1294, 1305, 1309, 1322, 1323, 1345, 1351, 1357, 1386, 1394

légitimité, 29, 30, 37, 42, 67, 72, 122, 161, 169, 176, 177, 211, 267, 295, 297, 298, 300, 311, 312, 313, 320, 331, 345, 346, 368, 396, 404, 416, 421, 422, 425, 436, 437, 445, 447, 471, 476, 477, 480, 481, 498, 499, 503, 505, 506, 507, 568, 580, 687, 731, 801, 806, 836, 853, 856, 870, 876, 880, 890, 895, 896, 899, 900, 904, 932, 998, 1018, 1043, 1044, 1045, 1054, 1056, 1065, 1072, 1078, 1143, 1153, 1156, 1158, 1167, 1172, 1197, 1201, 1237, 1254, 1257, 1264, 1279, 1282, 1285, 1286, 1287, 1295, 1296, 1343, 1357, 1366

libéralisme, 107, 119, 120, 136, 160, 244, 276, 390, 396, 689, 828, 875, 886, 888, 896, 1003, 1087, 1200, 1343, 1402

liberté, 19, 21, 24, 25, 29, 31, 32, 42, 44, 49, 81, 97, 105, 120, 128, 142, 150, 156, 157, 164, 169, 217, 231, 236, 241, 248, 251, 257, 262, 263, 265, 267, 274, 275, 288, 295, 297, 302, 328, 375, 381, 382, 395, 408, 419, 429, 439, 451, 493, 495, 529, 543, 544, 564, 566, 573, 574, 604, 619, 667, 669, 738, 745, 764, 769, 788, 790, 791, 792, 794, 795, 822, 833, 867, 870, 875, 877, 889, 906, 913, 914, 920, 921, 923, 924, 938, 940, 942, 948, 949, 950, 960, 962, 986, 1013, 1014, 1024, 1032, 1042, 1060, 1068, 1072, 1087, 1091, 1130, 1169, 1197, 1206, 1212, 1226, 1260, 1266, 1279, 1283, 1299, 1301, 1305, 1319, 1325, 1336, 1353, 1378, 1384, 1386, 1393, 1394, 1402

lien de masse, 32, 244, 454, 621, 625, 645

lieux, 41, 134, 207, 253, 317, 331, 343, 357, 400, 401, 487, 496, 523, 564, 578, 734, 737, 738, 788, 793, 822, 836, 899, 937, 1002, 1004, 1046, 1079, 1096, 1174, 1176, 1178, 1208, 1255, 1280, 1290, 1295, 1319, 1323, 1326, 1327, 1336, 1338, 1343, 1367, 1375, 1388, 1402

limite, 71, 85, 96, 102, 112, 140, 188, 219, 220, 262, 267, 291, 294, 296, 312, 335, 342, 350, 351, 354, 378, 380, 381, 391, 413, 430, 451, 462, 474, 478, 479, 483, 484, 510, 511, 513, 536, 541, 590, 604, 676, 680, 731, 779, 805, 822, 828, 842, 847, 851, 872, 907, 909, 938, 950, 967, 978, 1042, 1055, 1058, 1059, 1072, 1095, 1142, 1158, 1195, 1226, 1254, 1279, 1351, 1359, 1361, 1376, 1377, 1385, 1389

limites, 46, 93, 111, 184, 203, 270, 312, 328, 374, 379, 391, 395, 458, 475, 495, 519, 621, 624, 646, 789, 798, 835, 851, 880, 963, 972, 992, 999, 1046, 1094, 1143, 1216, 1219, 1221, 1223, 1263, 1268, 1293, 1366, 1379

local, 33, 112, 134, 139, 178, 181, 185, 338, 341, 352, 354, 373, 438, 522, 628, 738, 770, 787, 800, 881, 894, 1130, 1140, 1141, 1143, 1144, 1177, 1178, 1240, 1260, 1263, 1271, 1290, 1304, 1306, 1342, 1344, 1346, 1348, 1359, 1360, 1408

logique, 34, 35, 37, 43, 44, 46, 49, 52, 55, 59, 71, 73, 78, 104, 113, 114, 115, 125, 134, 135, 138, 168, 211, 222, 230, 241, 245, 251, 267, 268, 271, 273, 274, 275, 276, 287, 288, 290, 292, 295, 299, 300, 320, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 357, 359, 368, 369, 372, 376, 392, 396, 399, 408, 411, 413, 418, 420, 421, 423, 425, 426, 442, 463, 466, 475, 479, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 520, 523, 524, 525, 526, 530, 531, 533, 535, 536, 537, 539, 540, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 552, 557, 563, 569, 571, 580, 581, 582, 585, 586, 588, 589, 600, 610, 613, 617, 618, 624, 644, 649, 656, 657, 678, 687, 689, 695, 747, 753, 758, 760, 766, 767, 773, 774, 780, 781, 783, 784, 785, 800, 807, 810, 826, 831, 833, 849, 874, 876, 880, 898, 899, 901, 904, 905, 908, 913, 919, 923, 928, 929, 940, 943, 949, 951, 952, 961, 968, 969, 972, 973, 974, 979, 980, 982, 989, 1002, 1005, 1023, 1042, 1043, 1046, 1049, 1060, 1062, 1066, 1078, 1093, 1095, 1109, 1121, 1124, 1127, 1130, 1142, 1166, 1187, 1215, 1222, 1223, 1228, 1244, 1268, 1269, 1276, 1281, 1285, 1290, 1315, 1319, 1328, 1341, 1343, 1348, 1354, 1358, 1365, 1366, 1375, 1383, 1410, 1411

loi, 37, 39, 40, 48, 58, 65, 72, 112, 113, 130, 139, 146, 157, 159, 182, 183, 184, 188, 219, 220, 229, 251, 262, 276, 293, 323, 324, 332, 349, 372, 374, 376, 377, 381, 388, 391, 395, 401, 402, 436, 441, 443, 512, 516, 517, 518, 519, 530, 571, 586, 587, 605, 613, 618, 619, 620, 637, 647, 656, 687, 693, 731, 764, 775, 788, 795, 805, 820, 841, 866, 869, 870, 871, 873, 875, 876, 877, 879, 881, 884, 887, 888, 889, 897, 903, 906, 907, 909, 910, 923, 939, 942, 943, 944, 949, 950, 951, 952, 959, 962, 970, 1000, 1001,ꨔ1008, 1041, 1044, 1059, 1065, 1085, 1097, 1137, 1142, 1166, 1194, 1198, 1210, 1222, 1224, 1225, 1226, 1233, 1236, 1248, 1279, 1291, 1292, 1304, 1306, 1307, 1309, 1310, 1312, 1336, 1337, 1379, 1382, 1398

longue durée, 137, 204, 241, 293, 441, 602, 606, 664, 672, 678, 680, 845, 860, 946, 971, 993, 1016, 1021, 1056, 1222, 1228, 1236, 1344, 1382

machine, 48, 73, 79, 105, 107, 111, 162, 171, 197, 205, 211, 218, 219, 224, 242, 276, 290, 302, 305, 309, 315, 340, 381, 382, 444, 458, 499, 500, 507, 511, 521, 523, 524, 525, 541, 542, 544, 573, 577, 624, 651, 653, 668, 685, 686, 688, 693, 695, 768, 774, 825, 855, 872, 886, 891, 895, 923, 934, 944, 949, 962, 985, 1005, 1007, 1009, 1033, 1041, 1052, 1053, 1070, 1073, 1076, 1081, 1105, 1113, 1127, 1161, 1271, 1321, 1322, 1324, 1328, 1329, 1414

machinerie, 42, 43, 105, 170, 193, 268, 382, 688, 695, 1057, 1074, 1103, 1327

mal, 26, 27, 65, 68, 70, 75, 79, 80, 83, 85, 87, 89, 90, 104, 111, 120, 123, 125, 135, 139, 141, 145, 210, 224, 253, 335, 351, 390, 394, 404, 407, 408, 439, 458, 470, 492, 493, 520, 526, 573, 605, 616, 625, 626, 660, 674, 690, 692, 738, 772, 777, 856, 862, 897, 974, 998, 1014, 1027, 1079, 1082, 1106, 1107, 1129, 1138, 1145, 1151, 1168, 1177, 1205, 1207, 1211, 1261, 1286, 1301, 1328, 1344, 1392, 1407

marché, 35, 43, 65, 138, 139, 149, 150, 164, 177, 190, 193, 195, 207, 219, 232, 241, 260, 268, 269, 276, 301, 350, 444, 456, 507, 578, 592, 673, 688, 690, 696, 699, 705, 708, 712, 713, 716, 719, 793, 871, 890, 1005, 1023, 1026, 1041, 1045, 1050, 1052, 1056, 1059, 1078, 1110, 1130, 1135, 1143, 1146, 1147, 1148, 1149, 1263, 1342, 1343, 1364, 1377, 1398

massification, 48, 176, 791

mécanicité, 694, 696, 872, 954, 960, 1328, 1335

médias, 21, 25, 128, 180, 207, 251, 281, 300, 576, 592, 737, 824, 1091, 1135, 1139, 1140, 1191, 1334, 1335, 1353, 1385

métaphore, 39, 44, 106, 129, 130, 134, 142, 207, 210, 237, 243, 246, 248, 258, 296, 340, 347, 362, 367, 382, 389, 393, 398, 411, 433, 442, 443, 447, 453, 461, 462, 463, 465, 468, 469, 475, 486, 501, 513, 514, 522, 525, 553, 558, 568, 569, 570, 571, 574, 575, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 588, 589, 598, 606, 609, 610, 611, 612, 613, 627, 632, 649, 651, 678, 686, 693, 745, 770, 776, 784, 796, 803, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 824, 827, 828, 839, 840, 842, 846, 847, 855, 919, 922, 938, 942, 953, 958, 959, 963, 964, 973, 1034, 1074, 1079, 1104, 1109, 1110, 1118, 1187, 1232, 1327, 1336, 1356, 1386

métonymie, 146, 235, 389, 514, 569, 570, 589, 679, 796, 1055, 1238

mobilisation, 20, 27, 110, 146, 175, 275, 424, 444, 476, 487, 523, 525, 688, 691, 885, 1074, 1087, 1096, 1126, 1164, 1272

monde, 2, 19, 20, 21, 22, 29, 31, 32, 34, 35, 39, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 85, 89, 93, 94, 97, 98, 104, 105, 106, 111, 113, 118, 122, 124, 126, 128, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143,ꨔ144, 145, 147, 150, 158, 159, 161, 168, 172, 176, 178, 181, 183, 188, 192, 202, 210, 211, 218, 224, 228, 233, 234, 238, 241, 248, 256, 263, 265, 275, 276, 277, 282, 298, 305, 312, 318, 322, 323, 325, 326, 328, 330, 334, 335, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 352, 355, 358, 360, 362, 365, 370, 375, 381, 382, 390, 391, 393, 396, 397, 398, 400, 401, 403, 410, 411, 421, 422, 434, 435, 437, 438, 440, 443, 444, 445, 447, 452, 456, 457, 458, 459, 462, 464, 465, 467, 468, 469, 474, 475, 477, 478, 479, 482, 484, 486, 493, 498, 501, 510, 518, 519, 521, 522, 524, 526, 539, 540, 547, 548, 553, 554, 563, 564, 566, 567, 570, 574, 576, 577, 582, 583, 592, 598, 600, 616, 629, 642, 643, 655, 662, 663, 664, 674, 677, 678, 680, 685, 688, 689, 691, 692, 697, 699, 700, 730, 731, 734, 736, 738, 739, 741, 755, 756, 764, 769, 775, 776, 777, 781, 784, 786, 788, 792, 795, 797, 816, 817, 819, 824, 825, 826, 836, 840, 844, 847, 849, 850, 851, 854, 858, 861, 866, 870, 875, 878, 881, 884, 888, 889, 891, 892, 893, 894, 896, 898, 899, 900, 901, 902, 905, 906, 915, 917, 920, 922, 923, 931, 935, 938, 939, 940, 942, 943, 944, 945, 948, 949, 950, 952, 953, 960, 961, 964, 967, 970, 973, 976, 980, 982, 984, 985, 986, 993, 1001, 1003, 1004, 1005, 1011, 1014, 1018, 1019, 1023, 1024, 1026, 1027,ꨔ1031, 1038, 1039, 1040, 1041, 1048, 1049, 1050, 1051, 1054, 1055, 1056, 1057, 1059, 1061, 1064, 1065, 1067, 1069, 1071, 1072, 1077, 1078, 1079, 1083, 1087, 1095, 1102, 1105, 1106, 1109, 1117, 1120, 1124, 1125, 1128, 1129, 1138, 1141, 1142, 1145, 1146, 1147, 1148, 1149, 1150, 1153, 1160, 1166, 1168, 1169, 1172, 1174, 1175, 1176, 1180, 1184, 1186, 1190, 1192, 1196, 1199, 1200, 1202, 1213, 1215, 1216, 1218, 1219, 1230, 1238, 1240, 1242, 1243, 1244, 1245, 1250, 1251, 1253, 1254, 1255, 1256, 1257, 1258, 1260, 1263, 1267, 1268, 1269, 1270, 1271, 1272, 1275, 1279, 1283, 1284, 1290, 1293, 1294, 1295, 1296, 1297, 1298, 1299, 1301, 1302, 1303, 1305, 1309, 1312, 1313, 1314, 1317, 1322, 1325, 1329, 1335, 1338, 1339, 1340, 1341, 1343, 1345, 1346, 1347, 1349, 1350, 1351, 1353, 1355, 1357, 1359, 1361, 1363, 1367, 1375, 1379, 1383, 1384, 1387, 1389, 1390, 1392, 1395, 1396, 1397, 1399, 1402, 1403, 1404, 1407, 1409, 1412, 1413, 1417

monde vivant, 69

mondial, 34, 48, 51, 57, 59, 60, 74, 119, 125, 135, 138, 143, 145, 147, 157, 158, 174, 182, 188, 208, 230, 258, 259, 280, 296, 299, 301, 302, 303, 313, 342, 345, 426, 436, 437, 439, 458, 477, 479, 598, 661, 686, 695, 736, 777, 778, 790, 795, 798, 799, 825, 827, 828, 830, 831, 839, 842, 845, 848, 849, 858, 859, 879, 881, 890, 891, 896, 898, 900, 902, 939, 973, 979, 987, 1023, 1031, 1038, 1040, 1042, 1048, 1059, 1060, 1064, 1078, 1086, 1106, 1152, 1171, 1181, 1185, 1189, 1192, 1196, 1201, 1212, 1239, 1241, 1258, 1259, 1267, 1270, 1273, 1274, 1276, 1278, 1281, 1282, 1283, 1286, 1301, 1311, 1341, 1343, 1352, 1360, 1383

mondialitaire, 31, 119, 1030, 1047

mondialité, 23, 51, 61, 73, 183, 280, 314, 734, 736, 737, 738, 739, 784, 899, 901, 1030, 1031, 1037, 1065

morale, 42, 44, 45, 54, 60, 68, 71, 75, 80, 84, 86, 89, 139, 141, 142, 143, 159, 168, 221, 232, 251, 264, 419, 420, 423, 425, 436, 485, 496, 550, 682, 684, 692, 737, 753, 756, 757, 772, 774, 795, 813, 814, 850, 853, 900, 920, 961, 1025, 1029, 1060, 1075, 1094, 1112, 1127, 1155, 1197, 1207, 1210, 1212, 1217, 1224, 1225, 1234, 1239, 1247, 1250, 1310, 1385

mort, 4, 32, 34, 76, 85, 114, 115, 130, 131, 138, 192, 193, 207, 221, 231, 237, 242, 254, 261, 274, 288, 301, 324, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 391, 399, 447, 475, 489, 491, 492, 525, 539, 540, 556, 563, 567, 601, 606, 614, 625, 643, 647, 651, 652, 667, 674, 675, 689, 735, 770, 786, 810, 826, 897, 898, 903, 923, 930, 935, 940, 941, 950, 953, 955, 994, 1002, 1012, 1053, 1075, 1081, 1084, 1103, 1142, 1145, 1149, 1170, 1176, 1206, 1214, 1223, 1275, 1287, 1297, 1378, 1385, 1387, 1395, 1396, 1401, 1409

multiplicité, 143, 270, 276, 511, 733, 739, 747, 748, 754, 765, 842, 854, 1096, 1135, 1196, 1254, 1279, 1293

multitude, 53, 102, 103, 131, 144, 152, 235, 242, 258, 259, 261, 276, 282, 324, 346, 352, 353, 375, 429, 438, 440, 492, 691, 764, 788, 844, 879, 910, 958, 1038, 1089, 1120, 1217, 1348, 1414

nation, 33, 67, 177, 179, 187, 258, 263, 323, 343, 400, 456, 579, 697, 818, 819, 822, 824, 826, 839, 842, 847, 848, 850, 851, 852, 857, 861, 862, 863, 865, 880, 883, 964, 1033, 1162, 1195, 1197, 1212, 1228, 1237, 1259, 1270, 1273, 1274, 1275, 1280, 1281, 1288, 1290, 1293, 1404

Nation, 132, 135, 258, 322, 361, 563, 693, 819, 824, 826, 837, 839, 840, 848, 850, 851, 852, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 1071, 1103, 1196, 1197, 1240, 1244, 1260, 1273, 1276, 1280, 1282, 1285, 1286, 1289, 1291

nationaliste, 185, 188, 622, 823, 825, 828, 850, 909, 1064, 1275

nature, 22, 23, 28, 57, 64, 70, 71, 73, 85, 98, 101, 102, 104, 110, 127, 129, 141, 142, 143, 145, 159, 173, 180, 208, 211, 217, 218, 221, 225, 228, 232, 248, 273, 274, 289, 291, 293, 299, 303, 354, 355, 357, 363, 369, 370, 390, 391, 423, 437, 471, 478, 482, 483,ꨔ488, 489, 490, 494, 497, 498, 511, 515, 538, 541, 546, 553, 564, 566, 567, 576, 586, 596, 605, 608, 614, 617, 621, 632, 644, 645, 659, 683, 693, 698, 733, 752, 753, 762, 764, 765, 766, 773, 776, 778, 779, 780, 782, 793, 795, 802, 806, 821, 827, 857, 860, 882, 890, 923, 924, 941, 953, 954, 958, 962, 963, 977, 983, 991, 1010, 1015, 1021, 1024, 1027, 1038, 1048, 1053, 1059, 1076, 1077, 1078, 1079, 1080, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085, 1087, 1088, 1089, 1090, 1091, 1092, 1093, 1095, 1096, 1097, 1098, 1099, 1100,ꨔ1112, 1121, 1133, 1156, 1157, 1168, 1177, 1185, 1186, 1190, 1205, 1209, 1216, 1219, 1224, 1232, 1248, 1251, 1253, 1254, 1255, 1256, 1261, 1265, 1281, 1286, 1290, 1298, 1311, 1312, 1316, 1317, 1318, 1327, 1336, 1350, 1351, 1353, 1356, 1360, 1366, 1375, 1380, 1382, 1386, 1387, 1395, 1396, 1397, 1405

Naturel, 292, 353, 363, 392, 819, 820, 822, 826, 1025, 1026, 1177, 1315, 1339

névrose, 383, 388, 394, 397, 570, 587, 588, 647, 657, 658, 659, 660, 663, 815, 1378

normalisation, 48, 362, 518, 889, 1050, 1136, 1171

nucléaire, 89, 106, 138, 435, 1004, 1010, 1050

nuisance, 68, 69, 70, 75, 77, 107, 118, 208, 230, 1000, 1045, 1137

*Occident*, 58, 156, 224, 395, 676, 678, 688, 735, 787, 824, 843, 844, 845, 847, 852, 868, 869, 886, 905, 912, 917, 922, 924, 926, 927, 942, 944, 945, 946, 947, 950, 953, 960, 961, 965, 970, 971, 972, 974, 975, 976, 977, 978, 985, 988, 989, 995, 996, 997, 998, 999, 1000, 1002, 1003, 1005, 1006, 1007, 1008, 1009, 1010, 1011, 1012, 1013, 1154, 1275, 1376, 1384, 1401, 1407

opposition, 37, 38, 57, 77, 87, 101, 145, 149, 163, 164, 240, 272, 293, 326, 340, 341, 348, 349, 362, 365, 366, 371, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 420, 440, 450, 452, 456, 475, 516, 536, 537, 539, 544, 548, 561, 582, 604, 617, 618, 619, 634, 641, 652, 661, 672,ꨔ673, 681, 745, 751, 754, 755, 759, 764, 765, 770, 781, 782, 784, 794, 806, 818, 837, 840, 859, 870, 873, 925, 927, 939, 945, 956, 972, 973, 980, 981, 982, 997, 998, 1011, 1012, 1017, 1023, 1066, 1078, 1085, 1092, 1106, 1113, 1141, 1148, 1190, 1211, 1232, 1261, 1262, 1264, 1266, 1308, 1335, 1338

organisation, 22, 25, 35, 36, 41, 42, 64, 66, 68, 76, 79, 80, 111, 112, 124, 127, 138, 139, 145, 146, 149, 156, 160, 162, 181, 195, 202, 219, 234, 256, 263, 266, 277, 280, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 321, 332, 338, 341, 345, 347, 348, 369, 379, 399, 400, 410, 420, 430, 436, 438, 473, 476, 479, 481, 493, 500, 502, 511, 529, 599, 608, 627, 638, 640, 649, 651, 669, 673, 674, 675, 682, 733, 738, 750, 763, 764, 771, 776, 780, 785, 802, 803, 805, 821, 824, 829, 831, 832, 835, 837, 847, 859, 870, 876, 890, 891, 896, 899, 948, 952, 957, 971, 984, 986, 1007, 1011, 1025, 1031, 1054, 1064, 1065, 1092, 1101, 1109, 1124, 1126, 1138, 1146, 1147, 1151, 1162, 1169, 1172, 1174, 1178, 1180, 1192, 1201, 1212, 1215, 1237, 1242, 1246, 1248, 1255, 1257, 1258, 1259, 1261, 1262, 1264, 1269, 1271, 1290, 1291, 1298, 1313, 1345, 1346, 1356, 1366, 1379, 1383, 1387, 1398

paradoxe, 62, 67, 72, 75, 118, 159, 204, 264, 266, 321, 324, 388, 419, 420, 429, 474, 532, 535, 542, 550, 552, 575, 849, 885, 907, 923, 931, 933, 1044, 1045, 1105, 1172, 1301, 1304, 1315, 1392

parenté, 341, 342, 450, 500, 501, 502, 552, 560, 571, 749, 766, 773, 782, 831, 963, 1011, 1092, 1094, 1124, 1125, 1129, 1153, 1156, 1160, 1166, 1167, 1172, 1173, 1191, 1222, 1282, 1283, 1301, 1303, 1304, 1305, 1306, 1309, 1313, 1350, 1385

parents, 137, 231, 253, 486, 495, 504, 505, 610, 620, 639, 654, 749, 774, 776, 897, 956, 1074, 1126, 1154, 1158, 1169, 1234, 1282, 1308, 1320, 1323, 1325, 1378

parole, 54, 107, 146, 163, 235, 248, 265, 267, 281, 283, 284, 285, 288, 289, 290, 292, 349, 374, 408, 414, 415, 431, 438, 501, 528, 539, 558, 568, 576, 577, 582, 593, 598, 601, 618, 619, 644, 649, 653, 654, 666, 668, 669, 731, 829, 886, 920, 976, 977, 1025, 1107, 1136, 1139, 1140, 1334, 1335, 1376, 1380

passion, 31, 40, 44, 140, 169, 217, 234, 284, 305, 316, 317, 318, 320, 356, 383, 384, 388, 396, 398, 411, 419, 422, 423, 424, 426, 442, 444, 447, 449, 462, 465, 468, 469, 470, 471, 475, 482, 485, 488, 490, 492, 493, 501, 511, 523, 528, 532, 567, 569, 577, 583, 590, 591, 599, 600, 604, 605, 606, 608, 621, 626, 646, 649, 659, 660, 661, 663, 664, 665, 666, 667, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 677, 685, 802, 820, 827, 831, 832, 847, 853, 867, 913, 916, 930, 1005, 1012, 1026, 1031, 1039, 1051, 1054, 1055, 1061, 1081, 1084, 1085, 1111, 1117, 1125, 1145, 1177, 1253, 1254, 1265, 1294, 1316, 1322, 1329, 1350, 1355, 1387, 1389, 1398

passions, 26, 37, 39, 63, 66, 77, 79, 91, 119, 140, 149, 298, 317, 319, 321, 322, 345, 364, 390, 394, 395, 397, 408, 434, 442, 456, 476, 490, 505, 507, 549, 592, 597, 600, 601, 602, 604, 605, 609, 621, 630, 666, 670, 671, 672, 674, 754, 801, 802, 831, 848, 849, 853, 907, 942, 981, 1018, 1054, 1055, 1104, 1105, 1168, 1216, 1217, 1253, 1262, 1265, 1308, 1313, 1351, 1353, 1355, 1399, 1406

pathologie, 256, 394, 509, 512, 525, 585, 640, 642, 645, 646, 872, 1081, 1082, 1084, 1306, 1383

peuple, 29, 30, 65, 66, 67, 82, 105, 138, 155, 156, 157, 159, 162, 163, 168, 169, 170, 179, 180, 183, 258, 264, 266, 276, 285, 290, 294, 315, 316, 323, 337, 344, 357, 361, 363, 373, 380, 386, 395, 400, 402, 407, 434, 437, 479, 592, 593, 600, 604, 621, 643, 659, 660, 662, 664, 682, 738, 755, 767, 785, 823, 839, 850, 851, 852, 853, 854, 858, 859, 862, 868, 872, 873, 880, 901, 906, 907, 909, 910, 911, 914, 916, 917, 925, 927, 928, 938, 943, 1009, 1024, 1035, 1043, 1103, 1139, 1169, 1170, 1173, 1201, 1207, 1210, 1212, 1237, 1238, 1239, 1240, 1241, 1252, 1253, 1255, 1257, 1261, 1267, 1276, 1277, 1278, 1279, 1289, 1314, 1315, 1316, 1318, 1392, 1401, 1415

peur, 59, 71, 72, 73, 75, 88, 89, 118, 146, 231, 274, 308, 313, 451, 506, 522, 613, 654, 675, 690, 860, 947, 1005, 1084, 1087, 1102, 1141, 1145, 1174, 1177, 1351, 1364, 1384, 1392, 1393

philosophique, 53, 160, 242, 257, 286, 551, 813, 945, 1316

planète, 21, 22, 33, 46, 48, 63, 66, 67, 68, 70, 76, 86, 102, 104, 107, 124, 131, 135, 147, 266, 288, 303, 323, 343, 360, 401, 403, 436, 442, 458, 738, 778, 800, 817, 819, 841, 858, 877, 896, 924, 964, 974, 1005, 1015, 1029, 1030, 1040, 1049, 1052, 1067, 1073, 1083, 1086, 1089, 1090, 1119, 1165, 1177, 1207, 1210, 1215, 1217, 1254, 1265, 1270, 1276, 1277, 1286, 1287, 1345, 1397, 1411

pluralisation, 51, 133, 137, 140, 398, 477, 620, 769, 782, 841, 849, 1086, 1100, 1189, 1199, 1200, 1288, 1363, 1365, 1367

pluraliste, 47, 61, 62, 65, 123, 124, 133, 134, 141, 149, 180, 263, 272, 275, 280, 298, 330, 332, 375, 443, 480, 523, 534, 544, 616, 687, 744, 780, 789, 796, 802, 848, 849, 861, 1019, 1042, 1065, 1072, 1078, 1089, 1098, 1150, 1176, 1186, 1192, 1194, 1211, 1239, 1256, 1257, 1259, 1264, 1266, 1273, 1288, 1291, 1292, 1293, 1294, 1355, 1360, 1362, 1367, 1375, 1376, 1377, 1378, 1386, 1388, 1390

pluralité, 2, 19, 21, 23, 32, 33, 34, 41, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 66, 71, 80, 81, 102, 103, 119, 121, 128, 130, 131, 132, 135, 140, 141, 145, 146, 149, 150, 163, 164, 175, 176, 181, 182, 183, 184, 190, 193, 210, 240, 258, 263, 272, 276, 277, 278, 280, 288, 313, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 331, 345, 364, 372, 375, 387, 388, 394, 396, 404, 407, 408, 409, 410, 419, 420, 423, 424, 425, 428, 429, 430, 433, 437, 441, 443, 445, 448, 476, 477, 480, 481, 512, 524, 525, 540, 543, 554, 556, 567, 572, 575, 581, 593, 604, 609, 610, 613, 621, 623, 664, 687, 730, 732, 733, 734, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 748, 754, 755, 757, 760, 761, 763, 765, 767, 769, 770, 772, 773, 775, 777, 779, 782, 783, 788, 789, 790, 793, 796, 798, 799, 806, 810, 829, 833, 837, 841, 842, 847, 848, 849, 850, 854, 859, 860, 862, 870, 871, 872, 879, 889, 896, 899, 900, 901, 955, 971, 980, 999, 1005, 1020, 1021, 1022, 1027, 1029, 1031, 1032, 1033, 1034, 1035, 1037, 1039, 1040, 1042, 1046, 1047,ꨔ1049, 1060, 1061, 1065, 1066, 1072, 1077, 1083, 1084, 1085, 1088, 1089, 1090, 1091, 1092, 1093, 1095, 1096, 1097, 1099, 1102, 1118, 1119, 1128, 1132, 1135, 1138, 1139, 1144, 1152, 1178, 1180, 1188, 1190, 1192, 1194, 1196, 1197, 1198, 1199, 1200, 1201, 1202, 1211, 1212, 1213, 1214, 1216, 1217, 1218, 1230, 1233, 1242, 1243, 1247, 1248, 1250, 1252, 1253, 1256, 1257, 1258, 1259, 1260, 1261, 1262, 1263, 1264, 1268, 1270, 1274, 1282, 1283, 1290, 1291, 1295, 1302, 1346, 1348, 1351, 1356, 1357, 1367, 1375, 1376, 1377, 1381, 1382, 1385, 1386, 1388, 1389, 1390, 1394, 1395

pluriel, 47, 184, 277, 1135, 1414

points de vue, 48, 65, 79, 270, 281, 466, 470, 731, 822, 826, 886, 940, 1116

police, 23, 75, 127, 227, 241, 302, 432, 441, 446, 471, 476, 479, 663, 687, 689, 818, 1046, 1050, 1062, 1064, 1136, 1150, 1166, 1211, 1283, 1288, 1291, 1385

politique, 3, 25, 26, 29, 32, 35, 36, 37, 40, 48, 52, 53, 54, 65, 66, 70, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 86, 111, 118, 119, 124, 127, 132, 137, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 156, 158, 160, 161, 163, 164, 168, 171, 176, 227, 236, 252, 264, 265, 268, 270, 274, 277, 281, 282, 286, 290, 295, 296, 301, 306, 318, 320, 321, 324, 328, 337, 345, 346, 352, 353, 354, 355, 385, 395, 396, 397, 398, 401, 404, 408, 409, 410, 411, 412, 418, 419, 420, 421, 424, 427, 432, 441, 444, 451, 452, 465, 468, 472, 473, 474, 475, 484, 498, 501, 503, 505, 507, 512, 514, 516, 520, 523, 525, 528, 529, 534, 540, 544, 547, 567, 568, 578, 579, 582, 593, 600, 604, 609, 621, 624, 679, 734, 744, 745, 755, 757, 761, 762, 771, 772, 777, 778, 780, 798, 800, 803, 812, 813, 823, 826, 833, 836, 843, 844, 847, 849, 853, 857, 860, 861, 863, 866, 869, 872, 873, 874, 892, 893, 909, 912, 914, 918, 920, 921, 924, 959, 984, 993, 995, 997, 999, 1000, 1004, 1007, 1011, 1023, 1026, 1037, 1039, 1043, 1065, 1068, 1069, 1075, 1093, 1118, 1128, 1130, 1131, 1138, 1144, 1150, 1162, 1172, 1173, 1175, 1178, 1180, 1187, 1190, 1194, 1195, 1197, 1198, 1199, 1200, 1201, 1206, 1207, 1209, 1211, 1212, 1214, 1215, 1222, 1224, 1226, 1227, 1228, 1232, 1236, 1237, 1239, 1241, 1242, 1243, 1244, 1248, 1251, 1253, 1255, 1256, 1258, 1262, 1267, 1269, 1276, 1279, 1283, 1285, 1295, 1302, 1306, 1310, 1311, 1313, 1315, 1324, 1340, 1351, 1353, 1354, 1357, 1364, 1377, 1378, 1379, 1385, 1387, 1389, 1394, 1395, 1396, 1399, 1402, 1405, 1415, 1417

pollution, 49, 107, 138, 218, 309, 352, 510, 793, 900, 1043, 1058, 1078, 1095, 1147, 1354, 1362

population, 24, 26, 36, 67, 77, 78, 91, 92, 93, 102, 126, 135, 136, 157, 158, 169, 172, 173, 192, 330, 334, 342, 440, 459, 483, 578, 601, 688, 693, 839, 857, 890, 957, 1006, 1022, 1044, 1057, 1083, 1122, 1165, 1167, 1208, 1209, 1210, 1212, 1217, 1218, 1270, 1277, 1284, 1286, 1315, 1341, 1342

post-modernité, 105, 176, 177, 204, 446, 590, 826, 935, 1102

pouvoirs, 20, 33, 41, 57, 120, 162, 163, 240, 251, 275, 368, 406, 471, 521, 561, 563, 598, 604, 676, 734, 864, 889, 937, 985, 990, 1001, 1034, 1137, 1143, 1157, 1174, 1178, 1214, 1245, 1284, 1302, 1305, 1346, 1387, 1398

Premières Nations, 186

prestance, 193, 613, 662, 885, 1354

prix, 45, 72, 87, 96, 137, 148, 156, 205, 221, 257, 308, 316, 412, 439, 498, 523, 535, 549, 559, 584, 597, 598, 599, 639, 651, 668, 682, 695, 752, 779, 801, 814, 841, 860, 909, 913, 922, 931, 942, 1010, 1014, 1143, 1147, 1161, 1221, 1246, 1276, 1320, 1351, 1385, 1413

problème, 2, 3, 26, 43, 44, 48, 52, 57, 60, 61, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 80, 81, 86, 88, 90, 94, 112, 113, 123, 125, 132, 140, 141, 143, 144, 157, 158, 160, 164, 173, 176, 177, 183, 185, 187, 236, 241, 244, 252, 281, 283, 295, 296, 313, 320, 321, 324, 325, 326,ꨔ333, 348, 354, 359, 368, 376, 387, 390, 399, 401, 407, 429, 436, 438, 448, 458, 466, 467, 472, 476, 482, 505, 506, 509, 520, 533, 535, 542, 543, 545, 546, 547, 550, 564, 600, 609, 616, 620, 623, 629, 640, 649, 654, 655, 656, 663, 675, 681, 683, 730, 743, 756, 764, 765, 784, 790, 795, 798, 828, 829, 850, 852, 860, 869, 878, 889, 900, 910, 921, 927, 951, 955, 970, 972, 973, 982, 1009, 1017, 1022, 1030, 1044, 1083, 1084, 1100, 1104, 1119, 1162, 1187, 1198, 1202, 1212, 1241, 1243, 1244, 1246, 1273, 1278, 1280,ꨔ1302, 1310, 1321, 1328, 1344, 1357, 1363, 1375, 1391, 1398

productivité, 328, 439, 556, 682, 702, 703, 704, 705, 706, 708, 709, 711, 713, 719, 720, 874, 931, 1079, 1335

propriété, 34, 35, 133, 160, 225, 331, 450, 520, 539, 580, 631, 749, 756, 766, 781, 793, 794, 795, 802, 1008, 1216, 1230, 1312, 1379

puissance, 29, 31, 35, 37, 39, 42, 49, 63, 67, 68, 72, 77, 78, 85, 90, 91, 95, 104, 106, 107, 119, 133, 142, 146, 158, 168, 194, 207, 223, 224, 226, 230, 231, 235, 236, 238, 241, 258, 262, 282, 295, 300, 302, 306, 311, 358, 367, 369, 382, 406, 453, 454, 457, 500, 509, 527, 540, 544, 549, 563, 564, 565, 567, 600, 602, 621, 628, 630, 635, 638, 650, 651, 652, 654, 666, 667, 671, 672, 674, 681, 697, 737, 760, 776, 777, 779, 795, 796, 801, 802, 803, 804, 816, 820, 822, 835, 837, 851, 852, 855, 863, 866, 896, 913, 929, 930, 940, 946, 963, 964, 965, 984, 987, 990, 991, 994, 995, 997, 1005, 1018, 1022, 1040, 1042, 1050, 1051, 1066, 1075, 1094, 1103, 1114, 1116, 1121, 1137, 1140, 1158, 1169, 1176, 1204, 1270, 1274, 1288, 1318, 1351, 1364, 1382, 1389, 1397, 1398, 1406, 1414

rapport, 20, 28, 30, 35, 39, 45, 58, 63, 66, 67, 72, 76, 79, 80, 88, 105, 123, 134, 139, 141, 178, 180, 184, 190, 211, 218, 235, 242, 248, 262, 266, 268, 273, 314, 326, 328, 340, 341, 352, 354, 370, 379, 383, 389, 421, 424, 432, 444, 452, 456, 463, 465, 467, 470,ꨔ475, 497, 498, 499, 500, 504, 510, 512, 519, 520, 531, 540, 545, 549, 574, 575, 580, 590, 594, 601, 628, 641, 651, 655, 656, 658, 672, 690, 691, 699, 738, 745, 773, 778, 780, 788, 797, 803, 810, 821, 824, 825, 826, 837, 840, 847, 851, 853, 859, 864, 866, 874, 875, 877, 885, 895, 899, 901, 910, 912, 918, 919, 927, 935, 941, 945, 952, 953, 954, 955, 962, 963, 964, 969, 970, 972, 978, 987, 989, 998, 1000, 1013, 1014, 1026, 1033, 1036, 1054, 1056, 1074, 1084, 1087, 1092, 1105, 1110, 1119, 1124, 1128, 1138, 1147, 1170, 1208, 1214, 1230, 1238, 1239, 1282, 1292, 1299, 1301, 1302, 1307, 1309, 1335, 1344, 1353, 1355, 1389, 1392

rationalité, 94, 139, 162, 297, 298, 299, 310, 313, 349, 590, 614, 631, 659, 678, 686, 694, 801, 915, 1051, 1085, 1120, 1207

réalité, 26, 36, 37, 39, 43, 53, 71, 78, 82, 100, 101, 102, 110, 127, 142, 143, 179, 182, 194, 196, 201, 218, 229, 241, 250, 263, 265, 272, 283, 305, 306, 318, 324, 327, 328, 334, 335, 341, 344, 349, 353, 354, 356, 358, 362, 363, 366, 370, 374, 376, 380, 383, 385, 404, 418, 419, 426, 431, 432, 435, 437, 442, 446, 451, 452, 480, 482, 484, 534, 540, 543, 569, 572, 576, 577, 581, 585, 588, 589, 609, 610, 617, 618, 622, 625, 629, 630, 644, 649, 652, 658, 672, 690, 695, 697, 730, 732, 734, 735, 736, 742, 750, 752, 753, 755, 785, 787, 794, 804, 806, 811, 812, 831, 835, 860, 861, 863, 870, 877, 879, 887, 889, 916, 918, 929, 932, 944, 947, 954, 961, 964, 978, 983, 992, 998, 1009, 1011, 1012, 1029, 1034, 1036, 1060, 1065, 1075, 1081, 1085, 1090, 1091, 1093, 1097, 1099, 1111, 1137, 1140, 1170, 1175, 1177, 1186, 1187, 1199, 1203, 1215, 1217, 1220, 1223, 1242, 1246, 1248, 1250, 1254, 1261, 1264, 1268, 1272, 1274, 1276, 1298, 1304, 1305, 1307, 1310, 1313, 1341, 1345, 1348, 1357, 1364, 1394, 1411

Réel, 144, 458, 572, 928, 929, 1192, 1251, 1252, 1256

réflexivité, 43, 49, 56, 71, 80, 114, 419, 424, 780, 806

régime, 2, 37, 92, 106, 119, 134, 156, 266, 273, 299, 312, 322, 323, 334, 358, 367, 438, 512, 564, 592, 600, 606, 623, 624, 651, 663, 686, 700, 761, 790, 814, 820, 823, 867, 880, 918, 951, 1038, 1039, 1047, 1054, 1056, 1060, 1061, 1067, 1084, 1086, 1091, 1132, 1155, 1207, 1242, 1303, 1329, 1335, 1348, 1352, 1377, 1385, 1391, 1394, 1402, 1417

Règle, 39, 40, 41, 44, 146, 227, 297, 332, 348, 349, 350, 354, 357, 358, 359, 366, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 379, 384, 391, 399, 400, 403, 410, 411, 421, 447, 454, 464, 471, 472, 479, 480, 484, 500, 501, 502, 503, 509, 511, 512, 513, 514, 516, 517, 518, 520, 521, 523, 527, 528, 530, 531, 548, 553, 570, 571, 577, 581, 589, 590, 592, 594, 597, 598, 619, 666, 671, 672, 673, 687, 694, 776, 787, 796, 799, 800, 801, 804, 805, 806, 828, 830, 831, 838, 840, 842, 849, 878, 880, 886, 887, 906, 914, 943, 944, 945, 948, 949, 952, 959, 963, 969, 972, 973, 975, 978, 979, 980, 987, 988, 992, 1010, 1015, 1017, 1018, 1023, 1025, 1037, 1046, 1055, 1107, 1129, 1190, 1191, 1200, 1202, 1285, 1310, 1377, 1378

régulation, 39, 65, 317, 345, 365, 368, 370, 371, 394, 404, 416, 443, 523, 526, 527, 694, 769, 825, 870, 876, 905, 927, 944, 951, 952, 962, 971, 979, 1000, 1005, 1007, 1054, 1200, 1271, 1385, 1398

relations internationales, 1274

religion, 43, 89, 110, 207, 272, 283, 290, 326, 350, 353, 356, 357, 359, 364, 368, 372, 373, 384, 386, 457, 485, 557, 558, 560, 565, 566, 572, 577, 752, 777, 819, 828, 831, 836, 840, 842, 843, 847, 884, 903, 907, 908, 910, 912, 913, 918, 919, 921, 925, 926, 927, 930, 935, 936, 937, 945, 948, 949, 952, 961, 974, 1007, 1025, 1032, 1104, 1108, 1195, 1224, 1225, 1240, 1274, 1275, 1282, 1307, 1309, 1378, 1392, 1393

religions, 22, 41, 52, 58, 321, 386, 410, 488, 556, 684, 734, 785, 799, 804, 805, 806, 832, 835, 836, 837, 838, 840, 841, 843, 847, 848, 855, 864, 875, 884, 903, 905, 915, 926, 928, 935, 938, 939, 949, 950, 963, 970, 973, 974, 975, 983, 1021, 1025, 1037, 1046, 1049, 1274, 1276, 1278, 1282, 1304, 1335, 1339, 1375, 1389, 1392, 1416

résistance, 52, 80, 96, 116, 143, 179, 180, 197, 230, 232, 251, 259, 277, 305, 321, 359, 367, 369, 375, 388, 393, 449, 469, 514, 558, 559, 560, 562, 565, 566, 574, 590, 592, 604, 611, 620, 621, 651, 657, 731, 772, 779, 791, 875, 905, 908, 937, 977, 990, 992, 993, 998, 999, 1005, 1041, 1042, 1049, 1053, 1057, 1075, 1094, 1100, 1102, 1105, 1115, 1116, 1154, 1170, 1192, 1200, 1247, 1297, 1308, 1351, 1387

*respect*, 2, 23, 32, 35, 40, 43, 46, 59, 73, 136, 140, 142, 143, 160, 188, 235, 262, 346, 351, 388, 408, 410, 426, 432, 445, 515, 524, 593, 642, 647, 680, 769, 776, 797, 805, 870, 904, 915, 985, 999, 1008, 1011, 1020, 1093, 1107, 1130, 1223, 1225, 1229, 1231, 1232, 1242, 1259, 1260, 1261, 1265, 1269, 1281, 1287, 1301, 1304, 1314, 1319, 1326, 1386

responsabilité, 44, 68, 70, 71, 75, 87, 88, 174, 250, 407, 413, 418, 449, 891, 1073, 1164, 1170, 1187, 1226, 1231, 1282, 1283, 1411

ressources, 26, 36, 42, 66, 85, 89, 93, 94, 103, 104, 105, 106, 134, 136, 138, 149, 172, 219, 300, 328, 330, 331, 388, 440, 482, 577, 601, 659, 676, 792, 843, 884, 890, 926, 965, 978, 1008, 1017, 1022, 1027, 1057, 1058, 1086, 1097, 1152, 1175, 1341, 1358

rêves, 133, 160, 233, 287, 470, 491, 635, 751, 1099, 1358, 1381

risque, 3, 31, 43, 55, 64, 71, 73, 75, 122, 144, 178, 206, 229, 254, 258, 272, 293, 316, 343, 451, 453, 472, 474, 481, 520, 561, 564, 575, 578, 613, 615, 654, 661, 675, 736, 770, 785, 791, 798, 817, 841, 850, 860, 869, 874, 878, 879, 880, 906, 909, 915, 924, 970, 973, 997, 1035, 1055, 1056, 1062, 1071, 1095, 1098, 1110, 1119, 1157, 1169, 1175, 1178, 1187, 1198, 1246, 1257, 1267, 1274, 1278, 1301, 1306, 1342, 1346, 1364, 1385

salariés, 25, 26, 142, 238, 692, 791, 792, 1387

science, 3, 66, 73, 92, 96, 105, 141, 156, 158, 192, 206, 293, 311, 312, 325, 334, 350, 363, 369, 372, 408, 409, 500, 519, 525, 527, 530, 575, 578, 591, 651, 740, 747, 776, 803, 813, 903, 907, 929, 935, 945, 960, 981, 996, 1001, 1008, 1010, 1029, 1049, 1089, 1121, 1131, 1201, 1214, 1218, 1220, 1221, 1223, 1224, 1225, 1226, 1229, 1231, 1235, 1236, 1244, 1251, 1252, 1255, 1316, 1317, 1321, 1334, 1349, 1355, 1359, 1367

sciences de l’homme, 242, 374, 779, 1405, 1412

scolaire, 270, 297, 1073, 1074, 1112, 1126, 1320, 1322, 1323, 1324, 1326, 1418

*séparation*, 145, 198, 406, 407, 421, 452, 641, 644, 657, 658, 738, 744, 776, 786, 848, 896, 1061, 1072, 1115, 1129, 1244, 1245, 1247, 1253, 1284, 1297, 1335, 1337

Sociétal, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 55, 114, 201, 230, 297, 306, 332, 338, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 368, 371, 372, 375, 378, 379, 381, 383, 384, 386, 390, 391, 392, 399, 400, 403, 410, 411, 419, 420, 421, 423, 425, 440, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 456, 457, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 483, 485, 487, 490, 493, 494, 499, 500, 501, 503, 504, 506, 509, 513, 515, 520, 521, 522, 526, 530, 531, 553, 557, 558, 559, 561, 562, 563, 565, 568, 574, 575, 576, 577, 580, 584, 585, 587, 588, 589, 592, 594, 597, 598, 619, 620, 650, 651, 666, 667, 671, 672, 673, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 689, 690, 691, 693, 694, 695, 696, 700, 749, 754, 762, 763, 765, 775, 777, 779, 786, 787, 796, 798, 799, 800, 801, 804, 805, 806, 824, 828, 830, 831, 836, 837, 838, 842, 849, 867, 881, 886, 891, 897, 901, 911, 923, 929, 931, 939, 943, 946, 949, 950, 954, 963, 967, 973, 979, 980, 981, 982, 1009, 1010, 1015, 1017, 1018, 1020, 1022, 1025, 1031, 1064, 1068, 1091, 1093, 1107, 1125, 1129, 1137, 1138, 1148, 1149, 1153, 1155, 1156, 1158, 1159, 1161, 1163, 1165, 1166, 1168, 1170, 1172, 1173, 1175, 1176, 1190, 1191, 1202, 1243, 1255, 1260, 1266, 1272, 1285, 1294, 1297, 1299, 1301, 1303, 1304, 1313, 1339, 1348, 1350, 1377, 1378, 1393, 1395, 1396

société, 2, 21, 22, 25, 30, 32, 36, 37, 40, 45, 46, 50, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 63, 67, 77, 79, 80, 85, 87, 92, 96, 97, 104, 106, 108, 113, 114, 119, 129, 132, 133, 137, 141, 144, 145, 150, 158, 160, 170, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 193, 198, 204, 207, 210, 211, 218, 221, 225, 229, 230, 231, 232, 235, 238, 239, 240, 252, 253, 255, 256, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 274, 277, 295, 297, 307, 313, 315, 319, 322, 325, 326, 330, 332, 334, 335, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 362, 368, 369, 370, 382, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 400, 403, 404, 406, 410, 419, 428, 437, 439, 440, 441, 444, 451, 453, 455, 459, 462, 465, 482, 486, 491, 493, 496, 497, 498, 499, 502, 503, 504, 505, 507, 510, 517, 518, 520, 525, 529, 532, 536, 548, 552, 554, 556, 561, 592, 605, 606, 622, 641, 645, 649, 650, 651, 662, 663, 673, 677, 678, 680, 681, 682, 684, 686, 687, 692, 693, 696, 697, 698, 699, 732, 733, 736, 749, 750, 751, 752, 754, 762, 764, 767, 770, 771, 774, 775, 776, 785, 786, 787, 788, 791, 797, 800, 806, 815, 816, 818, 820, 827, 837, 839, 847, 849, 851, 857, 860, 866, 870, 871, 874, 877, 881, 887, 901, 905, 907, 912, 916, 919, 921, 924, 929, 931, 933, 935, 937, 942, 945, 947, 948, 950, 957, 962, 964, 976, 980, 982, 983, 985, 986, 989, 994, 997, 1004, 1005, 1014, 1018, 1019, 1023, 1026, 1029, 1030, 1032, 1035, 1038, 1041, 1051, 1052, 1054, 1066, 1067, 1068, 1069, 1070, 1071, 1074, 1075, 1077, 1082, 1087, 1090, 1093, 1094, 1095, 1098, 1101, 1102, 1103, 1104, 1108, 1114, 1115, 1116, 1119, 1125, 1127, 1128, 1129, 1137, 1138, 1150, 1153, 1155, 1159, 1164, 1165, 1168, 1169, 1170, 1171, 1174, 1177, 1180, 1188, 1190, 1196, 1200, 1201, 1202, 1208, 1213, 1227, 1237, 1238, 1239, 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1245, 1246, 1247, 1252, 1253, 1254, 1255, 1256, 1257, 1258, 1259, 1262, 1263, 1264, 1267, 1268, 1269, 1271, 1272, 1283, 1284, 1285, 1291, 1294, 1296, 1309, 1310, 1314, 1316, 1320, 1321, 1322, 1336, 1341, 1345, 1347, 1354, 1383, 1384, 1385, 1392, 1393, 1394, 1397, 1401, 1402, 1405, 1408, 1412, 1414, 1418

*société mondiale*, 2, 21, 59, 61, 67, 87, 108, 144, 322, 345, 404, 440, 806, 1029, 1035, 1077, 1201, 1213, 1237, 1240, 1241, 1242, 1243, 1245, 1246, 1247, 1252, 1253, 1254, 1255, 1257, 1259, 1264, 1268

sociologue, 118, 144, 183, 297, 313, 342, 371, 509, 604, 608, 673, 676, 734, 787, 1053, 1207, 1243, 1382, 1391, 1394

solidarité, 28, 40, 139, 178, 181, 254, 255, 256, 293, 334, 361, 370, 384, 397, 416, 446, 456, 486, 634, 637, 642, 763, 785, 791, 837, 851, 852, 853, 857, 859, 861, 879, 880, 931, 1010, 1076, 1077, 1080, 1150, 1162, 1178, 1238, 1275, 1292, 1295, 1307, 1308, 1309, 1310, 1346, 1396

soumission, 23, 220, 434, 553, 564, 592, 668, 750, 786, 921, 923, 928, 939, 962, 968, 1101, 1117, 1127, 1177, 1327

souveraineté, 29, 36, 37, 41, 46, 61, 66, 137, 140, 143, 146, 158, 159, 162, 163, 184, 220, 230, 264, 265, 296, 344, 373, 401, 407, 420, 432, 434, 437, 441, 479, 481, 504, 577, 578, 597, 786, 818, 828, 855, 871, 873, 890, 901, 919, 984, 990, 1042, 1059, 1072, 1119, 1153, 1172, 1176, 1178, 1189, 1194, 1197, 1198, 1201, 1222, 1237, 1243, 1247, 1253, 1258, 1260, 1265, 1269, 1271, 1272, 1273, 1274, 1279, 1280, 1281, 1282, 1285, 1286, 1287, 1290, 1291, 1292, 1293, 1295, 1297, 1301, 1302, 1305, 1311, 1312, 1315, 1316, 1318, 1319, 1338, 1342, 1346, 1361, 1364, 1387

spéculateur, 108

statistiques, 437, 518, 825, 1032, 1218, 1262

*stratification*, 160, 169, 951, 952, 1012, 1321

suicidaire, 34, 114, 131, 303, 391, 419, 652, 658, 942, 1021

suicide, 69, 99, 100, 112, 114, 131, 146, 288, 305, 362, 383, 392, 395, 473, 532, 567, 577, 600, 620, 700, 825, 830, 872, 923, 1022, 1075, 1116, 1159, 1196, 1207, 1222, 1247, 1256, 1268, 1272, 1275, 1276, 1380, 1398, 1406

*survie*, 22, 25, 29, 39, 60, 66, 67, 101, 111, 114, 131, 141, 147, 160, 266, 293, 295, 313, 328, 336, 380, 394, 439, 481, 487, 492, 601, 616, 797, 947, 994, 1018, 1054, 1087, 1268, 1292, 1316, 1358, 1379, 1389, 1396, 1404, 1406

symbolique, 35, 53, 56, 90, 95, 105, 204, 248, 345, 360, 365, 369, 372, 378, 380, 406, 416, 452, 454, 455, 458, 469, 480, 487, 496, 509, 512, 513, 530, 571, 572, 573, 577, 579, 586, 588, 590, 594, 608, 612, 617, 618, 620, 621, 623, 633, 639, 643, 644, 647, 648, 651,ꨔ654, 656, 683, 684, 686, 687, 691, 698, 741, 759, 780, 815, 907, 918, 968, 971, 973, 975, 994, 1035, 1052, 1098, 1104, 1117, 1125, 1141, 1142, 1157, 1158, 1173, 1199, 1229, 1256, 1269, 1280, 1306, 1326, 1348, 1354

synchronisation, 246, 1267

systématique, 30, 48, 66, 107, 134, 138, 144, 180, 186, 198, 208, 234, 244, 250, 315, 458, 493, 633, 663, 692, 748, 870, 955, 972, 1007, 1067, 1114, 1123, 1124, 1198, 1204, 1284, 1308, 1354

système, 23, 24, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 41, 42, 43, 45, 76, 88, 107, 113, 114, 115, 118, 136, 137, 138, 139, 144, 147, 157, 162, 163, 168, 180, 194, 204, 208, 211, 219, 224, 228, 231, 234, 243, 247, 249, 255, 262, 265, 268, 271, 273, 278, 280, 289, 293, 295,ꨔ299, 300, 302, 305, 315, 351, 366, 372, 389, 398, 416, 423, 430, 438, 440, 444, 447, 454, 458, 470, 477, 478, 479, 486, 501, 502, 512, 513, 514, 515, 517, 525, 533, 536, 554, 555, 570, 573, 574, 575, 584, 610, 642, 643, 662, 668, 684, 687, 690, 693, 694, 695, 696, 699, 700, 745, 746, 749, 762, 765, 769, 770, 771, 785, 790, 792, 795, 796, 799, 801, 805, 824, 825, 833, 839, 842, 858, 872, 884, 889, 892, 903, 931, 939, 948, 949, 951, 954, 960, 981, 993, 1006, 1011, 1021, 1022, 1025, 1026, 1027, 1034, 1036, 1040, 1041, 1048, 1049, 1052, 1056, 1057, 1072, 1073, 1074, 1075, 1078, 1082, 1084, 1085, 1095, 1100, 1102, 1103, 1104, 1113, 1114, 1115, 1116, 1119, 1120, 1121, 1122, 1123, 1125, 1127, 1131, 1135, 1136, 1137, 1141, 1143, 1150, 1151, 1155, 1160, 1168, 1170, 1180, 1184, 1186, 1187, 1189, 1240, 1241, 1243, 1245, 1257, 1263, 1267, 1268, 1276, 1283, 1310, 1318, 1321, 1322, 1324, 1326, 1328, 1342, 1343, 1349, 1352, 1357, 1358, 1363, 1364, 1365, 1375, 1379, 1384, 1385, 1386, 1387, 1388, 1407

systèmes, 36, 96, 105, 113, 122, 130, 138, 146, 163, 192, 208, 235, 268, 280, 303, 305, 349, 350, 366, 369, 371, 374, 378, 380, 386, 389, 393, 439, 455, 471, 509, 511, 512, 517, 524, 542, 571, 602, 610, 633, 638, 644, 681, 692, 754, 763, 765, 766, 782, 784, 795, 804, 877, 881, 918, 990, 992, 999, 1021, 1038, 1046, 1052, 1056, 1057, 1070, 1101, 1108, 1129, 1142, 1143, 1161, 1167, 1171, 1255, 1261, 1265, 1280, 1317, 1326, 1339, 1341, 1348, 1356, 1357, 1358, 1361, 1379, 1387, 1390, 1406, 1410

systémique, 37, 40, 113, 114, 119, 130, 179, 229, 303, 308, 651, 791, 825, 830, 831, 894, 1056, 1274, 1363

technicisation, 194

technicité, 88, 196, 201, 240, 831, 1120

technique, 20, 22, 23, 33, 49, 63, 72, 77, 78, 87, 93, 94, 102, 104, 132, 141, 143, 156, 204, 207, 218, 224, 226, 249, 255, 262, 273, 275, 299, 315, 326, 358, 360, 367, 373, 374, 382, 384, 407, 513, 514, 515, 518, 525, 540, 541, 577, 602, 609, 652, 667, 796, 801, 843, 846, 905, 909, 910, 947, 951, 959, 960, 963, 978, 996, 1007, 1048, 1049, 1051, 1055, 1066, 1079, 1081, 1108, 1124, 1135, 1146, 1157, 1190, 1208, 1229, 1230, 1234, 1252, 1267, 1316, 1328, 1336, 1341, 1343, 1355, 1356, 1359, 1363, 1367, 1387, 1389, 1417

techniques, 24, 45, 94, 103, 105, 124, 170, 174, 219, 227, 240, 259, 262, 301, 354, 365, 369, 389, 437, 513, 514, 555, 556, 671, 694, 782, 822, 845, 855, 971, 985, 992, 1005, 1023, 1050, 1053, 1084, 1121, 1135, 1142, 1146, 1150, 1255, 1337, 1344, 1357, 1359, 1362, 1367

technochrématistique, 119, 198, 217, 246, 262, 271, 273, 357, 529, 554, 555, 592, 593, 598, 600, 666, 667, 668, 671, 672, 673, 678, 685, 687, 694, 700, 801, 858, 931, 935, 1021, 1023, 1026, 1028, 1035, 1037, 1039, 1048, 1050, 1053, 1054, 1072, 1078, 1079, 1081, 1093, 1097, 1100, 1104, 1110, 1111, 1117, 1118, 1119, 1123, 1129, 1152, 1174, 1277, 1287, 1314, 1322, 1336, 1337, 1341, 1342, 1343, 1347, 1348, 1351, 1355, 1360, 1393

technologique, 25, 30, 88, 90, 91, 94, 106, 117, 119, 133, 134, 150, 223, 226, 262, 274, 525, 615, 659, 672, 686, 805, 815, 918, 1066, 1081, 1137, 1146, 1189, 1316, 1327, 1334, 1335, 1336, 1341, 1344, 1355, 1356, 1357, 1364, 1367, 1407, 1411

technoscience, 19, 55, 110, 124, 148, 1003, 1149, 1222

tendance, 22, 25, 27, 35, 37, 39, 45, 51, 61, 71, 79, 90, 93, 110, 113, 114, 129, 133, 136, 141, 144, 145, 149, 156, 168, 169, 171, 187, 234, 244, 249, 253, 255, 261, 263, 267, 283, 293, 303, 310, 318, 323, 348, 351, 360, 362, 369, 386, 389, 395, 429, 456, 472, 473, 474, 475, 479, 483, 488, 491, 503, 504, 510, 513, 517, 518, 522, 547, 548, 571, 588, 594, 597, 602, 604, 605, 606, 608, 611, 612, 614, 616, 623, 627, 629, 643, 646, 650, 651, 652, 653, 670, 675, 677, 678, 732, 741, 747, 761, 763, 767, 769, 784, 802, 849, 850, 854, 861, 872, 897, 907, 909, 917, 944, 946, 952, 977, 978, 979, 986, 999, 1021, 1038, 1050, 1052, 1080, 1083, 1087, 1122, 1136, 1146, 1147, 1150, 1155, 1162, 1175, 1238, 1246, 1247, 1277, 1288, 1294, 1299, 1300, 1321, 1334, 1345, 1350, 1351, 1387, 1389, 1390, 1392, 1397

tension, 37, 40, 56, 79, 81, 161, 174, 270, 348, 350, 357, 363, 366, 368, 371, 372, 373, 374, 385, 450, 464, 501, 516, 558, 561, 568, 580, 593, 621, 740, 751, 756, 761, 763, 805, 806, 811, 842, 855, 871, 1025, 1026, 1028, 1029, 1052, 1084, 1181, 1190, 1191, 1200,ꨔ1269, 1300, 1313, 1334, 1340

Terre, 23, 64, 68, 82, 86, 107, 118, 124, 131, 133, 134, 158, 291, 343, 389, 458, 662, 781, 861, 894, 942, 956, 957, 976, 1009, 1025, 1054, 1060, 1229, 1231, 1242, 1256, 1265, 1362, 1409, 1414

terrorisme, 33, 138, 206, 244, 564, 920, 1064, 1075, 1185

tétralogie, 39, 55, 778, 780

totalisation, 161, 257, 469, 597, 657, 740, 743, 744, 816, 1247

totalitaire, 20, 36, 354, 592, 624, 824, 1060, 1093, 1292

totalité, 20, 22, 29, 34, 39, 68, 94, 175, 198, 265, 276, 344, 360, 365, 406, 437, 443, 456, 459, 464, 484, 492, 609, 610, 611, 613, 616, 623, 629, 630, 642, 643, 647, 649, 651, 656, 677, 680, 681, 686, 697, 733, 739, 740, 742, 743, 750, 757, 765, 767, 768, 779, 782, 787, 816, 855, 891, 964, 1044, 1065, 1071, 1085, 1169, 1195, 1228, 1243, 1244, 1245, 1246, 1250, 1251, 1257, 1269, 1299, 1305, 1315, 1342

Tout, 32, 38, 55, 63, 68, 72, 73, 76, 114, 124, 193, 220, 227, 234, 244, 251, 262, 393, 410, 423, 429, 436, 444, 486, 491, 492, 501, 503, 542, 545, 589, 593, 602, 613, 618, 628, 653, 662, 666, 668, 694, 696, 698, 734, 756, 760, 779, 790, 800, 806, 844, 869, 880, 892, 932, 935, 961, 984, 1067, 1071, 1075, 1109, 1143, 1151, 1153, 1177, 1192, 1215, 1245, 1286, 1297, 1299, 1303, 1304, 1343, 1345, 1352, 1365, 1375, 1387, 1396

traditions, 53, 63, 104, 136, 160, 208, 265, 411, 445, 597, 843, 844, 847, 1186, 1293

transformation, 87, 106, 146, 147, 202, 223, 304, 315, 481, 530, 541, 542, 569, 582, 610, 650, 653, 673, 687, 754, 767, 881, 885, 907, 918, 964, 983, 1086, 1087, 1099, 1115, 1184, 1221, 1223, 1306, 1308, 1351, 1397

travail, 3, 5, 26, 31, 32, 35, 59, 65, 68, 71, 85, 87, 104, 107, 108, 128, 129, 137, 180, 198, 217, 218, 220, 221, 224, 225, 230, 234, 237, 238, 254, 255, 259, 267, 274, 278, 289, 300, 302, 306, 316, 321, 336, 360, 362, 365, 368, 369, 371, 375, 382, 398, 410, 423, 424, 428, 442, 444, 450, 451, 454, 458, 464, 484, 500, 510, 520, 559, 569, 571, 573, 579, 584, 589, 641, 646, 654, 682, 683, 692, 693, 695, 696, 734, 745, 748, 754, 757, 764, 766, 773, 776, 779, 785, 796, 797, 811, 825, 854, 910, 914, 919, 931, 932, 935, 955, 964, 966, 971, 973, 980, 1002, 1004, 1021, 1042, 1049, 1054, 1073, 1074, 1076, 1084, 1087, 1104, 1109, 1111, 1118, 1123, 1126, 1165, 1167, 1174, 1186, 1190, 1192, 1194, 1199, 1208, 1242, 1247, 1270, 1272, 1274, 1281, 1289, 1300, 1304, 1307, 1309,ꨔ1317, 1318, 1339, 1340, 1342, 1347, 1348, 1353, 1357, 1358, 1367, 1386, 1398

unicité, 20, 35, 61, 71, 156, 158, 163, 168, 437, 610, 697, 741, 798, 1048, 1066, 1197, 1215, 1245, 1246

unique, 22, 32, 34, 47, 48, 49, 58, 59, 65, 68, 73, 102, 104, 107, 121, 130, 133, 135, 136, 139, 141, 143, 144, 146, 152, 159, 162, 168, 172, 173, 181, 230, 269, 271, 274, 276, 278, 312, 336, 343, 344, 353, 356, 360, 375, 391, 401, 407, 424, 432, 436, 440, 441, 455, 459, 476, 480, 483, 536, 570, 576, 592, 602, 606, 610, 629, 648, 674, 686, 687, 697, 741, 747, 759, 762, 780, 839, 847, 853, 855, 856, 859, 870, 896, 905, 910, 912, 914, 929, 953, 955, 1009, 1011, 1018, 1026, 1031, 1035, 1039, 1046, 1052, 1054, 1059, 1072, 1083, 1085, 1087, 1090, 1097, 1100, 1103, 1104, 1107, 1108, 1129, 1135, 1137, 1138, 1141, 1151, 1168, 1181, 1197, 1228, 1244, 1245, 1246, 1248, 1254, 1257, 1267, 1321, 1355, 1357, 1384, 1389, 1390, 1396

unitaire, 59, 110, 129, 171, 181, 344, 346, 436, 456, 492, 602, 626, 754, 789, 854, 991, 1066, 1104, 1135, 1247, 1248, 1291, 1338, 1390

univers sémantiques, 869, 1263

université, 1110, 1185, 1321, 1338, 1339

utopie pluraliste, 62, 318, 1038, 1186, 1375

version, 5, 137, 248, 297, 310, 321, 332, 393, 399, 506, 557, 567, 583, 840, 979, 981, 1204, 1216, 1315, 1406, 1418

vicinité, 1072, 1171, 1175, 1178, 1301, 1306, 1323, 1325, 1346, 1384

vie, 19, 24, 26, 29, 31, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 43, 46, 49, 53, 56, 60, 63, 64, 66, 69, 70, 71, 74, 75, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 90, 92, 96, 99, 102, 104, 106, 107, 110, 115, 120, 123, 124, 130, 131, 135, 136, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 161, 163, 169, 172, 173, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 188, 194, 204, 205, 208, 211, 213, 217, 220, 227, 229, 236, 238, 248, 250, 253, 258, 260, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 277, 282, 287, 291, 293, 295, 305, 308, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 336, 337, 338, 345, 346, 350, 351, 353, 359, 368, 370, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 386, 389, 394, 400, 403, 404, 411, 420, 429, 435, 436, 448, 449, 450, 452, 455, 469, 475, 476, 480, 481, 482, 484, 486, 489, 490, 491, 492, 493, 500, 510, 516, 517, 523, 530, 542, 550, 556, 563, 570, 571, 575, 576, 578, 602, 625, 627, 644, 647, 648, 654, 662, 664, 673, 674, 675, 677, 678, 734, 735, 743, 744, 754, 769, 774, 776, 777, 783, 790, 793, 794, 795, 796, 797, 804, 810, 814, 817, 820, 821, 825, 826, 836, 843, 844, 845, 846, 850, 851, 854, 864, 871, 888, 896, 897, 902, 906, 910, 915, 916, 923, 929, 930, 931, 935, 953, 954, 956, 958, 982, 1005, 1014, 1023, 1029, 1034, 1036, 1039, 1042, 1044, 1045, 1050, 1051, 1053, 1056, 1073, 1075, 1076, 1079, 1080, 1081, 1087, 1093, 1096, 1097, 1098, 1099, 1101, 1102, 1106, 1111, 1112, 1117, 1118, 1125, 1128, 1129, 1130, 1138, 1142, 1143, 1144, 1145, 1148, 1153, 1154, 1155, 1161, 1167, 1168, 1169, 1170, 1171, 1177, 1180, 1184, 1189, 1190, 1195, 1206, 1207, 1213, 1214, 1220, 1227, 1228, 1229, 1230, 1231, 1235, 1240, 1242, 1243, 1246, 1254, 1256, 1263, 1265, 1266, 1269, 1273, 1278, 1279, 1286, 1288, 1300, 1305, 1314, 1317, 1318, 1320, 1322, 1323, 1324, 1327, 1339, 1340, 1342, 1343, 1344, 1345, 1347, 1349, 1352, 1355, 1358, 1364, 1365, 1378, 1384, 1387, 1389, 1390, 1392, 1396, 1397, 1398, 1399, 1401, 1405, 1408, 1409, 1416

villes, 41, 188, 302, 320, 401, 521, 522, 797, 866, 867, 902, 944, 987, 991, 993, 1017, 1070, 1185, 1290, 1340, 1341, 1342, 1345, 1362, 1366, 1397

### Index des figures

[Figure 1 Les quatre libertés de choix politique 279](#_Toc302920591)

[Figure 2 Structure de la culture humaine, le système des oppositions principales et médiatrices dans la conversation culturelle 365](#_Toc302920592)

[Figure 3 Deux théories du carré des "passions humaines" (ou des buts humains) 385](#_Toc302920593)

[Figure 4. Correspondances entre pôles de légitimité et contenu d'activités principales 448](#_Toc302920594)

[Figure 5. Le carré logique aristotélicien 537](#_Toc302920595)

[Figure 6. Le carré sémiotique de Greimas 545](#_Toc302920596)

[Figure 7. Quatre façons pour le sujet de la métaphore d'accorder loi et jouissance 587](#_Toc302920597)

[Figure 8. Le schème de l'identité comme champ culturel 966](#_Toc302920598)

[Figure 9 : Déformations de la structure de la culture humaine sous dominante « technochrématistique ».( décalage des principes et attraction vers la tension entre les « articulations » « Nature » et « Technochrématistique ») 1028](#_Toc302920599)

Table des matières

[Lettre au lecteur 2](#_Toc345676133)

[Synopsis (vue d’ensemble) 7](#_Toc345676135)

[Préambule 21](#_Toc345676136)

[Introduction 47](#_Toc345676137)

[Première Partie : Critique de la société-monde et principes de pluralité 63](#_Toc345676138)

[I. Avenir de la planète : 63](#_Toc345676139)

[faut-il agir comme un seul homme ? 63](#_Toc345676140)

[1. Humanité contre Genre Humain? 68](#_Toc345676141)

[2. L’espèce humaine est-elle « biocidaire » ? 82](#_Toc345676142)

[3. La négation de la pluralité, cause de la catastrophe écologique et humaine 102](#_Toc345676143)

[4. Une résistance totaliste à la perception des convergences fatales 116](#_Toc345676144)

[5. Alternatives au collapse écologique : une ou plusieurs voies simultanées ? 121](#_Toc345676145)

[6. La constitution du « dissensus », frein à la synergie fatale ? 130](#_Toc345676146)

[La pluralité comme bien en soi. 140](#_Toc345676147)

[Le monde commun planétaire sera *multi-mondial* ou ne sera pas. 145](#_Toc345676148)

[II. Démocratie et pluralité sont-elles synonymes ? 149](#_Toc345676149)

[1. La démocratie diverge de la pluralité. 150](#_Toc345676150)

[Les difficultés de la démocratie dans une multitude unique, nécessairement unitaire 152](#_Toc345676151)

[Les regroupements identitaires partiels ne sont pas une ébauche de la pluralité. 176](#_Toc345676152)

[Les efforts du pluralisme intra-sociétal brouillent la piste de la pluralité. 182](#_Toc345676153)

[2. Le marché anéantit la pluralité sous le multiple 190](#_Toc345676154)

[La rencontre humaine niée par l’échange technochrématistique 190](#_Toc345676155)

[*L’élimination des conversations naturelles* 193](#_Toc345676156)

[*Le remplacement des conversations par une chaîne d’ordres* 195](#_Toc345676157)

[*La disparition de l’offre* 201](#_Toc345676158)

[Les pratiques niées par la valeur sociale 203](#_Toc345676159)

[Au-delà du « toujours plus », la quête « d’autre chose » 208](#_Toc345676160)

[A l’horizon du nombre : la fascination du néant 211](#_Toc345676161)

[Le marché produit un communisme, mais y engloutit tout. 214](#_Toc345676162)

[3. Converser ou fonctionner ? : la fascination de la participation au Tout 217](#_Toc345676163)

[Le rêve comme emportement collectif 217](#_Toc345676164)

[*Limite et inopportunité des critiques moralistes de la « market democracy »* 221](#_Toc345676165)

[Le retournement de la démocratie-monde en prison des peuples 224](#_Toc345676166)

[Au-delà des peurs de manquer : la tentation de la puissance 231](#_Toc345676167)

[Acier et béton plutôt que liberté 236](#_Toc345676168)

[Plutôt un diagnostic d’orientation qu’une société qui se questionne. 240](#_Toc345676169)

[L’infantilisation : fonction de la démocratie de marché 245](#_Toc345676170)

[Les grilles du « parc humain ». 257](#_Toc345676171)

[4. Le « choix de société » : seul réel objet de la conversation 262](#_Toc345676172)

[Rendre possible l’énonciation d’autres propositions normatives 269](#_Toc345676173)

[5. La démocratie mondiale sera pluraliste ou elle ne sera pas. 272](#_Toc345676174)

[Dimension Unité/Pluralité 279](file:///C:\Users\duc\Desktop\Traité%20de%20la%20pluralité.docx#_Toc345676175)

[III. A la recherche de positions conversationnelles soutenables à l’ère planétaire 280](#_Toc345676176)

[1. Qu’est-ce qu’une conversation importante ? 280](#_Toc345676177)

[Toute pluralité est conversation. 280](#_Toc345676178)

[Qui converse et avec qui ? 281](#_Toc345676179)

[2. De l’institution d’un champ de conflictualité entre principes 295](#_Toc345676180)

[Quels principes ? 296](#_Toc345676181)

[L’intégration technobureaucratique des principes weberiens 298](#_Toc345676182)

[La « résilience » de la tradition et du charisme 311](#_Toc345676183)

[Le côté passionnel des principes weberiens 313](#_Toc345676184)

[Dénombrer les grandes formes d’organisation de la vie humaine 319](#_Toc345676185)

[3. De la difficulté à trouver des formes légitimes de pluralité à l'âge de la société-monde 322](#_Toc345676186)

[4. Quelles formes de conversation humaine concurrentes sont-elles candidates à la gouvernance mondiale ? 332](#_Toc345676187)

[La contradiction principale : Sociétal et Familier 332](#_Toc345676188)

[Les *médiations* principales : Culture et Régulation. 346](#_Toc345676189)

[5. La symétrie, règle minimale de toute démocratie pluraliste 374](#_Toc345676190)

[Carré «ontologiste» (Caillé) Carré «anthropologique» (Duclos) 385](#_Toc345676191)

[Du carré aux symétries complexes. 387](#_Toc345676192)

[IV. La justification anthropologique des principes souverains en conversation 406](#_Toc345676193)

[1. Métaphore, logique, conversation et confrontation passionnelle sont homologues, complémentaires et fractales. 413](#_Toc345676194)

[Contredire et se laisser contredire 427](#_Toc345676195)

[2. Qu’est-ce que le Sociétal ? 450](#_Toc345676196)

[La conversation comme contenu du Sociétal 461](#_Toc345676197)

[La poussée des sujets vers des positions conversationnelles 464](#_Toc345676198)

[La conversation : le lieu même du Sociétal 469](#_Toc345676199)

[3. Le Familier, ou la passion entre nature et règle 482](#_Toc345676200)

[La passion, dépendance salutaire à la nature 488](#_Toc345676201)

[Animalité du passionnel et animal domestique : le Familier parle-t-il ? 494](#_Toc345676202)

[Le Familier comme conversation et comme règle 501](#_Toc345676203)

[4. La civilisation de la Règle 509](#_Toc345676204)

[La cité comme « topos » propre du champ composite de la Règle 516](#_Toc345676205)

[La règle logique comme conversation 523](#_Toc345676206)

[Pourquoi mécaniser la règle ? 548](#_Toc345676207)

[Lorsque la conversation n’est pas reconnue en logique, elle ressurgit comme symptôme 550](#_Toc345676208)

[5. La Culture, entre singularité et religiosité 553](#_Toc345676209)

[Du cœur artistique de la métaphore 558](#_Toc345676210)

[La culture comme *pratique* de la métaphore 568](#_Toc345676211)

[Le caractère politique de toute métaphore 579](#_Toc345676212)

[La métaphore comme politique de la logique 582](#_Toc345676213)

[La métaphore contient ses propres objections 584](#_Toc345676214)

[V. La conversation en danger : les causes de la domination 592](#_Toc345676215)

[1. Chaque position est bien une passion 599](#_Toc345676216)

[2. Les explications pragmatiques de la dominance 602](#_Toc345676217)

[La dialectique des pouvoirs 604](#_Toc345676218)

[L’enchaînement des causes de pouvoir : nombre et classe 606](#_Toc345676219)

[La propension des organisations symboliques à construire des totalités imaginaires 608](#_Toc345676220)

[3. Les explications par la subjectivité 614](#_Toc345676221)

[Passions et pulsions positionnelles 616](#_Toc345676222)

[De Freud à Arendt : l’identification au maître dans le lien de masse 621](#_Toc345676223)

[4. Le rôle des Imago dans la tendance au pouvoir 627](#_Toc345676224)

[La destinée humaine de l’Imago 636](#_Toc345676225)

[L’Imago, un attracteur d’unification sociétale 650](#_Toc345676226)

[5. La théorie lacanienne de la tendance à l’Un : l’aliénation du sujet dans la parole ; l’aliénation de la parole dans la langue et le langage. 653](#_Toc345676227)

[6. Pourquoi la fusion Sociétal-Règle exerce-t-elle une plus grande puissance de fascination ? 666](#_Toc345676228)

[7. La rationalisation de toute la vie : ressort culturel de la passion technochrématistique 673](#_Toc345676229)

[*L’économie,langage de la Technochrématistique* 678](#_Toc345676230)

[8. Une démonstration de l’effet de fascination technochrématistique : la productivité comme projet suicidaire 702](#_Toc345676231)

[**Apologue des mille personnes,** 702](#_Toc345676232)

[**ou : comment passer de la guerre de tous contre tous à la société pluraliste.** 702](#_Toc345676233)

[Seconde Partie :](#_Toc345676234) [l'ancrage anthropologique et historique](#_Toc345676235) [de la pluralité 724](#_Toc345676236)

[VI. L’anthropologie et la difficile reconnaissance de la pluralité 730](#_Toc345676237)

[1. Un déni de pluralité caché sous la récusation de la globalité ? 730](#_Toc345676238)

[« Banaliser » la mondialisation 733](#_Toc345676239)

[2. Comment l’objet « pluralité anthropologique » a-t-il été contourné ? 740](#_Toc345676240)

[3. La totalité préférée à la pluralité 743](#_Toc345676241)

[Prestation totale ou totalisation des prestations  contradictoires ? 744](#_Toc345676242)

[Claude Lévi-Strauss, soutien d’un « totalisme » anthropologique ? 748](#_Toc345676243)

[La conflictualité estompée 752](#_Toc345676244)

[4. La particularité nous sauve-t-elle de la totalité ? 767](#_Toc345676245)

[5. La conversation entre positions anthropologiques suffit-elle à soutenir une pluralité ? 772](#_Toc345676246)

[6. L’Un et son Pluriel 789](#_Toc345676247)

[Comment une pluralité peut ne pas se dégrader en hiérarchie 789](#_Toc345676248)

[Le problème de l’entité de référence pour une pluralité. 798](#_Toc345676249)

[VII. L’émergence historique de la conversation entre les dimensions de l’humanité 799](#_Toc345676250)

[1. Comment l’Histoire fait-elle apparaître le principe de pluralité ? 799](#_Toc345676251)

[2. De la logique à l’Histoire : le dépliement temporel de la conversation 807](#_Toc345676252)

[La recherche du compromis et le dépliement de la névrose dans le temps 815](#_Toc345676253)

[Le blocage du temps dans le maintien forcé de la métaphore 817](#_Toc345676254)

[Le retour cyclique est-il la seule alternative au blocage de la conversation ? 827](#_Toc345676255)

[3. Religions, nations et civilisations régionales comme préfigurations et freins de la conversation universelle 835](#_Toc345676256)

[Parcours et destinées propres des religions et des nations 837](#_Toc345676257)

[4. La Nation-Etat : une préparation ambivalente à la conversation mondiale 848](#_Toc345676258)

[La robustesse temporaire de la solidarité nationale 851](#_Toc345676259)

[L’Etat comme dépassement de la Nation 854](#_Toc345676260)

[La maturation interne de la « conversation nationale » 859](#_Toc345676261)

[Les nations sont des « positions » culturelles dans une conversation transnationale. 861](#_Toc345676262)

[Terre promise, position acquise 861](#_Toc345676263)

[Situation territoriale et position discursive 865](#_Toc345676264)

[Le passage entre Nations-Etats et Etat à toutes les échelles 890](#_Toc345676265)

[5. Le champ géo-conversationnel occidental 903](#_Toc345676266)

[Les religions « du livre » comme pôles passionnels en conversation 905](#_Toc345676267)

[L’athéisme postmoderne en pratique  est-il la quatrième polarité du monothéisme ? 928](#_Toc345676268)

[Religions de la Loi et Economie 930](#_Toc345676269)

[Le monothéisme face à l’Autre  : le sens conversationnel des reliquats du paganisme. 936](#_Toc345676270)

[Limites du cadre conversationnel religieux (ou athée) face au changement des enjeux métaphoriques actuels 938](#_Toc345676271)

[La conversation occidentale comme persévérance dans la primauté de la Règle. 943](#_Toc345676272)

[Religions occidentales et transition vers la conversation-monde 948](#_Toc345676273)

[6. Le champ géoconversationnel oriental 951](#_Toc345676274)

[Théologie occidentale et cosmologie asiatique : état de fait ou controverse ? 951](#_Toc345676275)

[La question culturelle de l’identité, au centre de la conversation orientale 952](#_Toc345676276)

[La conversation autour de la métaphore identitaire 963](#_Toc345676277)

[Les cosmologies asiatiques et le passage à la conversation-monde 970](#_Toc345676278)

[Pourquoi les Occidentaux sont-ils devenus Occidentaux, et les Chinois, Chinois ? 975](#_Toc345676279)

[7. L’opposition culturelle eurasiatique, paradigme de la pluralité mondiale ? 980](#_Toc345676280)

[Renverser la perspective : Chine et Europe ne sont-elles pas les médiations d’une contradiction centrale du monde turco-mongol ? 980](#_Toc345676281)

[Dissymétries d’origine et effets écologiques différenciateurs 987](#_Toc345676282)

[Le savoir-dissoudre l’Autre comme compétence orientale 992](#_Toc345676283)

[La chronique agressivité obsidionale de l’Occident 998](#_Toc345676284)

[L’irréductibilité des médiations mécanique et culturelle 1008](#_Toc345676285)

[La persistance des formes civilisationnelles de la conversation humaine 1013](#_Toc345676286)

[Le devenir du Familier et du Sociétal dans la partition géotopique 1015](#_Toc345676287)

[VIII. La métamorphose du champ géoconversationnel actuel 1021](#_Toc345676288)

[1. Comment passer d’une distribution civilisationnelle des positions à une pluralité anthropologique-mondiale ? 1029](#_Toc345676289)

[2. Le contexte : un pouvoir mondial en cours d'absolutisation 1048](#_Toc345676290)

[La limite génocidaire du marché mondial de la sécurité 1059](#_Toc345676291)

[La technobureaucratie ne dépérira pas : elle doit être interrompue dans son extension 1067](#_Toc345676292)

[Résistances et révoltes doivent peser aux points de rupture libérant la pluralité 1072](#_Toc345676293)

[3. La montée de la Nature en opposition « pluraliste » à la technobureaucratie mondiale 1078](#_Toc345676294)

[La nature « vulnérable » visée comme telle par la technochrématistique 1078](#_Toc345676295)

[La pluralité est ce qui manque à l’Humain lorsqu’il veut maîtriser la Nature 1083](#_Toc345676296)

[La nature de la nature est pluraliste 1089](#_Toc345676297)

[**La pluralité implique la singularité qui se soutient de la pluralité** 1093](#_Toc345676298)

[La pluralité naturelle : une garantie pour celle des cultures humaines 1095](#_Toc345676299)

[La pluralité culturelle se déduit de la pluralité naturelle tout en l’imitant 1097](#_Toc345676300)

[4. La Culture est encore un  « organe » du système 1100](#_Toc345676301)

[La gestion des « créations » et des auteurs 1109](#_Toc345676302)

[La planète « Education » : noyau ingénioral, surfaces littéraires 1119](#_Toc345676303)

[« Medium » ou « centrum » ? 1135](#_Toc345676304)

[La fonction « psy » 1145](#_Toc345676305)

[5. L’éternelle repousse du Familier 1153](#_Toc345676306)

[L’intime : territoire occupé de tout temps 1154](#_Toc345676307)

[Le Vicinal : ennemi des formations sociétales 1173](#_Toc345676308)

[Troisième Partie : l'avenir de la pluralité 1180](#_Toc345676309)

[IX . Regards sur le proche avenir : la pluralité se fraiera-t-elle un chemin comme état politique ? 1180](#_Toc345676310)

[1. Le jeu du futur et sa règle 1190](#_Toc345676311)

[La réinscription mondiale de la pluralité. 1190](#_Toc345676312)

[2. Pour une anthropologie apophatique : L'Humanité n'est pas une « entité » 1194](#_Toc345676313)

[L’humanité n’est pas « le comportement humain » 1203](#_Toc345676314)

[*L’humanité n’est pas une communauté ni un « bien commun ».* 1213](#_Toc345676315)

[Formée des êtres humains vivants, l’humanité n’est pas une « population » 1217](#_Toc345676316)

[L’humanité n’est pas l’espèce humaine 1219](#_Toc345676317)

[*Pas plus que l’humanité « n’appartient à l’espèce », l’espèce « n’appartient » à l’humanité.* 1227](#_Toc345676318)

[L'humanité n'est pas un peuple 1237](#_Toc345676319)

[L’humanité n’est pas une « société mondiale » 1240](#_Toc345676320)

[La société-monde existe, mais elle ne peut prétendre représenter l’humanité 1242](#_Toc345676321)

[L’humanité ne constitue pas une totalité supérieure aux hommes et aux groupes d’hommes 1245](#_Toc345676322)

[3. La conversation mondiale est constituable au nom de l’humanité comme pluralité. 1250](#_Toc345676323)

[L’humanité réelle, en action, ne peut être instituée : mais la protection de sa conversation peut être constituée. 1250](#_Toc345676324)

[La société mondiale viable ne peut être qu’une rencontre de sociétés « des versions de l’homme » 1252](#_Toc345676325)

[La géoconversation résulte de l’autodissolution de la société mondiale constituante dans un monde soutenant la pluralité. 1257](#_Toc345676326)

[La géoconversation ne supprime pas les nations 1259](#_Toc345676327)

[La pluralité des modes d’existence est le contenu actuel et futur d’une répartition des opinions libérées des carcans partisans. 1262](#_Toc345676328)

[La géoconversation est un « niveau » d’organisation, un champ, ou encore une scène d’action. 1264](#_Toc345676329)

[La métamorphose de la géoconversation en opposition Familier/Sociétal 1266](#_Toc345676330)

[Le « sacrifice » volontaire des anciennes souverainetés 1273](#_Toc345676331)

[La question des territoires 1277](#_Toc345676332)

[La paix perpétuelle et la « solution » fractale 1281](#_Toc345676333)

[Juridiction, souverainetés partielles, principe de Fractalité 1285](#_Toc345676334)

[L’Etat-Nation démantelé ou sublimé ? 1288](#_Toc345676335)

[Les limites de la géopluralité 1293](#_Toc345676336)

[4. Du fonctionnement possible des futurs domaines de légitimité 1295](#_Toc345676337)

[Le Familier comme fondement d’une civilité 1296](#_Toc345676338)

[Familier et parenté 1303](#_Toc345676339)

[Familier et groupe social 1307](#_Toc345676340)

[Constituer la Nature comme domaine mondial souverain 1311](#_Toc345676341)

[La Nature n’appartient pas à l’Humanité, mais au peuple de la Nature comme version souveraine de l’Humanité. 1315](#_Toc345676342)

[La diaspora des lieux de culture 1319](#_Toc345676343)

[Continuité et hiérarchie dans la culture 1328](#_Toc345676344)

[Hauts lieux, haute culture, intériorisation du débat pluraliste. 1329](#_Toc345676345)

[Cultures et technologie 1334](#_Toc345676346)

[Carrefours réels entre Culture et Nature 1336](#_Toc345676347)

[La civilité urbaine : de la politique des villes, aux villes comme acteurs politiques 1340](#_Toc345676348)

[Destinée du technochrématistique dans un régime de pluralité 1348](#_Toc345676349)

[L’organisation de la « divergence technologique » 1356](#_Toc345676350)

[Ce qui doit subsister de « l’économie-monde » 1359](#_Toc345676351)

[La santé 1364](#_Toc345676352)

[La « Toile » 1368](#_Toc345676353)

[X. Pluralité ou barbarie 1371](#_Toc345676354)

[Le pompier et l’architecte 1371](#_Toc345676355)

[Critique anticipée de l’utopie pluraliste 1375](#_Toc345676356)

[D’une liberté qui ne deviendrait pas un ordre 1386](#_Toc345676357)

[Le domaine insituable du « Soi » 1391](#_Toc345676358)

[Opération « Diversion » 1397](#_Toc345676359)

[Bibliographie 1401](#_Toc345676360)

[Index des thèmes 1420](#_Toc345676361)

[Index des figures 1456](#_Toc345676362)

1. Au sens philosophique large, proche de ce qui est pensé ici et non de la science de l’animal humain, voire de l’anatomie, selon Buffon ou Diderot, ou même encore de Tylor, ni d’une discipline se penchant préférentiellement sur les « peuples primitifs » selon Frazer. [↑](#footnote-ref-1)
2. Un grand éditeur de sciences humaines à qui je soumettais ce manuscrit me faisait part de son intérêt, mais s’interrogeait sur le public possible. A qui l’ouvrage était-il donc adressé ? Le problème est que, dans la présente conjoncture (deuxième décennie du XXIe siècle), les personnes susceptibles de s’engager dans un changement radical de façon de vivre et de penser ne se recrutent pas dans une « catégorie de lectorat » particulière. L’entrée en résistance est une affaire très individuelle : peut-on catégoriser les gens qui décidèrent de se rendre à Londres en 1940 ? [↑](#footnote-ref-2)
3. Jared Diamond, *Effondrement, Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie,* Gallimard, Paris, 2006 [↑](#footnote-ref-3)
4. Je cite ici le titre d’un roman de Jean-Christophe Rufin, (Gallimard, Paris 2004), qui montre, de façon prémonitoire, comment la société de la marchandise universelle se transforme en dictature totale. [↑](#footnote-ref-4)
5. Nous montrerons que la tendance à structurer le monde autour d'un unique principe de fonctionnement et à simplifier toujours davantage celui-ci fragilise de plus en plus l'organisation humaine. [↑](#footnote-ref-5)
6. En témoigne ce seul fait : entre 2003 et 2009 seulement, la forêt amazonienne a perdu plus de 10% de sa surface. [↑](#footnote-ref-6)
7. Herbert Marcuse, *l’Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1964 [↑](#footnote-ref-7)
8. Selon l’expression intéressante du sociologue Bernard Friot qui la distingue de la « propriété d’usage ». [↑](#footnote-ref-8)
9. Nous ne partageons pas entièrement l'opinion de Bernard Stiegler (dont nous soutenons par ailleurs l’effort d’analyse critique de la décadence industrielle et de la prolétarisation générale) selon laquelle la société actuelle « drogue » les peuples en les asservissant à leurs propres pulsions, et en écartant la possibilité de vivre selon des idéaux sublimés permettant le « sacrifice de soi ». La « pulsion » de se loger correctement, voire celle de partir en vacances, ne semblent pas exorbitantes, et la grande majorité des Humains ne va pas se perdre dans les enfers de la cupidité, du jeu et de la luxure. Si le consumérisme est bel et bien organisé comme la seule drogue légitime, c'est surtout parce qu'il enferme les gens dans des situations de stimulus-réponse, sans leur laisser le loisir de s'organiser autrement. Enfin, est-ce que les dizaines d’années d’endettement et d’obligation au travail exploité qui sont le sort commun de milliards de salariés ne constituent pas un « sacrifice de soi » par excellence ? N’est-ce pas –dans l’idéologie comme dans la réalité- le prolongement massif de l’ascèse à laquelle le scientifique ou le technologue doivent s’astreindre pour parvenir à une efficacité rationnelle supposée vertu suprême en société moderne ? Toute condamnation du système actuel débouchant sur une nostalgie moralisatrice me semble, plus généralement, mal diriger sa critique. Pire, elle pourrait être « récupérée » aisément en cas de crise grave, quand la culpabilisation reste un des ressorts favoris de tout pouvoir, une tentation de toute politique. On se souvient des effets d’une société poussant explicitement les gens au sacrifice mortel de soi : toute l’Histoire du christianisme est peuplée d’agressions contre soi et les autres. Est-elle exemplaire pour l’humanité ? Le problème réside davantage selon nous dans la manipulation des pulsions ou des passions que dans ces dernières, au demeurant peut-être fort mal nommées. [↑](#footnote-ref-9)
10. En France, Serge Latouche, à l’origine de cette formule, admet qu’elle est provocatrice et qu’en toute rigueur, on devrait parler d’ « acroissance », ce qui évoque « l’état stationnaire » prôné par Stuart Mill. Mais Latouche remarque aussi que cela rappelle « athéisme », la croissance étant une véritable « religion ». C’est significatif : on semble être contraints de se situer sur un même plan idéologique que ce que l’on conteste (car l’athéisme est aussi une proposition « religieuse » comme contradiction posée *dans* le champ théologique). Le catastrophisme qui justifie l’opposition forte aux thèses justifiant la croissance est lui-même entraîné, *nolens, volens,* dans le même registre, considérant par exemple que « Dieu nous a fait un mauvais cadeau avec le pétrole ». On peut donc supposer qu’au-delà de personnalités hautement qualifiées sur le plan universitaire comme Latouche, se profileront dans l’avenir des prêcheurs beaucoup moins scrupuleux en termes de faits. On peut même imaginer qu’à l’occasion d’une crise plus grave, surgissent –par exemple de milieux libertariens américains- des « fanatiques » de la repentance pour lesquels le discours d’un Serge Latouche, bien trop modéré, devra être contourné et dépassé par la violence verbale et peut-être physique. Cette prévision est pessimiste, nous n’en disconvenons pas. Nous la maintenons par prudence, et pour justifier de mettre l’accent principal non sur l’austérité ou la sobriété, mais sur le contenu substantiel et positif des relations humaines à restaurer ou à créer. [↑](#footnote-ref-10)
11. * Et cela probablement sans grand espoir : selon les experts les plus impartiaux, les combustibles fossiles ne peuvent être suppléés que pour un quart par les énergies renouvelables , et cela même en disposant de dix mètres carrés de captage solaire par individu (ne produisant que quelques KWH), d'une exploitation dix fois plus forte de l'énergie géothermique, d'une éolienne pour mille habitants, de 2500 m2 de biomasse par personne (pour un maximum de deux tonnes/ha/an, en comptant ses intrants et son autoconsommation pour la mettre en forme exploitable), et d'une production d'énergie hydraulique augmentée de 25%. Les trois quarts restant reviendraient donc à l'énergie nucléaire, soit deux fois le nombre actuel de centrales à quatre réacteurs (une par million d'habitants). Une croissance limitée » à 2% impliquerait le doublement de ces chiffres tous les 35 ans.

    [↑](#footnote-ref-11)
12. L’interrogation placée en titre d’une page du Monde (du 14 juillet 2011, à propos des XXVIe rencontres de Pétrarque à Montpellier, 18-22 Juillet 2011) est significative d’une béance de sens grandissante à ce propos : « Le peuple existe-t-il ? ». (article de Myriam Revault d’Allonnes). [↑](#footnote-ref-12)
13. Nous utilisons l’expression « êtres humains » au cours du texte dans un sens ordinaire. Nous n’en sommes point naïfs pour autant : le Vivant humain n’est un « être » que dans le langage, tout comme les objets n’y sont des choses que par l’artifice du découpage symbolique et de l’entification qu’il permet. Pour Heidegger, l’Homme, gardien de l’être, l’est parce qu’il trouve dans le langage l’absolutisation qui lui manque dans le Réel. Pourtant la mort et la succession des générations qui est notre lot comme celui de tous les vivants ne nous confortent comme « êtres » que parce que nous les nions absolument. Nous sommes des processus et des assemblages de processus « sans sujet ni fin » comme disait Althusser (qui fut au moins sujet de sa folie meurtrière), ce qui n’enlève rien au caractère extraordinaire de la « création » et de la tendance que nous y incarnons à nous « prendre pour nous-mêmes ». Ces précisions ne sont pas sans importance pour notre propos : c’est bien en tant qu’animaux que nous pouvons revendiquer une résistance à l’emportement culturel entifiant tout à commencer par le Tout, et lui opposer, par exemple, le Familier. Pour vouloir absolument que nous soyons des Etres, la culture ne nous veut pas que du bien, tout attachée qu’elle est à vouloir détruire l’animalité et à éterniser la vie. [↑](#footnote-ref-13)
14. Bien étudié par Benjamin Fernandez dans sa thèse : *Le temps du monde,* Paris-1 Panthéon-Sorbonne, 1er trimestre 2011. [↑](#footnote-ref-14)
15. Si nous croyons que l’épisode de la Collaboration, qui vit les policiers français faire le travail des Nazis, soit un phénomène contingent, nous nous trompons. Aujourd’hui ce sont les mots d’ordre internationaux les plus vertueux  (contre le blanchiment, par exemple) qui permettent à l’investigation policière de s’infiltrer partout, notamment dans les activités financières et économiques. Ce sont ces mêmes mots d’ordre qui contraignent les étrangers à l’espace Schengen de signaler partout où ils se rendent, exactement comme naguère les citoyens soviétiques devaient pointer au commissariat local lorsqu’ils changeaient de résidence… [↑](#footnote-ref-15)
16. A la fin de la première décennie du XXIe siècle, le caractère absurde des nationalismes agressifs se ressent à des détails : ainsi, en écoutant la Marseillaise, et en faisant abstraction de son caractère d’objet d’un musée de la révolution française, on ne peut être que choqué en réentendant les paroles. Non seulement, le « sang impur » censé « abreuver nos sillons » évoque une agressivité innommable, mais il est encore une métaphorisation ridicule. Pourtant, elle fonctionnait encore à peu près en fin de XXe siècle, dans le souvenir récent des invasions allemandes. Il y a donc eu –assez récemment- une sorte de déclic, de glissement tellurique presque insensible, mais plein de signification : l’Etat français, endetté jusqu’au cou, destructeur d’emplois et de services, participant à la gendarmerie internationale contre « le terrorisme », agité de scandales de mœurs, n’apparaît plus que pour ce qu’il est : un simple rouage local de contention –et bientôt coercitif- de l’hyperbourgeoisie mondiale. Son abus des métaphores nationales n’est pas seulement ridicule : il se révèle, à contre-emploi, un trait supplémentaire de son inféodation au globalitaire. [↑](#footnote-ref-16)
17. Sur un plan superficiel, l’affirmation que « seul  un principe  peut… » semble paradoxale dès lors que le principe est celui de la « pluralité ». Mais en toute logique, nous n’avons guère le choix : ou bien c’est la pluralité qui triomphe, ou bien la totalité, mais pas les deux à la fois, car elles sont de purs contraires. Dès lors, ce n’est pas la même chose d’affirmer la pluralité comme unique principe et de prôner tout autre principe tenu pour salvateur. Nous verrons d’ailleurs qu’affirmer la pluralité revient à poser une situation conversationnelle *dans laquelle* chacun revient ensuite comme protagoniste. Autrement dit, une fois que la pluralité s’est imposée (nécessairement comme unique principe), chacun la défend en affirmant une position qui lui est intérieure : il n’est aucun besoin d’un garant métasocial de la pluralité, car celle-ci n’existe que dans la succession des interventions posées comme constitutives d’une conversation. [↑](#footnote-ref-17)
18. Pascal Picq explique fort bien comment 3 ou 4 espèces humaines contemporaines -aussi (ou plus) intelligentes et cultivées que nous-, ont disparu vers -30 000 ans pour laisser place à la seule espèce « africaine » dont nous descendons tous. Voilà une illustration de notre tendance innée à l'unicité exclusive. Bien évidemment, elle n'est pas *a priori* liée à notre type de culture, sinon dans sa seule puissance adaptative légèrement supérieure. Certes, il n'est pas évident que l'extinction ne soit pas en partie due à une assimilation génétique (bien que nombre de scientifiques soient en faveur d'une véritable barrière interspécifique entre Sapiens sapiens et Néandertal, par exemple). Une explication simple se contente de postuler notre population plus importante au moment de notre montée vers le nord, à la rencontre de nos semblables (ou si légèrement différents). Un nombre supérieur dans la migration ne veut pas dire obligatoirement victoire dans l'agression, mais capacité d'occuper et d'exploiter plus efficacement les terrains de chasse. Il est cependant aussi plausible qu'il nécessite le passage à une organisation inconnue des petites populations. Je situerais d'ailleurs là le point nodal : il y a peut-être dans les langues de nos ancêtres une plus grande sophistication des indicateurs du « Nous » politico-militaire élargi, cela du seul fait de la situation de plus grande compétition qui pouvait caractériser les aires de passage entre Afrique et Eurasie. [↑](#footnote-ref-18)
19. Nous reviendrons sur la notion de « souveraineté partielle » ou « spécifique », qui nécessite un progrès conceptuel, notamment en outrepassant « l’ukase » que Rousseau a pu –étrangement, et sans doute sous l’emprise d’un certain délire- poser dans *Le Contrat Social ou les Lettres écrites de la Montagne* sur toute idée –absurde et dérisoire à ses yeux- de *partage* de la souveraineté, qui n'est « soit rien, soit tout ». Or la chose est pourtant évidente : il n’existe aucune souveraineté absolue qui ne soit totalitaire, ni aucune société d’êtres humains suffisamment libres qui ne se fonde sur la souveraineté de ses citoyens comme personnes, mais aussi comme détenteurs de droits individuels ou collectifs spécifiques dont ils peuvent et doivent négocier l’extension dans leur rencontre politique. Certes, il s’agissait au XVIIIe siècle de contester la disposition totale de la souveraineté par les Rois, et d’empêcher aussi la dictature religieuse, mais comment ne pas voir qu’en l’unifiant pour la transférer entièrement à une entité globale, on produisait un effet d’un grand danger ?

    Il est également impossible de contester sur un plan logique que la loi ne peut à la fois être souveraine et ne pas l’être, mais il ne faut jamais oublier que la loi découle non pas seulement d’une délibération (toujours ponctuelle dans le temps) mais de la présence supposée permanente de partis et groupements en désaccord, sauf unanimité. En sorte qu’on peut toujours en appeler à une nouvelle délibération et changer la loi. La souveraineté des groupes de citoyens est donc supérieure à celle de la loi, parce que la division de la société est un fait constant, tandis que la loi est toujours datée. N’oublions pas non plus que, dans les moments de tentation autoritaire, la loi n’est qu’un paravent à l’oppression, ou l’un de ses outils. Enfin, il est toujours possible de s’entendre pour un régime tyrannique, même sur la base de votes démocratiques : soit que l’unanimité –suspecte ou non de manipulations- produise un effet écrasant, soit que l’alternance entre majorité et opposition ne soit qu’une convention pour se partager la puissance autoritaire, et réaliser, en fin de compte, un programme très semblable et sans véritables alternatives. Or cette dérive corruptrice de la démocratie *est un fait coutumier* quand s’est constituée une « classe politique » (ou un « establishment ») qui se distribue les rôles de « gauche » et de « droite », mais fonctionne en réalité comme une entité fermée excluant tout écart à la norme tacite et commune. La loi produite dans de tels contextes de « déloyauté systémique » (sorte de cartélisation de la politique) est selon moi, affectée d’un degré significatif de « non légitimité ». [↑](#footnote-ref-19)
20. L’énorme enquête d’Emmanuel Todd sur l’histoire et l’anthropologie de la famille (*L’origine des systèmes familiaux, I ,l’Eurasie,* Gallimard-Essais,Paris, 2011, 755 pp.) est une référence incontournable, absolument passionnante. Il est vrai que ce travail, largement émancipé des tics et tabous universitaires sclérosants, porte davantage sur le « ménage » (les gens vivant ensemble dans le même lieu, à partir de la relation sexuelle et des enfants qui en sont issus), plutôt que sur la parenté. Mais justement, cet intérêt porté au lieu ouvre à mon avis à la réflexion sur les formes de solidarité locale, vicinale ou communale, pouvant être incluses dans la notion de « Familier ». De plus, la grande thèse de –l’inflexion des civilisations par les formes prédominantes de famille-, si elle n’est pas toujours convaincante, implique un type de lien entre Familier et Sociétal qui ne se ramène pas à la domination du second sur le premier. Bien au contraire, elle suggère constamment une influence puissante –le plus souvent cachée et inconsciente-entre le style des relations familiales (hiérarchique, égalitaire ou autonome (individualiste), pour le reprendre que les traits s’appliquant respectivement aux types «souche », « communautaire », ou « nucléaire » dont l’auteur étudie la diversification à partir des catégories leplaysiennes). Nous y reviendrons dans la partie historique mais soulignons dès à présent que,si nous considérons comme Todd la famille « nucléaire » (souple) comme plus ancienne que les autres (sans parler de celle, très « aliénée » fabriquée dans le contexte chrétien et pointée par J. Goody), nous tendrions à penser, avec Jean Baechler, qu’elle correspond aussi à une forme anthropologique fondamentale de la « démocratie » (notamment dans l’égalité relative des hommes et des femmes) qui conserve toute sa valeur d’avenir universel. Nous verrons plus loin que le type familial et le type sociétal ne sont pas sans rapports : Todd fait dépendre le second du premier, mais nous pouvons aussi les considérer « en miroir », en relativité réciproque, car il n’y a pas de raison de considérer la parenté plus fondamentale « anthropologiquement» que l’entité sociétale. [↑](#footnote-ref-20)
21. On se souviendra du beau et prémonitoire livre de David Riesman (plus valide que jamais) *La foule solitaire,* Paris, Arthaud, 1964 (publication américaine en 1950). [↑](#footnote-ref-21)
22. La notion en est déjà défrichée dans : *De la civilité, ou comment les sociétés apprivoisent la puissance,* Paris,La Découverte, 1993. Une première ébauche de la tétralogie des domaines humains est présente dans : *La démocratie des passions,* Paris, PUF, 1996.

    Avant d'y revenir en détail, précisons que nous subsumons sous « Règle » aussi bien la norme que la loi, la modélisation que la régulation, à la différence de François Jullien, qui, dans un remarquable essai (*« L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe »*, Le Seuil, Paris, 2009), tente de réserver loi et modulation à la culture occidentale en en faisant des effets d'un « arrachement » conceptuel remontant à la démarche platonicienne, et que ne connaîtrait pas la Chine (fonctionnant davantage à la norme et à la régulation). Nous ne contestons pas l'idée que chaque grande civilisation s'enroule autour d'une métaphore prédominante, mais nous croyons que cette métaphore est plus englobante que ce que suppose Jullien. La Chine a évidemment recours à la Règle, mais en mode mineur par rapport au « ressenti de la situation », qui relève d'une tout autre dimension (d'ailleurs très bien décrite par Jullien).

    [↑](#footnote-ref-22)
23. Une occurrence de cette rupture peut se matérialiser à l'intérieur même du domaine de la loi : ainsi les juifs pieux (hassidim) qui passent beaucoup de temps à étudier et discuter la loi religieuse (torah) -mais dans un registre parfois mystique- rencontrent-ils la dure loi socio-économique (par exemple celle des règles d'attribution des allocations familiales en Israël). L'alternative est alors ou bien la misère, ou bien l'obligation de limiter sa passion de la méditation. [↑](#footnote-ref-23)
24. Nous utiliserons souvent les majuscules pour désigner les dimensions anthropologiques que nous avons conceptualisées à partir de termes banals (comme « Société », « Familier », « Culture » ou « Règle) : sans les majuscules, nous nous sommes en effet aperçu que le lecteur tendait à « glisser » sur un mot très connu sans repérer sa valeur particulière dans notre discours ! Ainsi d'un vénérable professeur des universités qui, ayant eu le courage de lire ces mille deux cent pages, nous a fait observer qu'il n'avait pas réussi à y discerner la moindre définition de la pluralité ! [↑](#footnote-ref-24)
25. Avec le déterminisme « naturaliste », la religion a changé de principe collectif, mais elle n’en accepte pas plus l’idée d’une singularité des choix, puisque ceux-ci semblent se fondre dans la statistique. Or même si nos choix se ressemblent, ils n’en sont pas moins les effets d’une question posée à chacun et par chacun. S’ils dépendent d’une fiction collective de l’individualité, cette fiction elle-même crée une réalité : celle du « quelqu’un » qui « doit » se déterminer sur le problème du Beau et celui du Bien. Que ces questions soient épargnées par un système qui se veut répondre d’avance à toutes les « orientations » programmables, n’empêche en rien que le sujet moral et esthétique puisse ne pas y trouver son compte. [↑](#footnote-ref-25)
26. C'est sans doute ce qui arriva avec la crise de 2008, qui se forma dans une économie mondiale dont on croyait -avec les Américains- qu'il suffit d'en respecter les règles pour que le jeu fasse des gagnants tout le temps. Or, dépenser ce qu'on n'a pas encore, même dans les règles, peut conduire à la ruine, parce qu'on ne peut pas faire entrer dans le calcul un avenir imprévisible. Faute de comprendre que l'avenir ne peut pas se mettre en règle (de crédit), des dizaines de millions de croyants au rêve américain ont failli se ruiner et ruiner le monde. Georges Soros (dans *La vérité sur la crise financière,* Denoël, Paris, 2008) attribue l'incertitude au fait que notre côté « cognitif » entre en lutte contre notre côté « manipulateur » : nous appartenons au monde que nous connaissons et déjouons les pronostics par notre propre « réflexivité ». Sans contester cette réflexivité, nous soutiendrons qu'au contraire elle apporte un élément de certitude : celle de la catastrophe associée au jeu du marché. Quant à l'incertitude, elle existe déjà, même sans réflexivité, car le monde n'est jamais entièrement contrôlable par la pensée, qui n’en est qu’une schématisation abstraite, imaginaire et très partielle. [↑](#footnote-ref-26)
27. On rappellera la sentence  de Hegel : « nous devons dire que rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion. » (*La raison dans l’Histoire,* 10/18, Paris 2003 (1822-1830)). Et on la rapprochera de la sentence de Joseph Stiglitz répondant au président Sarkozy l'ayant promu expert (et se faisant un peu Joseph... Prudhomme pour l’occasion) : « quand on travaille trop, on ne voit plus sa famille ! » [↑](#footnote-ref-27)
28. Au sens exact, le zombie est un ancêtre qui a perdu son lieu, mais peut devenir, à l’inverse, un être qui a perdu toute ancestralité. [↑](#footnote-ref-28)
29. Il existe déjà plusieurs « traités de la pluralité » , parmi lesquels celui de Christian Huygens, sur la *pluralité des mondes* (1718) parle des planètes (à ne pas confondre avec les mondes en nombre infini selon Giordano Bruno). Celui, plus ancien mais sur un sujet plus proche, de Plutarque : *De la pluralité des amis*. Et je m’apprétais à en découvrir un autre, non encore édité, d’Hannah Arendt, quand je me suis aperçu qu’il s’agissait de mon propre projet, cité dans une référence de Wikipédia  concernant la grande philosophe ! Au delà du mot, admettons, pour être honnête, qu'il existe une importante littérature pluraliste, cependant minoritaire -de Protagoras à Feyerabend. [↑](#footnote-ref-29)
30. Je dois présenter mes excuses au lecteur pour qui la fluidité du discours ne saurait être gênée par les notes de bas de page ! Las, à l'instar de mes maîtres Rousseau, ou Feyerabend (bien d'autres encore), je suis attiré par la réflexivité spéciale, de précision, d'incidente, de rebond ou de modération que permet, à la relecture, la note en question. Je pense avoir abusé de cette merveilleuse facilité (954 au présent décompte), n'ayant pas d'éditeur-castrateur sur le dos; mais comme dit le client freudien : « c'est plus fort que moi ! » Et après tout, certains lecteurs l'apprécient aussi, un peu comme on aime saler ou poivrer. [↑](#footnote-ref-30)
31. *The modern World System,* Academic Press, 1974-1989. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures,* Flammarion, Paris, 2001 [↑](#footnote-ref-32)
33. Constantin Von Barloewen, *Anthropologie de la mondialisation,* Editions des Syrtes, Paris, 2003, Monique Selim, « Globalisation : consonances et dissonances anthropologiques », Socio-Anthropologie n°14, Interdisciplinaire, 2004. Charlie Galibert, *L’anthropologie à l’épreuve de la mondialisation,* L’Harmattan, Paris, 2007. Raphael Bessis (ed.), *Dialogue avec Marc Augé –* *Autour d’une anthropologie de la mondialisation,* L’Harmattan, Paris, 2005. [↑](#footnote-ref-33)
34. Par exemple, celle de « l’Etat mondial » : comme si la mondialité devait absolument impliquer un Etat de type national au plan planétaire pour *établir sa propre réalité.* [↑](#footnote-ref-34)
35. *Condition de l’homme moderne*. Premier chapitre : *La condition humaine,* Texte intégral, Notes et commentaires de A. Kremer Marietti, Nathan, Paris, 2000. Dans *La crise de la culture (Gallimard-Folio 1954-1989, p.83),* Hannah Arendt fait non seulement dépendre la pluralité de chaque individu, mais encore de chaque génération qui introduit, avec les enfants, de nouveaux « étrangers » : « L’action humaine, comme tous les phénomènes strictement politiques, a partie liée avec la pluralité humaine, qui est l’une des conditions fondamentales de la vie humaine, dans la mesure où celle-ci repose sur le fait de la natalité, grâce auquel le monde humain est constamment envahi par des étrangers, nouveaux venus dont les actions et réactions ne peuvent être prévues par ceux qui sont déjà là, ou vont s’en aller sous peu. » Mais, ajouterons-nous, toute la vie philosophique est là pour rappeler que ces purs étrangers nouveaux-venus ne vont pas tarder, en apprenant la langue commune d’abord, en y prenant position ensuite, à continuer des traditions d’oppositions par familles d’idées, de discours et de pratiques. [↑](#footnote-ref-35)
36. La place de la singularité est l’un des enjeux du débat politique, mais il faut alors distinguer la pratique de la singularité, et sa politique qui ne peut relever que du groupe de ses partisans. [↑](#footnote-ref-36)
37. Que nous avons tenté de réaliser dans le livre *L’invention du langage ,* Anthropos, Paris, 2007. Dans cet ouvrage, nous postulons –à l’adresse des préhistoriens- qu’on ne peut penser le commencement du parler sans faire l’hypothèse de la fascination par la catégorie applicable au soi collectif, indispensable dans la guerre, cette catégorie première étant ainsi nécessairement préalable à toutes désignations instrumentales. [↑](#footnote-ref-37)
38. Voir par exemple : « Neo-structuralist analysis of fear : radicalising Stiegler through Luhmann, Badiou and Caillé” d’Alessio Moretti. Une réserve cependant à cette lecture : les tentatives de formalisation mathématique des positions en sciences sociales risquent toujours de s’envoler dans l’abstraction pure, courant après une impossible réduction logique. Nous ne croyons pas ici courir ce risque : notre tétralogue se veut « substantiel » et réaliste. Tout un chacun y a directement accès dans son expérience la plus triviale. Il ne peut donc s’abstraire sans trahison, et la trahison des formalistes (figure étrange d’un Judas mathématicien) est l’une des pires, puisqu’elle est en phase avec l’actuelle domination intégrale de la technoscience sur nos vies. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ce point de vue nous permettra entre autres d’échapper à une opposition trop simple entre culture et individu, opposition qui obligea Freud à affirmer qu’une « pluralité » doit se dépasser dans un « groupement plus puissant que ne l’est chacun de ses membres » (*Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris 1971, p 26), sans voir qu’une partie de cette culture va se consacrer à se distinguer d’une autre précisément dans le type d’ordre imposé à chaque personne. [↑](#footnote-ref-39)
40. A tout le moins, cette assertion est-elle rarement formulée, soit que la différence apparaisse contingente, soit qu’elle soit interprétée comme conséquence de situations socio-économiques, même si plusieurs ont pressenti le côté « positionnel » des entités humaines, à différentes époques et dans différentes cultures. Michel Foucault, notamment, l'a approchée de fort près, sans toutefois la reconnaître formellement. Claude Lévi-Strauss est « tombé dessus » par le biais de la conversation entre mythes, mais sans l'établir comme pratique humaine généralisée, et Philippe Descola y revient à propos des conceptions de la nature. Auquel cas, au sens strict, il s’agirait plutôt, comme nous le verrons, d’une « redécouverte », *mais dont nous tentons de faire valoir le caractère heuristique pour la société-monde en formation.* [↑](#footnote-ref-40)
41. A l'heure des poussées intégratrices, rappelons-nous de la pensée de John Stuart Mill : « Qu'est-ce qui a permis à la famille des nations européennes d'être une partie de l'humanité en progression plutôt qu'en stagnation? Non pas une excellence supérieure, qui, quand elle existe, n'existe qu'à titre d'effet plutôt que de cause, mais plutôt la remarquable diversité de leurs styles et de leurs cultures. » [↑](#footnote-ref-41)
42. Nous avons utilisé ce terme dans le titre d’un précédent ouvrage (*Société-monde, le temps des ruptures,* La Découverte, Paris, 2004), en nous inspirant du XVIe congrès mondial de sociologues de langue française (Juin 2000) qui l’avait employé pour définir son thème de travail. Notons ici qu’il y a une grande différence entre la « société mondiale » qui se forme par des liens progressifs, et la « société-monde » qui implique que la *société soit à elle-même son monde*, ce qui peut sembler relever d’un dangereux autisme. Nous verrons que, pour que la société des hommes continue à disposer d’un monde réel qui ne soit pas elle-même, il faut qu’elle se pluralise. [↑](#footnote-ref-42)
43. Jean François Lessart, « Une société-monde en émergence : analyse des matrices à la base de cette mutation sociale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 39, 2003, pp. 259-274 [↑](#footnote-ref-43)
44. Daniel Mercure, *Société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation,* Presses de l’Université Laval, Ste Foy, 2001 [↑](#footnote-ref-44)
45. Ce qui implique d’élargir le champ des études classiques sur la délibération ou le « potentiel démocratique » des conventions. Ce qu’on ne retrouve pas pour le moment dans les approches expertes. (comme celles de Bruce Ackermann ou de James Fishkin, in: Fishkin, James/Laslett, Peter (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, London, 2003. [↑](#footnote-ref-45)
46. Les 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. [↑](#footnote-ref-46)
47. Nous verrons plus loin que cette notion « d’option » est déjà l’objet du travail 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 très différents. [↑](#footnote-ref-47)
48. Le 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 » qui est 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. [↑](#footnote-ref-48)
49. De Friedrich Ratzel ou Nicholas Spykman à Yves Lacoste, l’expression « géopolitique » a été curieusement limitée aux rapports entre territoires et politique, alors que la racine « géo » nous incite à l’employer d’emblée pour *le Planétaire*. Certes, on peut envisager un partage territorial du Planétaire (notamment dans la thèse de Huntington), mais celui-ci demeure alors en jeu. 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 « oikologie », c’est-à-dire, au sens strict, d’une science des domaines. Hélas, le terme est déjà pris ! Peut-être faut-il simplement s’habituer à penser que la géopolitique ne s’accomplit que dans la science des usages contraires de la planète, même si elle est née à partir de la considération des conflits de territoires entre Etats. [↑](#footnote-ref-49)
50. Un contresens d'une parfaite mauvaise foi consisterait ici à confondre « souveraineté partielle » (qui renvoie 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. [↑](#footnote-ref-50)
51. Alors que la notion de « peuple » admet toujours un aspect d’identité commune, valant la peine d’être défendue par le sacrifice de chaque citoyen-soldat, celle de société est beaucoup plus large et beaucoup moins implicante en termes de devoirs civiques. Il est difficile d’être « traître » envers une société, alors qu’on peut l’être aisément envers « son peuple ». Le problème, quasiment insoluble du « peuple » est qu’il reste la seule base de légitimité de l’ordre démocratique, tandis qu’il reste marqué par le côté irrémédiablement défensif –donc militaire- de son unité.

    Les démocraties modernes sont gênées par ce paradoxe, et tendent, sur le long terme, à se débarrasser du « populisme » dont elles ont bien observé le caractère obligatoirement agressif contre « l’ennemi du peuple », qui, lorsqu’il n’est pas incarné par la puissance étrangère hostile, devient presqu’automatiquement « l’ennemi intérieur ». C’est d’ailleurs là la source de la dérive des totalitarismes, bien décrite par Arendt, mais non expliquée par elle : car le caractère idéologique du populisme à visée exterminationiste tient à la certitude qu’un peuple conçoit d’être menacé de l’extérieur ou de l’intérieur. Cette menace peut être purement matérielle, et dans ce cas, on invente une idéologie pour couvrir une « exclusion » d’une part de la population, désormais considérée comme extérieure au dit peuple. Que cette idéologie soit celle de l’antisémitisme, ou qu’elle soit celle désignant toutes sortes d’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, il s’agit toujours d’une idéologie-prétexte à une violence associée à la défense du peuple.

    Nous verrons plus loin que, même si la société mondiale tend à évacuer la notion trop dangereuse de « peuple », il est impossible d’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, mais à des façons de vivre et d’agir sur la planète. Il est aussi possible que ce nouveau contenu du peuple –référant à des exigences humaines également respectables- n’implique plus que son agonicité (sa capacité conflictuelle) puisse tourner à l’exclusion ou l’extermination. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ce chapitre est un remaniement du texte de l'article publié dans la revue *Zeta Filosophia*, n° 5, Mars 2009 : « La catastrofe, il crimine assoluto, e la costituzione politica delle passionni ». [↑](#footnote-ref-52)
53. Il n’existe aucun autre moyen logique d’écarter cette contradiction, car la position de la Deep Ecology est elle-même une affirmation humaine sur la nature, et participe d’un projet de domination anthropique selon lequel la protection de la « 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. Une seule solution : reconnaître l’anthropisation de la planète, mais redéfinir cette « humanisation » comme contenant la nature, et comme la contenant comme un aspect irréductible de nous-mêmes ! Autrement dit, non seulement il ne faut pas récuser le fait que l’Homme est « la mesure de toutes choses », y compris de la nature, mais il faut aller au bout de cette absolue véritée protagorassienne : si la nature est en l’homme, alors la détruire revient à détruire l’homme !

    Il faut donc aller bien plus loin qu’un « anthropocentrisme » : il faut carrément repenser la Nature comme ingérée par l’Homme, « avalée » par lui, 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 en nous, au besoin cette nature divine selon Spinoza, mais en tant qu’elle se distingue radicalement 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. [↑](#footnote-ref-53)
54. Crime 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 immanquablement l’homme qui ne saurait lui survivre. [↑](#footnote-ref-54)
55. Hans Jonas, *Le principe Responsabilité,* Flammarion, Paris, 1998 (1979). [↑](#footnote-ref-55)
56. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain,* Mille et une Nuits, Paris, 2003 [↑](#footnote-ref-56)
57. C’est un fait que la 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 . [↑](#footnote-ref-57)
58. Par exemple en contraignant tel ou tel pays à la faillite et à la mise en tutelle par le FMI. [↑](#footnote-ref-58)
59. Selon l’ONU, nous serons 9 milliards dans quarante ans. [↑](#footnote-ref-59)
60. Cette 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 [↑](#footnote-ref-60)
61. 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. [↑](#footnote-ref-61)
62. Rappellera-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 » ? [↑](#footnote-ref-62)
63. 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. [↑](#footnote-ref-63)
64. Lévi-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. [↑](#footnote-ref-64)
65. 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 grand 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. [↑](#footnote-ref-65)
66. Le 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 faire remarquer qu’il s’agit d’un pléonasme (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. [↑](#footnote-ref-66)
67. J. LACAN, « *Alla Scuola Freudiana* » (1974) in *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, G. B. CONTRI (réunis par), La Salamandra, Milan, 1978, p. 121 [↑](#footnote-ref-67)
68. On commence à approcher de cette possibilité. Par exemple, en Juillet 2012 paraît 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 XXIe 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 propbablement 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 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 impossible 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 ». [↑](#footnote-ref-68)
69. On 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 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. [↑](#footnote-ref-69)
70. Sur la position religieuse, voir, de Xavier de Chalendar, Laurent Gagnebin, et Gérard Israël , - sous la direction d’Alain Housiaux - *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 absolu 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. [↑](#footnote-ref-70)
71. Par 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 (externalities), 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. J.Stiglitz, “Ethics, Economic Advice, and Economic Policy,” 2, a paper presented in *the International Meeting on Ethics and Development, Inter-American Development Bank*, Décembre 6-7, 2002.   [↑](#footnote-ref-71)
72. On 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 encore plus pour lui restituer les sels minéraux nécessaires. [↑](#footnote-ref-72)
73. A 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 ? [↑](#footnote-ref-73)
74. Hans Jonas, *Le principe de responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique* (1979) Editions du cerf, Paris, 1991. [↑](#footnote-ref-74)
75. Et chacun d'attendre désormais la fin du monde en 2012 (désormais dépassée, en ce jour de Noël 2012 !) [↑](#footnote-ref-75)
76. 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. [↑](#footnote-ref-76)
77. Ceci 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 comme espèce depuis des millions d’années et que « l'accélération » actuelle ne fait que couronner. Cette destinée imbrique étroitement et rétroactivement des séquences instinctuelles, des niveaux démographiques et des organisations auto-réplicantes : les trois aspects échappent au contrôle conscient et c’est tout bonnement une erreur « volontariste » de croire que la technologie est le levier incarnant à la fois nos erreurs et nos possibilités de correction. [↑](#footnote-ref-77)
78. Dans 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 1059, Janvier 2006.) [↑](#footnote-ref-78)
79. Selon 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 très 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 qui découragent les femmes d’avoir des enfants ? [↑](#footnote-ref-79)
80. Quant 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. [↑](#footnote-ref-80)
81. Michel 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. [↑](#footnote-ref-81)
82. « 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 tous les gadgets mortels inventés par la technologie guerrière de la « 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 pratiquement 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. [↑](#footnote-ref-82)
83. Notre critique du consumérisme ne vise en rien l’abondance, mais bien plutôt la contrainte pour faire « travailler » le consommateur sans répit, en organisant 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 en partie limiter. [↑](#footnote-ref-83)
84. Même le couple Obama s’y est mis dans le parc de la Maison Blanche ! (ce qui n’est pas sans rappeler la bergerie du petit Trianon où Marie Antoinette jouait à la paysanne innocente, peu de temps avant qu’on ne lui tranche le cou). [↑](#footnote-ref-84)
85. Exemple 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 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. [↑](#footnote-ref-85)
86. Au 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). [↑](#footnote-ref-86)
87. 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. [↑](#footnote-ref-87)
88. A l'inverse, la controverse pacifique peut préluder 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'autofadés,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, Patis,1996 (1987 pour l'édition italienne). [↑](#footnote-ref-88)
89. Nous 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 démences 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. [↑](#footnote-ref-89)
90. 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. [↑](#footnote-ref-90)
91. Le thème des paragraphes suivants a inspiré la déclaration d’intention du séminaire organisé par Denis Duclos et Fabrice Flipo sur le développement durable, à l’Institut National des Télé-communications (2006-2008). [↑](#footnote-ref-91)
92. Op.cit,p. [↑](#footnote-ref-92)
93. Il 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. [↑](#footnote-ref-93)
94. Comme me le faisait remarquer un collègue grec, les contemporains ne savent plus « ne rien faire ». Chacun doit toujours 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 connivence avec vous. [↑](#footnote-ref-94)
95. 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 « 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 » uktra-libéraux 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. [↑](#footnote-ref-95)
96. Le 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. [↑](#footnote-ref-96)
97. J’ai découvert récemment que ce qui est pour moi une évidence l’était aussi en un sens théoriquement fondé 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. [↑](#footnote-ref-97)
98. Je ne saurais le répéter assez : ce n’est pas notre nature biologique qui nous pousse au massacre réciproque et au suicide collectif, 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’Egaux. 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 fait « être » ailleurs que dans les processus vitaux, qu’à la vie elle-même, et en même temps, nous nous vengeons de cet arrachement cruel par une cruauté plus grande encore 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. [↑](#footnote-ref-98)
99. Gunther 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). [↑](#footnote-ref-99)
100. On pourrait presque parler d'une NCE : « near catastrophy experience », construite sur le modèle du NDE -near death experience- [↑](#footnote-ref-100)
101. Larry 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,April, 03 2010 .  
      [↑](#footnote-ref-101)
102. Voir sur ce sujet, mon article :  « Qu'est ce que la divergence technologique ? », *Revue Mouvements*, 2009, n° 60, 4. [↑](#footnote-ref-102)
103. L’arrogance d’optimisme imbécile de certains représentants du grand patronat (comme le 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. [↑](#footnote-ref-103)
104. Le 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.) [↑](#footnote-ref-104)
105. Al Gore, *Urgence Planète Terre, L’esprit humain face à la crise écologique,* (1992) Alphée/J.P. Bertrand, Paris, 2007. [↑](#footnote-ref-105)
106. Selon 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 mieux donc nommer notre société « technochrématistique », plutôt que « capitaliste ». [↑](#footnote-ref-106)
107. Qu’il soit bien clair pour le lecteur que nous ne nous réjouirions pas d’une telle régression : le retour aux nationalismes étroits ne fera jamais progresser la nécessité de la pluralité, et retardera d’autant sa nécessaire invention. [↑](#footnote-ref-107)
108. 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) 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. [↑](#footnote-ref-108)
109. « On the inherent danger of underevaluating species”, in *The Preservation of Species,* B. Norton, (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 110-137. [↑](#footnote-ref-109)
110. 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. [↑](#footnote-ref-110)
111. 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 le même : comment s’assurer que les élus dans cette chambre (l’une des trois composant l’assemblée mondiale) représentent bien ceux qui n’existent pas encore, ou encore ceux qui ne parlent pas ? Le problème n’est cependant pas à évacuer. [↑](#footnote-ref-111)
112. L’exemple des « premières nations » est, de ce point de vue édifiant : il se fonde 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 s’appuyer durablement sur le fait que les ancêtres en aient eu la libre jouissance. Il me semblerait beaucoup 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. [↑](#footnote-ref-112)
113. Tout comme le défi presque insurmontable opposé à l'écologisme politique est sa tonalité irrémédiablement pessimiste ou négative, dans tous les cas restrictive. 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, 4e trimestre 2012 » [↑](#footnote-ref-113)
114. 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, etc. [↑](#footnote-ref-114)
115. Nous restaurons ici le sens réel du mot : à savoir « partisan de l'extermination ». Il est nécessaire de le mentionner puisque les négateurs de la Shoah tentent d'imposer l'étiquette « exterminationiste » 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 exterminationistes, mais exterminateurs), et celle d'une catégorie d'opinions portant sur l'avenir : partisans de la « dépopulation » (dépopulationistes). Certes, parmi ceux-ci (tel 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'exterminationisme actuel demeure implicite, alors qu'il est probablement beaucoup plus répandu que l'on croit (notamment dans les milieux de droite populiste américaine). Il se manifeste essentiellement en imputant à d'autres ses propres intentions. [↑](#footnote-ref-115)
116. Ou de ses traductions cinématographiques, comme, parmi bien des productions hollywoodiennes, le film de Night Shyalamalan, « Happening » (2008), qui met en scène l’élimination de l’humanité par l’ensemble des plantes coalisées ! [↑](#footnote-ref-116)
117. 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. [↑](#footnote-ref-117)
118. Première, 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. [↑](#footnote-ref-118)
119. Rien de plus tenace que la métaphore organiciste pour évoquer l’unité planétaire de l’espèce : et, encore une fois, rien de plus stupide 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. [↑](#footnote-ref-119)
120. A moins qu'elle ne s'effondre, comme lors de chaque crise systémique du passé. [↑](#footnote-ref-120)
121. « Biogène » : nous n’utilisons pas ce mot dans le sens restreint désignant une groupe d’amines, mais en un sens plus large : *ce qui tend à produire de la vie.* Ce qui peut sembler assez légitime, bien que n’ayant pas été fait jusque là : peut-être simplement 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 même 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. [↑](#footnote-ref-121)
122. 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». [↑](#footnote-ref-122)
123. 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 l’emportera de ces orientations opposées ? A quelles conditions ? [↑](#footnote-ref-123)
124. Il existe des approches environnementalistes du découplage entre croissance et nuisances, mais elles ne sont pas posées en ces termes. [↑](#footnote-ref-124)
125. Distinguons 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. [↑](#footnote-ref-125)
126. 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. [↑](#footnote-ref-126)
127. Cette proposition 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 ? [↑](#footnote-ref-127)
128. Une toute petite Nation a autant le droit de vivre souverainement qu’une très grande. Pourquoi le 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 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. [↑](#footnote-ref-128)
129. Certes, 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. [↑](#footnote-ref-129)
130. 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*](http://www.hup.harvard.edu/catalog/BECTRR.html)*,* [*Harvard University Press*](http://en.wikipedia.org/wiki/Harvard_University_Press)*,* 1991. [↑](#footnote-ref-130)
131. Nous rejoignons ici la critique de John Rawls quant aux systèmes de valeur « englobants » (op.cit). [↑](#footnote-ref-131)
132. Dans 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 n voit bien se profiler quelques boucs émissaires possibles susceptibles d’amorcer une logique de troisième conflit mondial : 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 qui 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 toujours 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 jour 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. [↑](#footnote-ref-132)
133. On 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 l'eau de source. [↑](#footnote-ref-133)
134. Elle est aussi différente de la démarche « divisionniste » d’un Michael Walzer, dans « Spheres of Justice » (*Sphères de justice,* Seuil, Paris, 1997 ), par exemple, malgré une plus grande proximité, car chaque « sphère redistributive » (appartenance, argent, sécurité, prestige, etc.) dont Walzer appelle à reconnaître l’autonomie est traité en termes de bien économique, chaque bien étant en quantité variable dans une société, mais menacé par la tendance à en privilégier un 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, le prestige est redistribué différemment dans une société de la mesure et dans une société de poésie. [↑](#footnote-ref-134)
135. Rappelons que le concept de « société réglée » a d’abord été formulé par Gramsci . [↑](#footnote-ref-135)
136. Réglons ici rapidement 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'opérerait pas si nous admettions que si la puissance coalisée n'avait plus les moyens de dénigrer ou de réduire les modes d'existence qui lui sont étrangers, il est possible que les « candidatures » pour ces derniers soient 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 ». [↑](#footnote-ref-136)
137. 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 aucunement 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. [↑](#footnote-ref-137)
138. Ce 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 surtout très réducteurs. Le réductionnisme scientifique, dernier avatar de ces systèmes 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. [↑](#footnote-ref-138)
139. Le 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 en un sens 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 décervelage, obligatoirement 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. [↑](#footnote-ref-139)
140. Elle avait déjà nettement divergé avec la notion léniniste de « centralisme démocratique », mais même en soi, en dépit des idéaux jaurésiens, la démocratie ne garantit en rien l’opposition au totalisme. [↑](#footnote-ref-140)
141. Je ne suis pas Serge Latouche, quand il identifie « économie » et « société de croissance » : en revenant à la saine étymologie commune entre « économie » et « écologie », il faut bien admettre que les deux sont du côté d’un « Bien » associé à la bonne gestion, tandis que le « Mal » le plus absolu se situe du côté non pas d’une mauvaise gestion, mais d’une destructivité sans limite, qui n’a rien d’économique. [↑](#footnote-ref-141)
142. Amy Chua, *World on fire, How Exporting Free Market Democracy Breed, Ethnic Hatred and Global Instability,* Doubleday, New York, 2002 [↑](#footnote-ref-142)
143. Les travaux de la brillante « Jeanne d’Arc » de la lutte contre la pauvreté mondiale, Esther Duflo, ne nous semblent pas permettre un échappatoire : qui peut en effet échapper à l’absolu devoir de réduire la souffrance de nos « frères humains » plus pauvres que nous ? Or, équipé d’un dispositif scientifique de plus en plus élaboré, ce devoir se transfome en méthode générale de « réinsertion » de milliards d’humains dans la logique de l’argent. Il ne saurait venir à l’esprit d’Esther Duflo –dûment cadré entre origine protestante, Normale-Supérieure et le MIT- que le « dollar par jour » ne définit en rien la pauvreté : il est probable, au contraire, que l’on soit bien plus pauvre avec 100 dollars dans un monde de béton et de travail tout aussi précontraints, le sang rempli de phtalates et de nanoparticules, ou avec 10 dans l’immense bidonville péri-urbain qu’avec zéro dans un village retiré du Bush auquel les néo-missionnaires de « l’innovation » n’ont peut-être pas encore accès. O bienheureux sauvages rousseauistes de notre temps qui échappent (pour combien de temps encore) à la bonté onusienne et harvardienne ! [↑](#footnote-ref-143)
144. J.J Rousseau, *Contrat social,* livre II [↑](#footnote-ref-144)
145. Rappelons ce propos étrange de Hitler exprimant son dégoût des juifs aspirant à la réunion « dans le sein d’Abraham » (« père d’une nombreuse postérité ») : le dictateur n’exprimait-il pas ainsi, au travers même de la « survirilité » proclamée de la race supérieure, sa propre fascination pour le peuple comme totalité… matricielle ? [↑](#footnote-ref-145)
146. A noter ici que ce n’est pas tant l’épuisement du capitalisme dans la socialisation des forces productives qui induit le passage nécessaire au communisme, mais qu’à l’inverse, la taille et l’unité fonctionnelle des systèmes structurels prétendant capturer et régler toute l’humanité sont eux-mêmes atteints par la baisse du profit. Ces traits, pour ainsi dire *déjà communistes*, sont en eux-mêmes fragilisants : on peut d’ailleurs se demander si la « Toile » ou le « Cloud » qui contiennent désormais toutes nos informations vitales ne seront pas *menacés* par un trop grand affaiblissement de leur rentabilité capitaliste. Autrement dit, les préserver peut impliquer un « impôt universel » d’autant plus lourd. Les appels récurrents à subventionner Wikipédia en seraient un signe précurseur. Ce n’est pas très cohérent avec la représentation marxiste idéalisant le stade communiste comme celui de l’abondance gratuite. [↑](#footnote-ref-146)
147. Jean Baechler*, Démocraties,* Calmann-Lévy, Paris, 1985 [↑](#footnote-ref-147)
148. Encore que la difficulté puisse commencer avec quelques centaines de personnes : ainsi de ces communautés de moines nobles qui ne pouvaient survivre sans être entourés de frères convers, ou encore ces sociétés décadentes étudiées par Lévi-Strauss et qui répercutaient sur un village perdu dans la forêt, les hiérarchies nobiliaires héritées d'un passé plus nombreux et plus glorieux. [↑](#footnote-ref-148)
149. David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton, *Global Transformations,* Standford University Press,Standford 1999. [↑](#footnote-ref-149)
150. Comme David Crocker. [↑](#footnote-ref-150)
151. Joseph Stiglitz, *Globalization and Its Discontents,* W. W. Norton, New York,  2002 [↑](#footnote-ref-151)
152. Monique Chemillier-Gendreau, *Droit international et démocratie mondiale : les raisons d’un échec,* Textuel, Paris, 2002. [↑](#footnote-ref-152)
153. Monique Chemillier-Gendreau, *humanité et souverainetés, essai sur la fonction du droit international*, La Découverte, Paris, 1995. [↑](#footnote-ref-153)
154. Nous avons déjà usé et abusé du terme de « souveraineté ». Il ne s'agit pas ici d'un cours de science politique, mais nous pouvons au moins (en recourant au miraculeux hypertexte de la note de bas de page) résumer l'histoire de cette notion-clef en suivant Robert M. MacIver (dans son livre classique *The Web of Government*, Free Press Company, New York, 1965 (1947)) : Il part de l'Angevin Jean Bodin qui la théorise au XVIe siècle (en reprenant la *Majestas* latine et la *Segnoria* italienne) comme puissance absolue et perpétuelle de commander, laquelle « excepte » toujours la personne du souverain « en termes de droit » (bref, il est au dessus des lois). Puis MacIver observe comment Rousseau transfère sur le peuple cette puissance absolue (une, inhérente, indivisible) sans rien y changer. Mais, note-t-il : « this formula is not workable. Rousseau's Sovereign could hardly do the actual governing of any state ». Le « mythe de la souveraineté » sera donc transféré du peuple à l'Etat comme son dépositaire compétent et capable. En quelque sorte, ce sont des poupées russes : l'Etat hérite de la souveraineté du Peuple qui a hérité de la personnalité morale du Prince, lequel doit sa puissance à la « nature ». MacIver, qui croit à la modernité des sociétés complexes « multigroupes », y voit une chance pour trouver « une nouvelle base à l'autorité ». Il ne voit pas que la souveraineté, notion-phoenix, se retrouve *toute entière* dans la gestion manipulatrice de la complexité. [↑](#footnote-ref-154)
155. De Jean Hyppolite de Collins au milieu du XIXe siècle à Jacques Derrida ou M. Chemillier-Gendreau, il s’agit toujours de réduire la notion de souveraineté des Etats, mais pas de mettre en cause la souveraineté absolue, sans altérité aucune, qui serait celle d’une démocratie-monde. [↑](#footnote-ref-155)
156. Sauf peut-être par Frédéric Gros, dans son livre : États de violence : essai sur la fin de la guerre, Gallimard, Paris, 2006, qui relie la montée de la violence à l’absence d’une extériorité qui permettait aux Etats-Nations de la « sublimer ». C’est le paradoxe du « peuple », qui est fondé sur le sacrifice de ses membres, qui, en contrepartie, non seulement décident en sujets politiques de la destinée de leur peuple, mais peuvent aussi en exclure ou en tuer les « parties malsaines », les « ennemis intérieurs » ou les « traîtres ». [↑](#footnote-ref-156)
157. De Gaston Defferre légalisant les « vérifications d’identité », à Michel Rocard pérennisant les plans Vigipirate, de Charles Pasqua inventant les charters d’expulsion à Edith Cresson les banalisant : il n’était pas difficile à Jean Pierre Garnier (De*s barbares dans la cité,* Flammarion, 1996) de trouver des exemples de ce « même » incarné par l’alternance droite-gauche à la fin du XXe siècle. En 2012, rien n’a changé, et le premier acte politique concret du gouvernement socialiste de m. Hollande a été un acte de « sécuritarisme » : la destruction des camps Rom, déjà dans le collimateur de Nicolas Sarkozy. Ce dernier avait par ailleurs vanté les mérites de l’énergie nucléaire, dont l’éloge fut répété par Arnaud Montebourg, ministre socialiste du « redressement industriel », à peu de mois de son entrée en fonction. Sur deux points importants parmi un grand nombre d’autres, l’identité gauche-droite est donc frappante, et ce n’est au contraire que sur des questions mineures ou sur des aspects mineurs de questions essentielles que les différences s’affichent, tout au long de l’histoire du bipartisme. Je ne fais pas ici le procès facile des politiques de la sécurité et de l’énergie, mais le fait est que, dans le cadre de ce système, la marge d’écart entre les options opposées d’une même classe de représentation politique est très faible, probablement bien plus que celle qui existait en fin de République romaine en proie aux alternances entre « optimates » et « populares ». [↑](#footnote-ref-157)
158. Une réaction autorisée à cette absurdité consiste à renvoyer dos à dos tous les partis, comme si *aucune* de leurs positions n’avait de sens : plus rare et pourtant plus logique serait le point de vue selon lequel c’est plutôt *l’articulation de toutes leurs différences séquentielles* qui constitue le sens de la politique d’une entité totalisante ! [↑](#footnote-ref-158)
159. Alexandre Zinoviev, *Les hauteurs béantes,* Pocket, Paris, 1991 [↑](#footnote-ref-159)
160. C’est peut-être ce qui est au fond de la « servitude volontaire » découverte par La Boétie. Alexis de Tocqueville prévoyait la même tendance aux Etats-Unis, dans sa critique de la passion égalitaire. [↑](#footnote-ref-160)
161. Propos écrits avant la grande crise de 2008-2009, mais qui gardent d’autant plus valeur explicative. [↑](#footnote-ref-161)
162. Cela change peut-être avec l’élection de Barack Obama, la première depuis longtemps à présenter un caractère réellement « politique », malgré les aspects de « ferveur de masse » qu’elle a comportés. (en décembre 2012, cette note d’espoir ne me semble plus guère de mise, hélas.) [↑](#footnote-ref-162)
163. L'incontestable recul de la pauvreté sous les deux mandats Lula, notamment dans la région déshéritée du Nordeste semble avoir pour contrepartie un sur-enrichissement de catégories déjà aisées, qui ont pu se substituer aux prêteurs étrangers dans le financement, à taux très élevés, d'une économie par ailleurs très consommatrice de ressources naturelles. Un phénomène comparable serait à l’œuvre au Vénézuela, « république bolivarienne », bien que l’effort de redistribution des terres menée par le personnage christique qu’est Chavez ait une réalité incontestable, et au fond paradoxale : ce n’est pas la « démocratie » parlementaire qui autorise ces politiques volontaristes en faveur des peuples, mais des pouvoirs charismatiques ! [↑](#footnote-ref-163)
164. Cette remarque a été écrite avant le formidable succès du film de Dany Boon « Bienvenue chez les Ch’tis », (février 2008) sur lequel les spécialistes se perdaient en conjectures. L’explication en est peut-être simple : pour la première fois depuis longtemps était mis en scène un phénomène de solidarité humaine spontanée au sein d’un « monde de base », ignoré des valeurs officielles. Par la suite, le cinéma français tenta d'exploiter cette veine de « l'humain local », au risque de la mièvrerie et de la bonne conscience compassionnelle dégoulinante (sensibles notamment dans « Les petits ruisseaux » de Pascal Rabaté et «La tête en friche » de Jean Becker, malgré les performances d'acteur de Daniel Prévost et de Gérard Depardieu. Observons d'ailleurs que le compassionnel (le « care ») est comme d'ordinaire orienté vers le trait partiel et individuel, envisagé comme un handicap : être un « vieux », être un « simplet », être un « gros », être  un « immigré », etc. Jamais n'est seulement évoquée la possibilité d'une divergence collective (même les « marginaux » du film *Les petits ruisseaux* sont des êtres angéliques et parfaitement soumis, moyennant quelques joints). [↑](#footnote-ref-164)
165. Ecrit deux ans avant la fracassante intervention sarkosyste contre les Roms, ce passage semblait attendre sa démonstration. Mais nous n'avions encore rien vu. [↑](#footnote-ref-165)
166. Haine désormais portée à l’échelle de la nation en Italie, et que le gouvernement sarkosyste a tenté de promouvoir en France, tandis que celui de la gauche « molle » qui lui a succédé s’est révélée, en la personne de Manuel Valls, fort résolue dans le raccompagnement musclé des Roms à la frontière. [↑](#footnote-ref-166)
167. Désormais, la véritable guerre menée en France par les DDE et nombre de mairies (sur fond de dénonciations) aux « Alternatifs » essayant de vivre dans des yourtes est exemplaire de cet aspect « desespéré » de la résistance de la « monosociété ». Le sarkosysme –déjà connu pour son animosité viscérale envers les Roms- -voir note précédente- y a apporté sa contribution en préparant pour 2011 un cadre de lois répressives, et surtout un appel à l’arbitraire préfectoral court-circuitant les procès en justice. On peut donc s’attendre à un barrage de plus en plus systématique envers toute installation humaine indiquant une divergence par rapport aux modes de vie prisonniers du système, mais sur le long terme, cette persécution aura peut-être été utile : on sent en effet grandir un courant de sympathie relayé par des médias. Certes, personne ne parle encore (en 2012) de société pluraliste, mais on admet un mode de vie écologique, plus « léger » pour la nature, de maraîchage bio, etc. [↑](#footnote-ref-167)
168. Yann Algan et Pierre Cahuc, chercheurs au CEPREMAP, établissent à mon avis très bien la défiance comme trait puissant dans un pays comme la France dans leur étude passionnante *(La société de défiance,* éditions rue d’Ulm, Paris, 2007), mais sont moins convaincants sur son lien avec le corporatisme. Car la défiance existe d’abord et surtout *à l’intérieur* des corps sociaux : c’est cette impossibilité de la « fraternité » qui se répercute ensuite entre groupes. [↑](#footnote-ref-168)
169. Les plus virulentes chasses aux sectes sont souvent le fait de politiciens « de gauche ». [↑](#footnote-ref-169)
170. Concept élaboré par John Rawls et largement repris. [↑](#footnote-ref-170)
171. *Law and Societies*, 1984, p. 115. [↑](#footnote-ref-171)
172. Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l’heure de la mondialisation,* Flammarion, Paris, 2003 [↑](#footnote-ref-172)
173. Farid Samir Benavides Vanegas, “Hermeneutical Violence: Human Rights, Law, and the Constitution of a Global Identity”, [*International Journal for the Semiotics of Law*](http://www.springerlink.com/content/104162/?p=3f65b712366f4c618c4ce8c51895db95&pi=0)*,* [*Volume 17, Number 4 / décembre 2004*](http://www.springerlink.com/content/g315833523j4/?p=3f65b712366f4c618c4ce8c51895db95&pi=0)*.*  [↑](#footnote-ref-173)
174. Peter Fitzpatrick, “Consolations of the Law, : Jurisprudence and the Constitution of Deliberative Politics”, *Ratio Juris,* 14 (3), pp. 281-297. [↑](#footnote-ref-174)
175. Peter 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. [↑](#footnote-ref-175)
176. Jean Luc Nancy, Identité, Galilée, Paris, 2010, p. 52. [↑](#footnote-ref-176)
177. Op.cit.

     Jean Luc Nancy, *Etre singulier, pluriel,* Galilée, Paris, 1996. [↑](#footnote-ref-177)
178. Patrick Savidan, *Le Multiculturalisme*, PUF, « Que sais-je ? » numéro 3236. [↑](#footnote-ref-178)
179. Michel 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. [↑](#footnote-ref-179)
180. Will Kymlicka, La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités, La découverte, Textes à l’appui, Politique et sociétés, 2001 (1995). [↑](#footnote-ref-180)
181. Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Flammarion, « Champs », 2001 [↑](#footnote-ref-181)
182. Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1992 [↑](#footnote-ref-182)
183. On 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). [↑](#footnote-ref-183)
184. Fondateur de l’économie mathématique reconnu mondialement malgré le désintérêt de son propre pays, Léon Walras fut l’un des inventeurs de la théorie marginaliste de la valeur. Il montre comment le modèle de la Bourse (le désir d’argent, et donc désir différé) inspire progressivement le rapport à tous les objets, ainsi saisis dans la même décroissance de l’utilité marginale et de la satisfaction. (Voir Jean-Joseph Goux, *Frivolité de la valeur, Essai sur l’imaginaire du capitalisme.* Blusson, Paris, 2000.) [↑](#footnote-ref-184)
185. Rappelons que si l’institution dispute aux individus et aux groupes le privilège de penser (comme le rappelle Mary Douglas), il est loisible d’affirmer qu’elle pense mal, ou à tout le moins, médiocrement. Surtout quand elle ne pense… qu’à « faire de l’argent », appauvrissement radical des stimulants de la pensée. [↑](#footnote-ref-185)
186. Des personnalités intellectuelles diverses déplorent aussi cet aspect et mettent l’accent sur l’importance de revitaliser la dimension relationnelle et de transmission  : par exemple, Axel Honneth en Allemagne, Roland Gori, Alain Caillé, Serge Latouche, Bernard Stiegler en France. [↑](#footnote-ref-186)
187. Quel est ce « on » ? Celui du pouvoir diffus, feuilleté, complexe du capitalisme postmoderne, et donc de sa nécessité interne impliquant consentement et participation active des exploités. Ne cédons pas ici au réflexe réducteur de viser seulement une « classe dominante », même si son poids dans le dispositif est considérable, et lourde sa responsabilité dans son maintien et son aggravation. Nous calquons trop sur notre situation la bonne conscience révolutionnaire, naguère libératrice de l’aristocratie, sans vouloir nous souvenir qu’en plein moyen âge, par exemple, la *nécessité* du féodalisme était quasi-absolue, et que la marge de révolte portait seulement sur le *degré* de servage ou d’esclavage des classes laborieuses et son amplification progressive au fil des siècles. [↑](#footnote-ref-187)
188. En apparence, c’est parfois l’inverse, la webcam associée à des réseaux comme Skype permettant aux émigrés de garder un contact visuel avec leurs familles. On découvre alors que la mise en scène de communication transforme les rôles mêmes, les guinde, les appauvrit jusqu’à n’être que des postures devant caméra. Il y a là un point de « vidage » des hexis corporels, une aggravation de la perte de sens. Que, dans ces conditions, des enfants refusent de parler à leur mère dans ces dispositifs peut s’expliquer par une volonté de ne pas « gâcher » la perception de l’autre, normalement associée à des relations d’intimité complète, lesquelles « encapsulent » l’extimité inévitable, et nous permettent de la supporter (voir l’approche de Winnicott, jamais reniée par « l’intellectuel » Lacan). [↑](#footnote-ref-188)
189. Ce n’est pas l’explosion des blogs, souvent échanges de solipsismes anonymes, qui nous fera changer d’avis sur cette fusion du social par la techno-chrématistique. Même si certains « forums » conservent une consistance (malgré le phénomène invasif des « trolls »), la plupart ne sont de plus en plus que des plateformes publicitaires ou partisanes déguisées (comme les anciennes discussions « tupperware », en infiniment plus massif.) On peut considérer sans excès que le blog consacre l’insignifiance de l’opinion, déjà secouée par le sondage. Le rôle des réseaux sociaux dans les mouvements sociaux a pu étonner les médias : il renforce en effet des mobilisations immédiates. Il peut aussi servir à conforter des fanatismes collectifs : il « rassemble », « fait suivre », mais sert rarement de base à des dialogues approfondis (bien que ce soit parfois le cas). [↑](#footnote-ref-189)
190. Le doigt magicien du e-podiste ne ressemble-t-il pas à celui du créateur peint par Michel-Ange au plafond de la chapelle sixtine ? [↑](#footnote-ref-190)
191. Ce but est explicitement décrit par Norbert Wiener, dans son livre *The Human use of Human beings,* Boston,Houghton Mifflin, 1950. ( *Cybernétique et société* (1952, rééd. 1971), Union Générale d'Éditions, Collection 10/18) [↑](#footnote-ref-191)
192. Une armée ne fonctionne en vue de la victoire qu’en temps de guerre. Le reste du temps, elle « s’entretient » (« exercitus » était d’ailleurs le nom de l’armée romaine). [↑](#footnote-ref-192)
193. Ce qu’on oublie de dire de la Glasnost (transparence) instaurée par Gorbatchev pour pallier les défauts rédhibitoires du système soviétique, *c’est qu’elle a achevé de rendre ce régime tout à fait insupportable, et grandement accéléré sa chute  !* [↑](#footnote-ref-193)
194. La codification rigoureuse des droits de modification des documents PDF, par exemple, rigidifie nombre d’échanges spontanés basés sur la confiance, et le calque sur le modèle des transmissions interbureaucratiques défiantes et contraintes au contrôle permanent. Non que la liberté de modifier ait disparu, mais il faut désormais payer pour jouir d’un temps octroyé pour cette « option ». [↑](#footnote-ref-194)
195. Ce sur quoi insiste tout le travail de Paul Virilio. [↑](#footnote-ref-195)
196. La transformation d'une Toile relativement ouverte en monde balisé par les publicitaires puissants et les polices étatiques semble être en cours sur Internet en fin de première décennie du XXIe siècle. L'élimination progressive des rencontres improbables s'accélère à mesure que les puissances -lentes mais implacables- maîtrisent les possibilités de Wikipédia ou de Google. Le temps est proche où l'organisation conventionnelle aura noyé les îlots d'initiatives originales et les blogs incontrôlables, sous prétexte de servir les droits d’auteurs officiels (qui n’atteindront jamais les auteurs réels). [↑](#footnote-ref-196)
197. Ainsi, sauf exception, les logiciels aidant à la création graphique, sonore, à la mise en scène, etc, sont-ils des prodiges de virtuosité technique… et des échecs commerciaux. Seuls quelques équipes et, plus rarement encore, quelques individus peuvent en maîtriser créativement les virtualités…et en payer le prix exorbitant. [↑](#footnote-ref-197)
198. *Un monde sans limite*, *essai pour une clinique psychanalytique du social,* Erès, Paris, 1997. Obsédé de « désubjectivation » imputée à l’autonomie et l’émancipation individualiste, ce moralisme psychanalytique qui confond langage, loi et Bien, modernise l’imprécation eschatologique. Mais n’est-ce par précisément, plutôt que l’autonomie, la contrainte collective engageant le grand nombre dans l’armée des producteurs-consommateurs qui représente le danger principal pour la culture et la nature ? Et en quoi prendre la posture d’un Savonarole de la psychanalyse aurait-il un effet réparateur sur ce fait ? [↑](#footnote-ref-198)
199. Une preuve de ce fait est, par exemple, la grande quantité d’objets de métal léger, de plastique ou de matériaux composites qui envahissent et engorgent n’importe quelle maisonnée, dès qu’ils se détériorent ou perdent leur séductivité, sans pour autant pouvoir être facilement jetés à la poubelle (étant parfois de dimensions imposantes), ni même obtenir la moindre valeur dans un « vide-grenier ». [↑](#footnote-ref-199)
200. On ne saurait oublier que les objets produits dans la société pré-industrielle connaissaient souvent une dégradation supérieure et plus rapide, tels les outils agricoles en bois ou en métal fragile. Mais nous ne parvenons pas à imaginer à quel degré de perversion précise le système industriel en général parvient quand il impose le « roulement » des objets, selon un cycle de vie de plus en plus court, contrariant méthodiquement les possibilités largement acquises de fabrication solide et de longue durée. [↑](#footnote-ref-200)
201. Un chansonnier de talent pourrait ici renouveler utilement la liste de Boris Vian. [↑](#footnote-ref-201)
202. La notion de besoin –qu’on retrouve de St Augustin à Marx- peut être dangereuse si des planificateurs en décident à la place des gens. Il n’en est pas moins vrai qu’elle correspond à quelque chose de concret et d’autolimité qui s’oppose à la dérive des activités édifiées sur le « surplus », et qui finit par être cause d’une guerre de tous contre tous, chacun ayant à démontrer –au besoin par la violence- que sa propre activité est *plus utile* que celle du concurrent. [↑](#footnote-ref-202)
203. Un exemple parmi d’autres : la « science de la publicité » estime avoir découvert qu’il n’existe que douze façons de proposer un message publicitaire, et qu’en conséquence aucune innovation n’est réellement possible dans l’adresse au public. [↑](#footnote-ref-203)
204. Guy Debord, *La société du spectacle,* Buchet-Chastel, Paris, 1967. [↑](#footnote-ref-204)
205. C’est l’autre versant de la théorie marginaliste : moins vous pouvez vous fournir en eau et en air non pollués, plus ceux-ci prennent une valeur… hors valeur, puisqu’aucune somme d’argent ne peut payer ce qui ne peut être ni fabriqué ni vendu sans déchoir. Ce qui n’empêche pas de mesurer absurdement les coûts du réchauffement climatique en milliards de milliards de dollars ou en fraction du P.I.B mondial : absurdité, puisque personne ne sait à partir de quel niveau de nuisance ledit P.I.B s'effondrerait. [↑](#footnote-ref-205)
206. Selon le théorème de Bayes ou de Laplace appliqué à des combinaisons de densités de probabilités, on peut inférer la probabilité d’un événement rare (comme l’accident d’une centrale nucléaire ou l’implosion d’une bulle spéculative) en remontant aux probabilités concernant leurs causes précises (qui doivent donc être connues). Or, dans la plupart des cas, les statistiques classiques (celles qui se contentent de noter la probabilité des événements bruts en les rapportant à leur nombre dans le passé associé à une durée –du type 3 accidents en 100 ans : probabilité de 0,03 événement par an), on se rend incapables de prendre en compte des variations considérables liées à l’histoire particulière des événements ou des non-événements. Ainsi, une centrale qui a toute une histoire de micro-événements incidentels peut-elle être placée au même rang statistique du « risque » qu’une autre, sous prétexte qu’elle n’a pas connu jusque- là plus d’accidents sérieux que la moyenne ? « A l’évidence », non. Une situation économique qui multiplie la suppression des garde-fou contre la spéculation est-elle aussi peu dangereuse qu’une autre, sous prétexte qu’elle n’a pas encore explosé » ? Etc… [↑](#footnote-ref-206)
207. Les médias américains surveillent de près la folie consumériste des fins d’années, et notamment le phénomène du « black Friday » et ses soldes monstres, sa presse et même ses bagarres entre consommateurs. La baisse de ces achats compulsifs de masse serait certainement le signe d’un changement profond de mentalité. Ce n’est pas encore le cas, mais déjà, dans nombre de banlieues-centres commerciaux où le temps perdu en embouteillages et files d’attente est de plus en plus remarqué, le caractère de « corvée » du métier de consommateur conduit à des variations imprévues dans l’affluence, des effets « yoyo » rappelant l’incertitude boursière. Notons aussi, dans un registre proche, la multiplication « accidentelle » des incendies de supermarchés dans le monde, et celle des pillages, qui, désormais, ne sont plus seulement le fait de populations « marginales »ou de jeunes émeutiers mais, comme dans le cas des émeutes londoniennes de 2011, de couches moyennes et d’âges différents. [↑](#footnote-ref-207)
208. Thème notamment avancé par Cornélius Castoriadis. *La Montée de* l’*insignifiance* (Seuil, Paris, 1996) et : "Stopper la montée de l’insignifiance », *Le monde diplomatique*, Août 1998 (interview avec Daniel Mermet). [↑](#footnote-ref-208)
209. Dans des domaines bien contrôlés par la puissance publique comme ceux des transports aériens, le risque peut au contraire être diminué considérablement. Ce qui démontre*,* que l’effet raisonnable découle *a minima* de la rencontre entre *deux* logiques complémetaires. Dans le même domaine, par exemple, l’accidentologie la plus meurtrière se déclare soit dans les situations sans contrôle public (petits pays pauvres), soit au contraire dans les sociétés étatisées (record d’accidents d’avions en ex-URSS par exemple). La civilisation de la sûreté commence bien avec la pluralité minimale qu’est la dualité. [↑](#footnote-ref-209)
210. Comme le démontre le « scopone scientifico », dans le merveilleux film « L’argent de la Vieille » de Luigi Commencini (1972). [↑](#footnote-ref-210)
211. Banques d’investissement, fonds de pension, etc. [↑](#footnote-ref-211)
212. Il s’agit bien d’une hypothèse globale. Dans la réalité historique, les acteurs cherchent à recourir à des contrefeux extérieurs : création de liquidités par les banques centrales, baisse des taux, branchement sur des secteurs en croissance forte, etc. Mais il arrive néanmoins –et de plus en plus avec la mondialisation-, que la crise « systémique » soit envisageable. Dans un tel cas, c’est bien le modèle théorique qui s’applique sans échappatoire : et avec lui, la « destinée » de la pratique spéculative considérée en soi. [↑](#footnote-ref-212)
213. Ce point de vue n’est pas contradictoire avec celui esquissé dans la note 143 : il peut simultanément se produire une baisse tendancielle du taux de profit à partir de grandes immobilisations sociétales, et une dégradation de ces immobilisations à partir de la même baisse… Comme le chat mort *et* vivant de Schrödinger, le capitalisme moribond peut très bien se métamorphoser *à la fois en communisme et en barbarie.* [↑](#footnote-ref-213)
214. Un symptôme en est par exemple que les Français ont désormais un déficit de sommeil d’un mois et demi sur une année (selon les normes médicales en vigueur). Ce qui se payera mécaniquement par une limitation concomitante de leur espérance de vie. [↑](#footnote-ref-214)
215. Nous verrons plus loin comment le fétichisme de la marchandise - notamment sous la forme de la croyance en un équivalent général- produit l’illusion que la dette sociétale vis-à-vis du Familier peut être remboursée par l’offre de modes de vie différents. Mais si vous rémunérez une personne en unités de drogue médicalisée pour remplacer son mode de vie autonome, vous augmenterez la dette en même temps que la dose. Vous changerez seulement sa nature : d’endettement en termes de temps, vous obtenez un endettement en termes d’effet sur la santé. L’économie moderne repose toute entière sur cette illusion que la dette originelle peut être remboursée par un accroissement de crédit. Or elle ne le peut pas. Sauf, peut-être si un progrès technique incontestable (médical par exemple) est offert sans aucune contrepartie… Et encore, c’est selon les cas. [↑](#footnote-ref-215)
216. *La République,* Livre X. Merci au Père Etienne Nodet de me l’avoir fait relire. [↑](#footnote-ref-216)
217. La dette de la Société à l’endroit de la personne n’est pas en soi remboursable : le temps de vie saisi ne revient jamais. C’est pourquoi la monnaie qui compense cette perte est *soit* une satisfaction symbolique, *soit* une aménité indirecte (comme le bien collectif). Le rapport entre cette dernière et l’utilité pour la personne et son monde familier est difficilement estimable, mais il est clair que lorsque l’infrastructure collective sert surtout le déplacement contraint (travail et courses) ou la garderie d’enfants (pour « libérer » le travail social des adultes) seule une petite fraction de sa valeur peut être considérée comme une compensation substantielle de « privation de temps domestique ». [↑](#footnote-ref-217)
218. Encore une fois, la critique du « désir infini » par les uns ou de la « pulsion  manipulée» par les autres, de la « cupidité » chez les troisièmes, doit donner lieu à la plus grande prudence, si nous ne souhaitons pas verser dans le moralisme hygiéniste et conservateur. Nous considérons ici que le désir est surtout *trompé* par une proposition qui  *exacerbe* son expression imaginaire, celle-ci venant bien s’imposer dans un « déficit de réel ». C’est cette *exacerbation* sensible dans les œuvres « fictionnelles » ou « documentaires » (cherchant à produire un effet technique de sur-réalité) qui pose problème, et certainement pas l’imaginaire lui-même.

     (Voir Valérie Jacq et Denis Duclos, « Du documentaire au cinéma des gens », *Le Monde Diplomatique,* mai 2005.) [↑](#footnote-ref-218)
219. Notons que cette discipline, à l’inverse de celle du militaire classique, implique une totale absence de confiance. Tout repose désormais sur les contrôles détaillés de la vie civile. Par exemple, un propriétaire qui vend ou loue doit désormais obtenir des certificats pour les termites, le plomb, le ramonage, l’assainissement, la performance énergétique, etc. En dehors de l’explication simple selon laquelle il s’agit pour l’Etat de rendre obligatoire le recours à des professionnels autrement menacés de chômage (organisant ainsi une sorte d’impôt corporatif multipliable à l’envi), il s’agit toujours d’étendre la surface de contrôle de l’institution sur la vie familière, notamment celle qui se targue (sous le beau titre de « propriétaire ») d’une souveraineté minimale. Pratiquement tous les «avancements » de la loi depuis une trentaine d’années vont dans ce sens d’une surveillance accrue des moindres libertés d’agir et d’échanger, sous prétexte de « progrès ». Il existe aussi un alignement des pratiques de surveillance *a priori* auquel correspond une large acceptation : de l’ouverture des sacs devant la caissière du supermarché au déshabillage pour passer les contrôles dans les gares et les aéroports. [↑](#footnote-ref-219)
220. Robert Musil, *L’homme sans qualités,* (1930-1933), Le Seuil, Paris, 2004 [↑](#footnote-ref-220)
221. En attendant, le taux de suicides le plus élevé d’Europe est désormais à trouver en Grêce. [↑](#footnote-ref-221)
222. David Riesman*, La foule solitaire*, (1950) Arthaud, Paris, 1992 ; Guy-Ernest Debord, *La société du spectacle,* Champ Libre, Paris, 1971 (1967) Gilles Lipowetsky, *l’ère du vide, essais sur l’individualisme contemporain,* Gallimard, Paris, 1983 ; Cornélius Castoriadis, *La Montée de l’insignifiance,* Seuil, Paris, 1996 ; Charles Melman (entretiens avec Jean-Pierre Lebrun), *L’homme sans gravité : jouir à tout prix,* Denoël, Paris 2002. On peut aussi évoquer les travaux de Bernard Stiegler , très critiques de la mondialisation et du consumérisme, mais sur le mode de la réprobation morale, comme ceux de Paul Virilio, dénonçant « la vitesse ». [↑](#footnote-ref-222)
223. C’est typiquement le cas de Richard Millet, auteur et éditeur « Gallimard » classiquement élitaire, notamment dans son : *Arguments pour un Désespoir  contemporain*, Hermann, Paris, 2011, dont la présentation pour l’entretien à France Culture du 8 Juillet 2011 (« For intérieur ») est significatif : « Dernier homme, déclin de l'Occident, meilleur des mondes, règne de la quantité, de la Technique, crise de la culture, homme unidimensionnel, société de consommation ou du spectacle, désenchantement du monde, ère du vide, de l'éphémère ou du moindre mal, empire du Bien, de l'éphémère ou du moindre mal, condition postmoderne, homo festivus, etc. Comment, après tant de formulations heureuses mais récupérées par le Culturel et l'Antiracisme, et sans tomber dans la nostalgie, comment nommer ce monde nouveau, ce cauchemar posthumaniste, ce totalitarisme light ? Peut-être est-il trop tard. Au moins ne serons-nous pas dupes d'une stratégie globale qui inscrit le monde dans une horizontalité toujours plus large et fade, dépourvue de relief, de hiérarchie, de verticalité, de goût, de mémoire. »

     Bref, Millet nous renvoie à l’égalitarisme comme comble de l’horreur, oubliant que, comme le rappelait Tocqueville, c’est un accomplissement du christianisme, et une constante de l’Occident comme idéal civique. Pourquoi n’est-il pas capable de s’abstraire tant soit peu de la complainte élitaire, rengaine de tout idéal aristocratique –et qui ne fait en rien avancer la cause de la liberté de pensée- pour saisir que ce n’est pas l’égalité en tant que telle qui produit les effets dénoncés, mais… le très grand nombre et l’inhumanité qui s’y aggrave mécaniquement ? En quoi « l’horizontalité » serait-elle à craindre dans des groupes plus proches de l’intimité ? En quoi, par exemple, l’égalité entre père et fils s’oppose-t-elle au respect et à la transmission ? N’en est-elle pas au contraire une condition *sine qua non*? Quant à la récupération par le « Culturel », n’est-elle pas surtout due au fait que ce dernier est désormais au service de la technochrématistique et à son élite, maîtresse de l’argent ? Peut-être le désespoir d’un Millet tient-il plus au fond au fait de ne plus appartenir à la cour des grands de ce monde ? Tel un noble désargenté, ou Ferdinand Céline se prenant pour « une femme du monde », il se retourne contre les plus faibles que lui : étrangers, migrants, pauvres hères, et se sent envahi par eux. Certes, le nombre est invasif, mais en soi, et la nation n’est qu’une forme de rangement du nombre. [↑](#footnote-ref-223)
224. L’instantanéité de la transformation argent/marchandise est approchée par la révolution informatique et aussi par la puissance des machines qui lui sont asservies. Les délais de production et de livraison se réduisent, la transaction est instantanée et non alourdie par la manipulation de numéraires matériels. Dans cette mesure, le processus walrasien se trouve accéléré. [↑](#footnote-ref-224)
225. Insistons ici sur le fait que le « fonctionnement » n’est pas la production. Elle concerne toute la manière d’être de chaque personne, et elle s’oppose plutôt à une forme ouverte de guerre de « tous contre tous ». [↑](#footnote-ref-225)
226. On se souvient du mot d'Einstein :"Je ne sais pas comment la troisième guerre mondiale sera menée, mais je sais comment le sera la quatrième: avec des bâtons et des pierres."   
      [↑](#footnote-ref-226)
227. Les militaires eux-mêmes déplorent cette évolution. Comme l’écrit le Colonel François Lecointre (Revue *Inflexions*, n° 11, Juin-Septembre 2009) : « *Sans ennemis, il n'y a certes pas de combat, seulement une chasse au contrevenant pour restaurer la paix et l'ordre. Mais sans ennemi et sans combat, il n'y a pas non plus de* "paix des braves*".* [↑](#footnote-ref-227)
228. Aujourd’hui, les policiers ne s’en cachent plus : pour retrouver la trace de quelqu’un immédiatement il leur suffit de localiser son téléphone portable, *même éteint.* L’étape suivante sera sans doute –si ce n’est déjà fait- une puce RFID contenue dans les documents d’identité. Une autre extraordinaire opportunité pour la police est le logiciel de type Facebook qui fait de vos amis vos dénonciateurs involontaires et multiplient à’infini les photos disponibles sur chacun. [↑](#footnote-ref-228)
229. Je donnerai un exemple personnel de cette tendance : Novembre 2012, Jérusalem. L’alerte au bombardement sonne sur toute l’agglomération, pour une unique fusée-casserolle lancée de Gaza et atterrissant dans un nom man’s land à 20 km au sud. Panique au lycée français : je n’ai pas le temps de parler à mes enfants dans la cour, ils se précipitent à la suite de leurs maîtresses et de leurs copains dans l’abri semi-souterrain.Le directeur me somme de les suivre. Je refuse, arguant du fait que je les attendrai dehors. Responsable de l’établissement et de tous ses occupants (tel un capitaine de navire), il menace de me refuser l’entrée du Lycée si je n’obtempère pas la prochaine fois. J’ai beau lui dire qu’une fois dehors, je ne suis plus sous sa responsabilité, il maintient sa position. Il ne peut absolument pas intégrer l’idée, pourtant simple, qu’un adulte est « directeur de lui-même », tout comme lui est le « chef  d’établissement », à partir du moment où ledit adulte n’est plus à l’intérieur de son « territoire ». L’anecdote met sûrement en exergue ma « singularité » -désertion ? rebellion ? insoumission ?-, que je ne justifierai pas ici, mais elle révèle aussi le caractère militaire plus ou moins caché –mais toujours présent- de la sociétalité française. Ayant posé la question au directeur de l’école anglicane voisine, celui-ci admet avec humour que j’avais le droit de « choisir ma mort ». O différence culturelle ! [↑](#footnote-ref-229)
230. Comme dans le film d’anticipation britannique « Gattaca ». [↑](#footnote-ref-230)
231. Alain Caillé en vient à parler de « totalitarisme à l’envers ». Mais je crois que c’est plutôt une variante avancée du totalitarisme, ce que je nomme un « totalisme », car le remplacement de la terreur policière seule par une articulation consentement-technique-police ne constitue pas une inversion : c’est un perfectionnement, dans lequel l’idéologie est abandonnée au profit d’une routine techno-cadrée. [↑](#footnote-ref-231)
232. Le « bushisme » en fut sans doute une des dernières résurgences aux Etats-Unis, avant le triomphe définitif des « poissons froids » diplômés dont Obama est peut-être (toute couleur de la peau mise à part) l’un des premiers exemplaires achevés. [↑](#footnote-ref-232)
233. Un exemple frappant est la critique de l'école maternelle : elle n'est pas menée pour dénoncer le stakhanovisme et le conditionnement standard précoces et restaurer un droit salutaire à la paresse en famille pour nos tout petits, mais bien au contraire pour envisager l'école obligatoire à 3 ans, voire à deux ! Le pire est que ces revendications inhumaines proviennent de parents et d'enseignants normaux et probablement aimants, mais chez qui l’intériorisation de leur rôle comme d’une fonction « sociétale » a progressé. La plupart –adhérant à une idéologie travailliste se croyant démocratique- ne se rendent pas compte qu’en entérinant l’idéal d’un contrôle sociétal complet, ils ne font qu’appliquer le programme du « meilleur des mondes » casernant la grande masse (au nom du Bien), tandis que les rares élites se réservent –pour elles et leurs enfants - une liberté soigneusement cachée de l’action personnelle, du temps et de l’espace, seule condition pour former des êtres humains qui échappent à un habitus d’esclaves. Bien sûr, il est très injuste que ces élites s’accordent ce qu’elles refusent aux autres, mais faut-il pour autant, en suivant leurs tribuns et leurs subordonnés, le refuser désormais à tous ? Faut-il, pour dénoncer l’égoïsme de classe et l’esprit de caste, accepter la dictature des caporaux du système, lesquels, ont eux-mêmes intérêt à entretenir un fonctionnement pénitentiaire, afin de conserver leurs propres emplois ? Il semble au contraire urgent, même s’il est parfois douloureux –et dangereux- de critiquer l’idéologie populiste-travailliste endémique dans les petits métiers du contrôle social, de débattre avec les gens de l’importance de ne pas laisser le fonctionnement sociétal laminer  *les temps non prescrits de leurs enfants,* que ce laminage passe par l’école, ou qu’il soit délégué aux animateurs « d’activités » ou aux parents eux-mêmes (comme en Allemagne). [↑](#footnote-ref-233)
234. Arte, 2012 [↑](#footnote-ref-234)
235. Un exemple caricatural est la « mise au travail » systématique du consommateur par Ikea, depuis le transport de lourds plateaux supportant les achats de mobilier en kit, jusqu'au montage complet. Mais l'exemple en a été suivi par tous les fournisseurs de biens : désormais on se fait ouvrier chez soi pour manipuler des myriades d'emballages, suivre des plans, construire, visser, boulonner, scier, connecter, encastrer, etc, sans parler de l'évacuation des déchets. [↑](#footnote-ref-235)
236. On comprend mieux ici l’étonnant succès des ouvrages de Bernard Werber faisant des fourmis ses héroïnes et des fourmilières ses sociétés. [↑](#footnote-ref-236)
237. Le moindre des paradoxes est que, du point de vue des Caribéens travaillant dans les hôtelleries et les commerces, ce sont eux qui continuent le labeur servile de leurs ancêtres, cette fois en souriant, pour ces « maîtres » que seraient les touristes blancs. Mais, le niveau de revenu mis à part, les deux populations –serveuses et servies- ne sont-elles pas toutes deux esclaves d’un capital, à sn tour aussi bien composé d’investisseurs lointains que de békés locaux, d’ailleurs très différemment colorés ? [↑](#footnote-ref-237)
238. Tel propriétaire de plage « sauvage » sur une île des Caraïbes, mais bien au courant de l’idéologie générale du tourisme, en fait payer l’accès « dix dollars par tête » (« by head »). [↑](#footnote-ref-238)
239. L’anthropologue de la société-monde peut constater que le plaisir des vacances ne peut être remis en cause dans les discussions avec l’entourage (on ne peut pas « avouer que le paquebot… c’était la galère ») tout comme l’immigré qui rentre au pays pour y témoigner de son enrichissement ne peut décrire ses conditions de vie et de travail réelles. On comprend la honte qui envahit ces paysans sénégalais ayant voulu émigrer en Europe à avoir été débarqués par ruse sur une plage touristique… à une heure de route à peine de leur village. Mais de là à maintenir sur plusieurs années la fiction qu’ils sont réellement en Europe et que l’argent gagné péniblement par eux en provient ! Cela fait apparaître un degré d’aliénation frisant l’absurdité !

     Cela démontre à quel point, du côté du touriste comme de celui qui lui sert d’esclave souriant, c’est bien l’idéologie d’une participation à la puissance collective (celle, ici, de créer partout des « paradis ») qui saisit et possède les esprits et les corps, les contraignant à une « normalité » d’autant plus pregnante qu’elle est folle : obligation de « ne rien faire » pour les touristes timides et affalés sur leurs chaises longues ; obligation pour les travailleurs des « resorts » de  servir  (sans broncher et en pliant l’échine) ces mollusques blancs en cours de bronzage. Le caractère violemment normatif de cette représentation partagée est corroboré *a contrario* par l’interdiction en Allemagne d’un excellent jeu vidéo basé sur la transformation des touristes ocupant une île paradisiaque en horribles morts-vivants ! Il est vrai qu’à Majorque, par exemple, la population des touristes allemands –majoritaire- est de plus en plus ressentie comme une pollution en elle-même. On hésite donc à accepter une représentation qui dévoile ce fait à sa manière. [↑](#footnote-ref-239)
240. *Masse et Puissance*, Gallimard, Paris, 1966 [↑](#footnote-ref-240)
241. En ce sens précis, la fameuse sentence de Joseph Prudhomme :

     « Le char de l’Etat navigue sur un volcan », n’est ni ridicule ni drôle. On devrait seulement la compléter : « élites et dirigeants naviguent à vue de nez sur des océans de lave humaine plus ou moins en fusion et jamais vraiment refroidies ». [↑](#footnote-ref-241)
242. Un indice de cette butée suicidante peut être trouvé dans le refus obstiné qu’un très grand nombre d’Américains pauvres ont longtemps opposé à la réforme du système de santé par le président Obama, pourtant tout entière consacrée à obliger les institutions privées et l’Etat à prendre en charge l’assurance obligatoire de leurs soins. Comment expliquer une telle stupidité collective, sinon par la conviction que la socialisation des soins est l’ennemie du « meilleur soin possible pour chacun » ? Or si cette conviction ennemie de la masse (imaginaire) fait « masse » (réelle), c’est précisément parce que chacun ne se considère que comme un candidat à la course sociale vers la richesse, et se refuse à reconnaître une seconde que cette idée partagée par la majorité change aussitôt celle-ci en un troupeau de buffles écrasant tout sur son passage. Il est possible que toute masse humaine ne soit que cela : la course de singularités égoïstes tendues vers le seul but d’escalader le cadavre de leurs compagnons vaincus. La foule serait ainsi toujours « solitaire » selon le mot de Riesman, ce qui permet de conceptualiser l’individualisme méthodologique confortant l’hyperlibéralisme *comme une incitation au totalisme le plus avaugle.* [↑](#footnote-ref-242)
243. N’oublions pas qu’en cette occasion, des penseurs comme Jacques Lacan, Jacques Derrida, Bruno Latour, Jean François Lyotard, etc, furent tout bonnement traités d’imposteurs. [↑](#footnote-ref-243)
244. En France, un psychanalyste comme Roland Gori est intervenu dans l’espace public pour critiquer le système sous cet angle. Mais précisément, envisageant la seule « Culture » comme alternative au Système, Gori idéalise celle-ci et ne distingue pas clairement sa spécificité: car la culture n’est pas *que* l’antipode du système ; elle est un style d’appréhension de la vie sociale fonctionnant à l’identité et au sentiment qui a ses propres limites sur au moins deux côtés : la pathologie du rassemblement *de masse* par le sentiment et l’identité ; celle de l’illusion identitaire face à la loi pour tous. D’une façon générale, hypostasier une seule passion ou dimension (la technicité humaine pour Stiegler, la culture pour Gori, la multitude pour Negri, la science pour Onfray, la « sobriété » pour Rhaby ou pour Latouche, le contrôle public de la répartition de la puissance financière pour Jorion, etc.) revient à ignorer le degré de dilution et de fractalisation nécessaire pour que le remède prôné ne tue pas le malade. C’est sans doute le rôle prescrit aux intellectuels dans le marché d’une société « de communication » qui les pousse à s’identifier à un unique angle d’attaque, bien visible : une étape ultérieure sera sans doute celle d’un apprentissage de la pluralité dans le mouvement même de la contestation du Système.

     En tout cas, de la condamnation des sophistes par les platoniciens au Ve siècle A.C, à celle des structuralistes et « postmodernes » par les scientistes chomsko-sokaliens en 1996 en passant par la réfutation de la falasifa par Al-Ghazali vers 1100, puis par la censure des philosophes médiévaux par Etienne Tempier en 1277, il y a fort peu de changement sous le soleil de la pensée : les partisans d’une vérité absolue et directement accessible par le langage sont toujours enragés de voir qu’on puisse contester leur foi en décrivant la relativité des langues, l’équivocité des symboles, la subjectivité des propositions, la contradiction interne des positions…

     N’est-ce pas là un indice fort de ce qu’une dualité –ici sujet-objet- renvoie à une pluralité passionnelle irréductible ? N’est-ce pas aussi une indication de l’intérêt à la médiatiser par des ambassades réciproques ? [↑](#footnote-ref-244)
245. Pas toujours, au moins temporairement. Prenons un seul exemple, celui de Hergé, dont les albums datant de 1945 sont encore lus avidement par les enfants quatre générations après : sans même parler de *Tintin au Congo* dont certains demandent l’interdiction (au nom des stéréotypes racistes qu’il contient), la plupart de ses œuvres fourmillent de traits qui apparaîtraient aujourd’hui choquants et voueraient à la réprobation un dessinateur qui s’y risquerait : ainsi, au hasard, du vieillard attrapé au lasso par la barbe, de Tintin saoulé à mort, (dans *L’Oreille cassée*), de Haddock imprégné de whisky dans la plupart des épisodes, de différents types de marchands levantins (où l’on pourrait subodorer l’imagerie antisémite), etc. Je ne regrette pas le « progrès éthique » qu’implique la perception actuelle, mais le fait qu’il s’accompagne d’une machine à répression morale et juridique qui vaut à peine mieux, en soi, que les embrigadements haineux du passé. La haine est simplement dirigée différemment et avec d’autant plus d’efficacité qu’elle se veut « innocente » ou « décente ». Brassens en a bien décrit le processus à sa façon. [↑](#footnote-ref-245)
246. Je voudrais ici rendre un bref hommage à Fabrice Lebeault, l’auteur d’une des bandes dessinées les plus géniales qu’il me soit arrivé de lire (et de relire) : *Horologiom.* Y est parfaitement (et effroyablement) décrit le désir qui pousse à la synchronisation des êtres humains dans la métaphore mécanique, comme substitut à leur sexualité ingérable. [↑](#footnote-ref-246)
247. Par exemple, en induisant plus de pluies en semaine que les week-end dans des régions urbaines des Etats-Unis. [↑](#footnote-ref-247)
248. On se demande bien pourquoi ces notions –certes imprégnées de relents béhavioristes- ont suscité tant de haine de la part de certains psychanalystes, sinon parce qu’elles ont été utilisées pour désigner exactement l’envers de ce qu’elles affichaient : agissement commandé de l’extérieur (tenu pour rationalité) et hétéronomie  (tenue pour socialité)! [↑](#footnote-ref-248)
249. C’est-à-dire à opérer en exacte contradiction avec ce que leur impute Georges Dumézil. [↑](#footnote-ref-249)
250. « Micre » en grec désigne encore le « garçon » de café. Autrefois il s’appliquait à tous les serviteurs. Dans « les Grenouilles » d’ Aristophane, déjà, les relations débonnaires et bienveillantes de Dionysos avec son esclave Xanthias sont celles d’un adulte avec un enfant vaguement turbulent. [↑](#footnote-ref-250)
251. Surtout quand on pense aux mariages d’enfants dans certaines sociétés. [↑](#footnote-ref-251)
252. On commence tout juste, depuis le scandale d’Outreau, à reconnaître dans les grands médias l’étrangeté de l’emportement condamnateur dans ce domaine. Mais c’est seulement, en général, pour pointer le « mystère » de la capacité de mensonge juvénile ou infantile. Jusqu’à se demander s’il s’agit de mensonges ou de « faux souvenirs ». Rarement est accomplie la boucle qui ramène à la découverte freudienne –pourtant déjà séculaire- des traits de l’Hystérie comme condamnation du Père au nom de l’alliance avec la Mère. Comment ne pas y voir une résistance caractéristique de l’époque envers tout ce qui pourrait dévoiler notre désir d’enfant de supprimer toute sexualité impliquant la liberté arbitrale de l’adulte imaginaire, ce concurrent imposant de notre propre vouloir incestueux et fusionnel ? [↑](#footnote-ref-252)
253. Giorgio Agamben a bien analysé le concept de « dispositif » à propos notamment des formes d’enveloppement et de guidage de nombreuses populations. Il ne faut pas perdre de vue que tout « dispositif », par définition conscient pour le stratège, s’inscrit dans une « épistémé », qui est, elle, inconsciente en pratique, pour être tout autant logique. Notons aussi que les dispositifs infantilisants tarissent la sexualité : ainsi (rappelle Hegel) de la cloche que les Jésuites faisaient résonner dans les villages artificiels où ils avaient rassemblé « leurs » Indiens pour les protéger de l’esclavage, car ceux-ci devaient être désormais rappelés au devoir de faire l’amour, dont ils avaient, sans cela, perdu le goût. [↑](#footnote-ref-253)
254. Le projet de rendre l'école maternelle obligatoire à trois ans découle de cette folie d'une « société-mère », d'une « Matrix » que tentent d'incarner des personnages totalement « sociétaux » comme Mme Ségolène Royal, désormais parfaitement incapables de se rendre compte de leur propre dés-humanité. [↑](#footnote-ref-254)
255. Combien de fois n’ai-je pas entendu dans des écoles maternelles ou primaires de culture anglo-saxonne, se manifester l’inquiétude parentale sur les tendances « antisociales » de tel ou tel enfant… [↑](#footnote-ref-255)
256. Quand Freud constate que la société des adultes aspire à se débarrasser de la sexualité, il semble oblitérer sa propre découverte :à savoir que c’est la sexualité infantile –centrée sur le rapport à la mère- qui exige cela dans l’adulte. On peut ainsi se demander si la  « pédophilie » post-moderne n’exprime pas indirectement la nostalgie d’un inceste impossible avec le monde maternel, nié pour ainsi dire par le caractère « paternel » du Sociétal. [↑](#footnote-ref-256)
257. Bien étudié par Didier Mavinga Lake, dans sa thèse de doctorat : « De l’enfant sorcier à l’enfant martyr », Paris VII, 6 novembre 2010 [↑](#footnote-ref-257)
258. Coauteur, avec Toni Negri, de *Multitude, la guerre et la démocratie à l’âge de l’empire* (2000), La Découverte, Paris, 2004. [↑](#footnote-ref-258)
259. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire,* 2001. Nous-même, très intéressé par une réflexion sur la “constitution de l’humanité”, pouvons témoigner à quel point il est difficile et périlleux de tenter d’engager des chercheurs sur ce débat interdisciplinaire qui implique, d’emblée, une critique de fond de la notion même d’humanité, et une analyse philosophique nouvelle de l’idée des droits de l’homme. [↑](#footnote-ref-259)
260. Ruth Buchanan, Sundhya Pahuja, "Law, nation and (Imagined) International Communities" *Law, Text, Culture* n° 8 pp.137-166, 2004. [↑](#footnote-ref-260)
261. *Art et Multitude, neuf lettres sur l’art,* Atelier, Paris, 2005 [↑](#footnote-ref-261)
262. Voir à ce propos, de Gilles Deleuze, Félix Guattari et Michel Foucault des explications sur ces sujets dans : Gilles Deleuze, *L’île déserte at autres textes*, Minuit, Paris, 2002  [↑](#footnote-ref-262)
263. Toni Negri, Kairos, *Alma Venus, multitude : neuf leçons en forme d'exercices*, Calmann-Lévy, Paris, 2000. [↑](#footnote-ref-263)
264. Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitude*, mai 2002. [↑](#footnote-ref-264)
265. Selon  François Morin, (*Le nouveau mur de l'argent. Essai sur la finance globalisée,* Éditions du Seuil, Paris, 2006.), la masse d’argent consacrée à la couverture de la spéculation était en 2005 de l’ordre d’un million de milliards de dollars, soit vingt fois celle du P.I.B mondial. (les G20 ont encore du travail pour rassurer défibitivement Wall Street). [↑](#footnote-ref-265)
266. La référence à « l’autonomie » ne doit pas tromper : il s’agit seulement de celle des groupes se réclamant de l’action révolutionnaire, et certainement pas du découpage dans la sosciété d’aires de fonctionnement indépendantes. [↑](#footnote-ref-266)
267. A Rome, les Populares et notamment les Gracques firent voter des lois rééquilibrant la répartition des ressources entre riches et pauvres (par assignations de terres) et d’autres limitant l’esclavage. [↑](#footnote-ref-267)
268. La proposition du salaire universel, que Negri avance comme beaucoup de gens d’une gauche (et même d’une droite) utopiste, est, en revanche, assez fondée : quel autre moyen, à échéance rapprochée, pour éviter la catastrophe de la surproduction et la destruction de tous les tissus sociaux que ce « collapsus » va entraîner  ? Il faut être aveugles et totalement enfermés dans la dialectique ultra-libérale pour ne pas voir que, même au-delà de la résorption des bulles financières, la technologie massivement destructrice d’emplois pousse toutes les sociétés vers un taux de non-travail insupportable. Mais peut-on, sur le long terme, conserver le niveau de productivité qui chasse en très grand nombre les êtres humains de la production de leur vie ? Et peut-on imaginer une immense société mondiale réglée par un « revenu d’existence » prélevé comme impôt principal sur toutes les activités productives ? Or Toni Négri et ses enthousiastes adeptes veulent bien flotter sur l’abondance permettant le communisme utopique-réalisé, mais ils ne posent jamais la question du côté catastrophique de la trop grande productivité. [↑](#footnote-ref-268)
269. Toni Negri a cru répondre par avance cette objection en la traitant d’inconsistante (op . cit. : « Pour une définition ontologique de la multitude ».) [↑](#footnote-ref-269)
270. C’est là l’un des points qui nous sépare d’un Michael Walzer, pour qui la pluralité des sphères distributives se situe dans l’intérieur d’une même société, et comme équilibre de types de « biens » distincts, mais certainement pas comme modes de vie antagoniques. Il critique fermement l’envahissement par l’économique, mais ne relie pas cela au fait que l’économique est « une société en soi », et pas seulement le choix d’insister sur l’un des ingrédients de toute société. [↑](#footnote-ref-270)
271. « 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 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 ». [↑](#footnote-ref-271)
272. Paul Feyerabend, *Adieu la Raison,* Seuil,Paris, 1989 (1987) p. 52 [↑](#footnote-ref-272)
273. L’avalanche de lois submergeant la société française depuis une vingtaine d’années crée un paysage de règles qui s’éloigne progressivement du cadre d’une société « normale », c’est-à- dire ouverte, non complète, non organique (nous ne sommes pas des organes mais des personnes toujours en partie en rivalité). En ce sens elle est étrangère à la culture française, au moins autant que cet émigré-là, même s’il ne parle pas français. Pourquoi, dans cette logique, ne pas faire passer un examen de maîtrise de la langue réelle à ceux qui ne savent plus s’exprimer qu’en langue de bois, en symbolais ou en réglementique ? Expulser du territoire ceux qui seraient recalés serait certainement une bénédiction pour la capacité respiratoire des autres habitants ! [↑](#footnote-ref-273)
274. On ignore en général que le même establishment américain qui a liquidé physiquement la révolte politique noire (notamment incarnée par les *Black Panthers*) a aussi « tué socialement » toute tentative d’émergence d’une socialité et d’une vie politique écologiste, pourtant très puissante aux Etats Unis dans les années soixante et soixante-dix. [↑](#footnote-ref-274)
275. Problème assez bien ciblé par Bernard Stiegler. [↑](#footnote-ref-275)
276. Ce qui n'implique pas de « délibérer » en vue d'une entente, comme dans la théorie de la discussion. On peut converser en échangeant des impressions, des points de vue, voire en se racontant des histoires. C'est cette disponibilité à l'autre -et qui ne se réduit jamais à de l'argumentation- qui nous semble essentiel et souvent « gâchée » par un activisme décisionnel-opérationnel à visée communautaire ou englobante. [↑](#footnote-ref-276)
277. Nous y reviendrons plus loin, car l'enjeu en est important. [↑](#footnote-ref-277)
278. Nous tenterons plus loin de faire de la « techno-bureaucratie » un concept opératoire, en complément de la « technochrématistique ». Mais nous devons reconnaître que le mot a été utilisé depuis longtemps dans les milieux anarchistes ainsi que … par un auteur de romans policiers : nous trouvons en effet la référence au « capitalisme technobureaucratique » dans le roman de Jean-Patrick Manchette, *Nada,* en 1974. (p 368 de l’éditions « Romans noirs », Gallimard, Paris, 2005.)  On y trouve bien les trois aspects (argent, technologie et bureaucratie) qui ne peuvent alors être aisément reliés, car les grandes variantes idéologiques de l’époque éprouvent des difficultés à se libérer de la doxa marxiste qui condamne le capitalisme tout en vantant la technologie et en accordant le pouvoir à la bureaucratie. Voir aussi : *Les Nouveaux patrons : onze études sur la technobureaucratie*  / collectif ; trad. de l’anglais et de l’italien Marianne Enckell, Pierre Enckell, Marie-Christine Mikhaïlov. - Genève : Noir, 1979. - (Interrogations : collection de recherches anarchistes). [↑](#footnote-ref-278)
279. Il ne m’est évidemment pas possible de prouver que cette phrase a été écrite avant septembre 2008- ce qui est pourtant le cas. Mais il n’est pas non plus loisible d’affirmer –comme certains journalistes se faisant une gloire d’avoir le nez posé sur l’événement quotidien – que la crise n’était pas en réalité *attendue*, et bien au-delà des seuls cercles intellectuels. Si seuls certains –à la fois bien situés au cœur du système et suffisamment critiques – ont pu prévoir le détail du mécanisme de la crise, la non-soutenabilité de l’économie financière mondialisée était admis –et affirmé haut et fort- par la plupart des intellectuels « sérieux ». Des centaines d’exemples pourraient en témoigner. [↑](#footnote-ref-279)
280. Ce mot articule la technologie et la chrématistique, c’est-à-dire la pratique de réalisation d’un profit, selon Aristote. Nous reviendrons à plusieurs reprises sur ce concept qui nous semble, sur le long terme, plus adéquat que « capitalisme », Nous disposons en effet d’un siècle et demi supplémentaire par rapport à l’intuition de Marx, et l’organicité entre technique et finance est devenue de plus en plus évidente, avec des conséquences majeures. [↑](#footnote-ref-280)
281. L’objet « petit a » est une invention de Jacques Lacan qui désigne l’objet « toujours perdu » de tout désir humain et vise ainsi l’effet de perte incomblable changeant le primate humain en homo *desiderans.* Elle reprend la découverte marxiste de la plus-value (dans le procès capitaliste de la reproduction, a-m-a’, argent- marchandise-argent augmenté), au cœur du fétichisme de la marchandise. Nous proposons de lui opposer un objet « grand A » qui renverrait à la nature *réellement*  menacée par la croissance capitaliste. [↑](#footnote-ref-281)
282. [↑](#footnote-ref-282)
283. Immanuel Kant, *Idée d’une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (1784), quatrième proposition. [↑](#footnote-ref-283)
284. Totalisme : ce néologisme basé sur l’adjectif « total » est, dans notre visée, l’exact opposé de pluralisme (fondé sur « pluriel »). On n’imagine pas « pluralitarisme », ce qui serait barbare, mais pourquoi accepte-t-on alors comme correct « totalitarisme » (encore plus étrange dans l’anglais « totalitarianism », utilisé par Hannah Arendt) ? Parce que, comme « communitarian », « totalitarian » exprime une volonté partisane. Alors que « pluralisme » et « totalisme » désignent des faits sociaux, des façons d’être en société, plutôt que des idéaux. En réalité, ce n’est pas tout-à-fait un néologisme, puisque le mot fut utilisé en 1882 par Alexandre Saint-Yves d’Alveydre, l’inventeur (avant l’heure) de l’idéal technocratique de la « synarchie », par exemple dans la phrase suivante, tirée de  *La Mission des ouvriers*, page 60: « Dans la Mission actuelle des Souverains, j'ai donné à ce Gouvernement nouveau ce nouveau nom : la Synarchie, comme qui dirait l'association de tous, le Totalisme, au lieu du [Nihilisme](http://fr.wikipedia.org/wiki/Nihilisme). ». L’histoire nous apprend aujourd’hui que « totalisme » et « nihilisme » ont plutôt fait bion ménage au point de se confondre dans le national-socialisme, et notamment dans son annihilation programmée (vernichtung) des handicapés (mission T4) puis dans la Shoah. [↑](#footnote-ref-284)
285. Que nous nommerions plutôt aujourd’hui : « mouvement vers la réflexivité de la culture humaine ». Nous usons ainsi du même terme qu’Ulrich Beck (parlant de « reflexiv modernität ») mais dans un sens légèrement différent : la réflexivité est ici conçue comme une « modernité en soi », ou mieux encore, comme un progrès nouveau dépassant celui de toute modernité. Il s’agit, bien sûr, d’une réflexivité « de masse » et non des individus ou des groupes ou même des institutions, qui est un fait consubstantiel de toute culture. [↑](#footnote-ref-285)
286. J.-J. Rousseau, « Narcisse ou l’Amant de lui-même » (1753) in *Œuvres complètes*, t. II, Editions Gallimard, 1964, p. 972 [↑](#footnote-ref-286)
287. Nous ne convaincrons évidemment jamais cette masse roulante d’aigris haineux que la culture des Blogs fait remonter aujourd’hui à la surface de l’espace public, transformant celui-ci en égout à ciel ouvert. [↑](#footnote-ref-287)
288. *Rapport au Président de la République sur « La France et la mondialisation »,* Présidence de la République, 4 septembre 2007. [↑](#footnote-ref-288)
289. Tels la poussée d’unification européenne, ou la montée en puissance de la Chine, de l'Inde, ou du Brésil, qui rendra un jour obsolète le Conseil de Sécurité hérité de la guerre de1939-1945. [↑](#footnote-ref-289)
290. Comme Herbert Paul Grice, par exemple, qui n’appelle, en gros, conversation, que le couple formé par la proposition de type (« veux-tu du café ? ») et sa réaction (« non merci »), et non pas la co-présence de propositions et de contre-propositions qui pourraient, au besoin, sortir complètement du cadre impliqué par la proposition. Ainsi, en remplaçant « café » par « vin », cet échange pourrait conduire à reconnaître une différence de cultures. Si c’est le cas, on ne peut plus risquer de poser la question sans vexer ou insulter celui dont la religion interdit de boire de l’alcool . La suite de la conversation réelle, et non comme bribe d’échange, portera par exemple sur le point de savoir pourquoi la religion de l’autre interdit cela . [↑](#footnote-ref-290)
291. *L’invention du langage,* Editions Anthropos, Paris, 2007. [↑](#footnote-ref-291)
292. La quête du « propre de l’homme » est terminée dans les sciences naturelles qui s’intéressent au contraire à la continuité entre formes de vie. En revanche, elle demeure le fondement même d’une anthropologie, qui prend la culture humaine comme un fait spécifique, doté de sa propre logique. Le refus de considérer cette spécificité pose, à la frontière de cette discipline, un état de guérilla chronique entre sciences. Même si la culture humaine n’échappe pas à la logique de la vie, elle ne se peut être rabattue sur la sélection naturelle et la mutation : comme elle est plutôt une mémorisation continue, elle s’adapte par modification interne résultant d’un travail sur soi. Ce qui est proposé ici n’est d’ailleurs rien d’autre qu’un travail de la culture humaine sur elle-même pour modérer certaines de ses tendances récurrentes. [↑](#footnote-ref-292)
293. On renverra, dans ce registre, le lecteur aux études d’A. Trognon ou de C .Brassac sur ce qu’ils nomment « logique interlocutoire », et qui est plutôt « collaboration au même raisonnement ». [↑](#footnote-ref-293)
294. Le Moyen-âge aurait dit après Aristote, que le propre de l’Homme était « l’intellect ». Nombre de philosophes professionnels confirmeraient encore aujourd’hui ce point de vue. Las, ne disposant plus aujourd’hui de la liaison dantesque lumineuse et séminale entre les merveilleux astres ptoléméens et la cervelle, ni de la glande pinéale cartésienne mariant étendue et pensée, nous sommes contraints d’admettre que notre intellect est au moins dual : celui du « split brain » par exemple, qui perçoit empiriquement à droite et nomme analytiquement à gauche. En réalité, l’activité cérébrale est encore bien plus complexe ; à la fois plus liée et plus segmentaire. Mais surtout, elle ne se réalise pas seule, mais toujours dans le lien entre cerveaux par le biais de l’acte de parole. L’intellect, ce n’est rien d’autre, au fond, que ce qui résulte de milliards d’interactions via des milliers de langues. [↑](#footnote-ref-294)
295. Je fais ici allusion explicite au beau livre de Jean Claude Ameisen, *La sculpture du vivant* , qui montre comment la logique « buissonnante » et « ramifiante » de l’évolution du vivant doit beaucoup à la mise à mort réciproque et au suicide des cellules. Je propose ici de soutenir, sans anthropocentrisme, que la culture humaine obéit à une autre logique, selon laquelle la destruction de l’Autre irréductible n’est pas nécessaire à la poursuite de sa propre existence, à condition que l’antagonisme soit « réinventé » dans un cadre conversationnel. [↑](#footnote-ref-295)
296. Seln le témoignage de son compagnon dr voyage Miguel de Cueno, Colomb est d'abord ouvertement esclavagiste. Sous pression de l'Eglise, les rois catholiques espagnols accepteront de reconnaître (le 20 juin 1500) que les Indiens sont des êtres humains et qu'ils ne doivent pas être soumis à l'esclavage. Colomb accepte alors le système de l'encomienda qui permet regroupement et exploitation sans salaire des Indigènes sans être officiellement de l'esclavage. [↑](#footnote-ref-296)
297. Lettre du 15 février 1493, retranscrite par Bartolomeo de Las Casas (Luis N. Rivera-Pagan, *Freedom and servitude, indigenous slavery and the spanish conquest of the Caribbean,* pp 316-362, in Jalil Sued-Badillo (ed.) *General History of the Caribbean, vol. 1 Autochthonous Societies,* UNESCO , 2003. [↑](#footnote-ref-297)
298. L’antagonisme avait été parfaitement reconnu par Kant comme ce qui, échu à l’espèce humaine, constituait la condition même du cheminement vers la raison, comme « plan caché » de la nature. Cependant Kant ne concevait pas que cet antagonisme pouvait en lui-même *être le but* du déploiement de la raison. [↑](#footnote-ref-298)
299. L’un des angles saillants de la discussion mondiale sur la place de la culture dans la nature étant l’attitude attendue vis-à-vis de la théorie de l’évolution, il nous faut réaffirmer que la géniale découverte de Darwin sur la sélection génétique quant à la longue durée de l’arborescence des espèces est un acquis de la science. C’est seulement sur la complexité des formes de sélection, leur rythme, et sur l’importance qu’y prennent la covolution, les faits collectifs de solidarité et d’altruisme que porte la controverse raisonnable. De ce point de vue, il est clair que Darwin et surtout ses épigones sectaires, ont abusé de l’analogie entre économie libérale et lutte individuelle pour la survie génétique. D’autres, ne l’oublions pas, utilisèrent Darwin pour étayer leurs théories racialistes (Tel Ernst Haeckel, « inventeur » du vocable d’écologie et raciste patenté). [↑](#footnote-ref-299)
300. On pourrait aussi dire plus classiquement, aristotélicien, au sens où pour le philosophe de la cité antique, il va de soi qu’on ne passe pas tout son temps en assemblée, et que l’on ne tend pas à tout faire dépendre de la décision politique. *La vie politique est rencontre entre personnes libres, et non détermination de la liberté des citoyens.* Curieusement, cette distinction – d’une rare puissance - semble devenue inaccessible à la conscience de nos contemporains. Peut-être, comme le remarquait d’ailleurs Arendt, sommes-nous devenus, après Hobbes et Montesquieu, des adeptes de la croyance dans le pouvoir, lequel, par définition, ne laisse rien en dehors de son emprise, manifestation d’une pure physique sociale. [↑](#footnote-ref-300)
301. Le problème des constitutionalismes européen et mondial n’a pas échappé à un grand esprit comme Bruce Arnold Ackerman (« The rise of World Constitutionalism », *Virginia Law Review*, (83), 1997, pp 771-797. Mais le philosophe politique américain -et théoricien de la conversation- ne parvient pas, selon nous, à échapper à la métaphore de « l’Etat mondial », même défini comme libéral. C’est réellement cette limite conceptuelle qu’il nous est impératif de franchir par un effort d’imagination. [↑](#footnote-ref-301)
302. *Economie et société,* Tomes I et II, Plon, Paris, 1971 (*Wirtschaft* *und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie,* 5e édition par Johannes Winckelmann, version scolaire, J.C.B. Mohr, Tübingen 1976) [↑](#footnote-ref-302)
303. Qui n'a que peu à voir avec la médiocrité quotidienne ou ordinaire du « alltag » que Weber oppose à la croyance dans le chef, le héros ou le prophète. [↑](#footnote-ref-303)
304. On remarquera ici que ce trait a permis sans doute le rapprochement entre les sociétés occidentales de la Loi et les sociétés extrême-orientales de la Hiérarchie, dont l’efficacité redoutable semble en passe d’assurer leur victoire économique mondiale. « l’électrocratie », dont parle J.G. Ganascia à propos de la gestion d’Internet, ne connaît plus les frontières culturelles. [↑](#footnote-ref-304)
305. Voir Manuel Zacklad, « la théorie des transactions intellectuelles », *Intellectica*, n°1, 2000, pp 195-222 [↑](#footnote-ref-305)
306. Pour Max Weber, il existe une dépendance du capitalisme industriel vis-à-vis de la rationalité bureaucratique, au moins sous l’aspect de l'organisation rationnelle de l'entreprise et de sa comptabilité. Nous ajoutons ici une relation inverse : la technobureaucratie exige la circulation de l’argent comme « carburant » et le profit comptable pour s’étendre sur le monde sans défaillir. La crise de la dette ne contredit pas cette assertion : comme le rappelle Fréderic Lordon, les Etats ne font jamais faillite, et leur défaut peut au contraire relancer l’économie. [↑](#footnote-ref-306)
307. Observons que s’établissent toujours des liens étroits entre la quête avide de main d’œuvre bon-marché ou gratuite, et les stratégies génocidaires impliquant une haine raciale sans bornes : les politiques de terreur menées à l’encontre des esclaves révoltés dans les Antilles se fondaient sur le mépris total envers le « bétail  humain », et sur la fureur des petits Blancs devant la moindre contestation de ce mépris. Elles comprenaient des méthodes qui anticipèrent de plusieurs siècles les techniques d’extermination nazie : tel le gazage de centaines de personnes par les vapeurs de soufre dans des « étouffoirs » (des cales de bateau hermétiquement fermées), comme en témoigne Victor Schoelcher dans son extraordinaire  *Vie de Toussaint-Louverture,* (1889 ; réédité par Karthala, Paris, 1982). [↑](#footnote-ref-307)
308. Sans parler de *l’économie pénitentiaire,* dont le concept même a été forgé pour les Etats-Unis (voir les travaux de Loïc Wacquant à ce propos). [↑](#footnote-ref-308)
309. Et notamment les 130 millions de migrants allant travailler dans les villes-champignons pour 154 euros par mois (5% du salaire mensuel américain). [↑](#footnote-ref-309)
310. Les grèves, néanmoins, se multiplient, et les salaires augmentent dans les BRIC alors qu’ils baissent nettement dans les pays (ex-) riches. [↑](#footnote-ref-310)
311. Probablement jusqu’à un certain point, au delà duquel, la tendance suicidaire des marchés peut se combiner avec des risques géo-militaires, et déclencher une spirale parfaitement incontrôlable, conduisant à un conflit mondial de nature inédite. (Pour le coup, il est difficile d’imaginer –sauf à prêter à l’auteur un inutile machiavélisme- que cette phrase ait été écrite *après* septembre 2008 ! Pour autant, sur le moyen terme, cet énoncé nous semble toujours entièrement valable.) [↑](#footnote-ref-311)
312. Le discours médiatique quotidien le plus répandu insiste sur les risques toujours amplifiés de crise systémique, mais force est de constater que les grands systèmes de consultation et de délibération internationaux ont plutôt bien résisté jusqu'ici aux tendances « disruptives », et prolongent constamment leur existence en pratiquant une sorte de « surf ing ». [↑](#footnote-ref-312)
313. Je rajoute cette note en mars 2012, alors qu’il est patent que la crise grecque a été réglée par deux interventions sur la mécanique systémique : la décision des créanciers privés de remettre 75% de la dette du pays ; la décision de mystérieux opérateurs de ne pas déclencher « l’événement de crédit » induisant automatiquement le réglement des CDS. Ces deux énormes entorses à la sacro-sainte loi des marchés prouvent bien qu’il y a « un pilote dans l’avion » (ou un « docteur dans la maison »,comme le disait déjà Aristophane). Ce pilote (ou ce docteur), c’est la technobureaucratie elle-même. C’est encore elle qui est capable de déclencher des ordres massifs d’achat lorsque l’ordinateur boursier provoque des chutes en cascade aberrantes. [↑](#footnote-ref-313)
314. La curialisation (c'est-à-dire la transformation des Nobles en aristocrates de cour, en « courtisans ») a été bien étudiée par Norbert Elias à propos du fonctionnement de la Cour de Versailles, à partir de Louis XIV. Il est curieux que jamais l'idée de comparer celle-ci aux "couloirs" (lobbies) de l'administration de Washington ou de celle de Bruxelles ne soit venue aux historiens ni aux sociologues. L'homologie de fonction est pourtant absolument frappante : elle consiste en un double mouvement de "soudoiement" des Grands par les Petits, et à l'inverse, de mise en dépendance radicale des Nobles (ou Dirigeants), grands et petits, par le centre de pouvoir. [↑](#footnote-ref-314)
315. Cette réalité ne doit pas nous induire à penser que le système est conduit par des « maîtres du monde » concertés et conscients. Cette imagerie est d'autant plus préjudiciable qu'elle nourrit la passion « conspirationniste » d'obédience hystérisante ou paranoïde, dont le résultat est d'entretenir ses fidèles dans la croyance que les gens forment une masse passive et malléable qui n'attendent désormais qu'une chose : être «implantés» ou « vaccinés » comme des moutons. (en bons freudiens, on pourrait traduire : être « baisés » par le père.) Cette passion du Maître exprimée sous la forme trompeuse de la révolte (jusqu'à la menace de suicide d'une Jane Burgermeister) décourage toute résistance réelle, laquelle doit au contraire miser sur la capacité des gens à « ne pas se laisser faire »,et cela sans attendre que des chefs de maquis autoproclamés viennent les embrigader, petits maîtres parfois beaucoup plus fous et cruels que les grands. [↑](#footnote-ref-315)
316. Comme me le dit encore aujourd’hui avec vigueur et conviction l’institutrice de CP accueillant ma fille de 5 ans : « il ne faut pas se tromper, l’école est faite pour cadrer les enfants, pas pour leur apprendre la vie ». [↑](#footnote-ref-316)
317. *Le Monde,* 20 janvier 2008. [↑](#footnote-ref-317)
318. Même si l’institution repose sur des principes de respect, elle ne peut rien changer au fait qu’elle passe son temps à s’occuper d’autrui (des clients, des administrés, des travailleurs), tandis que ces « sujets » passent, eux, leur temps à s’occuper d’eux-mêmes et de leurs groupes de solidarité intime. Ce déséquilibre est tellement patent qu’il finit par devenir aussi invisible que l’air qu’on respire. Or « gérer » autrui en masse implique *inévitablement* une rationalité selon laquelle la réponse de chacun à l’action collective devient « négligeable », hormis sa force statistique. Faire passer cet « inévitable » pour le simple « à-côté » d’une activité incontestablement utile revient à ignorer que l’utilité pourrait être obtenue en réorganisant tout le système à partir des gens eux-mêmes.

     Le gestionnaire est élevé –voire dressé- dans le but de détruire ce genre d’argument, dangereux pour son statut. Prenons un seul exemple à propos du gigantesque scandale que représente l’accumulation par les assurances : il n’y a pas de limite à rendre obligatoire une assurance pour n’importe quel « risque » de la vie. Il n’y a donc pas de limite à remplacer des solutions individuelles ou locales par des procédures socialisées : il n’y a donc pas de limite à la destruction –et au dénigrement- des modes de vie spontanés par l’intégration de chacun dans des « modules » contrôlés par la société. CQFD : l’institution privée, générée ou favorisée par l’institution publique progresse constamment dans la destruction des socialités familières, parce que des individus isolés et pris par catégorie d’âge, de sexe, de milieu, etc., sont moins résistants que des groupes autofondés. [↑](#footnote-ref-318)
319. Pour le coup, avouons-le : ceci a été écrit en mars 2009. [↑](#footnote-ref-319)
320. Dont les maîtres-mots sont « la rigueur », « le contrôle », la « sécurité », « l’information », etc. Ce qui implique inévitablement à un moment ou un autre  « l’économie d’échelle », la taxation plus forte sur « les résidences secondaires », l’incitation à la construction en hauteur ou le regroupement en lotissements, en « colonies » ou en « gated communities », la fermeture d’écoles de campagne, la juxtaposition des zones commerciales et de stockage, etc. Dans ce sens, la « mégalopole » ne doit pas seulement être considérée comme une vaste agglomération urbaine, mais bien comme le résultat d’une multitude de tendances « centripètes », dont la conséquence finale est qu’elle manifeste la plupart des attributs d’un « camp », ou d’un ensemble de « camps », quand elle n’en est pas le résultat direct (bande de Gaza ou villes-camps du Liban et de Syrie, bidonvilles des frontières mexicaines, villages de fixation des nomades partout au Moyen Orient, etc.) [↑](#footnote-ref-320)
321. Attention, ce constat n’a rien à voir avec une critique haineuse du nombre de fonctionnaires. En général, même, la technobureaucratie la plus proliférante se déploie hors des fonctions publiques de base, à l’intérieur de « services » comme les banques, ou les assurances, les agences de diagnostic ou de notation, les bureaux d’études variés, etc. [↑](#footnote-ref-321)
322. Max Weber, « Politics as a vocation », dans C.W. Mills, *From Max Weber: essays in sociology*, New York,, Oxford University Press,1958, p. 77—128. [↑](#footnote-ref-322)
323. L’argument –dont use déjàWeber- selon lequelle le capitalisme est le choix d’une forme pacifique d’exploitation des hommes s’affaiblit à partir du moment où l’objet même du système est de se retourner contre la multitude de ses membres pour les contraindre peu à peu à en devenir de simples éléments. Dans cette montée de l’oppression mutualisée on voit en effet apparaître une nouvelle forme de guerre au sens propre : celle qui est déclarée par l’institution auxêtres vivants et à leurs groupements naturels. En un sens, c’est une guerre de la culture contre elle-même,ou encore une guerre de la partie de la personne qui est passionnée de participation au pouvoir global, contre la partie plus libre d’elle-même. Mais saurons-nous nous pacifier intérieurement en respectant notre pluralité intrasubjective ? [↑](#footnote-ref-323)
324. Je sais bien que pour la tradition juive « les savants valent mieux que les prophètes », mais tout de même, la science, qui est aussi *sur sa limite* une fiction et une croyance - celle de la capacité de s’unir absolument autour d’une connaissance incontestable - est aussi relative. Elle n’éteint pas complètement la voix du prophète, surtout pour rappeler, ce qui du réel, ne se laisse pas traduire en chiffres, ni simplifier en équations, d’ailleurs toujours axiomatiquement infondées. On peut même arguer que prophètes morts et poètes disparus, sans parler des esprits du Lieu, font d'autant plus inexorablement retour que la victoire de la « Raison » semble totale. [↑](#footnote-ref-324)
325. C’est ce que reconnaît bien tardivement Alain Touraine (dans : *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde d’aujourd’hui*, Fayard, Paris, 2005), après avoir virevolté des décennies entre sociétés post-industrielle et de l’information. [↑](#footnote-ref-325)
326. Malgré ce qu’en disent Michalis Lianos, sociologue de la « cyndinisation » de la société (sa vulnérabilité permanente), ou les théoriciens de la « tromocratie » (gouvernement par la peur). [↑](#footnote-ref-326)
327. Nous osons ici aller plus loin que la proposition de Hans Jonas sur la "dignité de la vie", car, à nos yeux, la seule vraie dignité est la joie de vivre, l'endurance servant à supporter les moments où cette joie est plus difficile à maintenir. [↑](#footnote-ref-327)
328. Il est étrange qu’on parle de mondialisation, alors que le XXe siècle a été celui de la mondialité des guerres, comme le XIXe avait été celui de la mondialité des empires, le XVIIe et le XVIIIe ceux de la mondialité de l’esclavage, etc. Il vaudrait mieux parler, pour la fin du XXe et le début du XXIe d’une succession de faits mondiaux : internetisation, dollarisation, sinisation, indianisation, brasilianisation, etc… et peut-être « giga-krach ». [↑](#footnote-ref-328)
329. Op.cit. [↑](#footnote-ref-329)
330. En lui adjoignant ses émules Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot, « spécialistes » de la grande bourgeoisie. [↑](#footnote-ref-330)
331. C’est plutôt sur l’homéostasie attendue de la « régularité » que porte ici le différend avec Fourier. L’homéostasie, jamais garantie mécaniquement, dont nous envisageons effectivement le rôle de frein de la folie collective, est attendue dans notre perspective *d’un art de la rencontre politique,* jamais réductible à des procédures, et relevant plutôt d’une sagesse des protagonistes. [↑](#footnote-ref-331)
332. Une première version de cette problématique peut être retrouvée dans notre livre  *Nature et démocratie des passions*, PUF, Paris, 1996. [↑](#footnote-ref-332)
333. Les historiens montrent que l’entité étatique a souvent eu tendance à brider d’autres logiques comme celle de la ville, et à en instrumentaliser d’autres, comme celle des espaces « naturels ». Sans parler des villages qu’elle tend à évacuer et à déplacer pour les reconstituer comme camps contrôlables, ou des familles dont elle régente les alliances et impose les biens domestiques. Bref, l’Etat-Nation est exactement l’opposé d’une pluralité. [↑](#footnote-ref-333)
334. Littéralement : chercheuse de terre. Pour reprendre le sens du nom des tribus occupant le territoire toulousain avant l’invasion romaine. [↑](#footnote-ref-334)
335. Bien qu’il soit implicitement admis aujourd’hui que des populations humaines aient le droit de « choisir » de rester isolées. (voir par exemple le recensement des peuples isolés par Survival International .) [↑](#footnote-ref-335)
336. Comme le souligne Yoann Morvan dans son excellente thèse : « Les territoires urbains de l’échange, L’agglomération toulousaine à travers les âges. », Institut d’urbanisme de Paris, Décembre 2008. [↑](#footnote-ref-336)
337. Rappelons que nous indiquons par la majuscule le caractère de « principe pluraliste » que nous entendons souligner dans des attributs substantivés tels que Sociétal, Familier, Culturel, Régulatoire, Singulier (ou leur version substantive directe : Société, Familiarité, Culture, Règle, Singularité, etc.) [↑](#footnote-ref-337)
338. Nous nous rendons à l’argument de Chaïm Pérelman qui voit dans l’évidence l’ennemie de l’argumentation et du débat démocratique. Mais d’un autre côté, aucune proposition ne pourrait être avancée si elle ne référait aussi à quelque chose qui, pour le temps de la conversation, sera tenu –et surtout proposé- pour évident. Ceci pour une raison simple : le réel excédant toujours les mots, on ne pourrait rien en dire s’il fallait toujours rendre compte de tout. Le propre de l’engagement rhétorique et conversationnel est de soumettre à l’auditoire quelque chose qui, tout en étant irréductible à la définition, soutiendra tout de même un effort de persuasion. (*Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique*, avec Lucie Olbrechts-Tyteca, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2009.) [↑](#footnote-ref-338)
339. Nous ne pouvons développer ici une question centrale de l’anthropologie : celle de savoir si la symbolisation de la culture s’effectue à partir d’oppositions substantielles (Mary Douglas) ou purement intellectuelles (Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola). Nous essayons de traiter le problème dans un article sur les « tétrapoles », et, par ailleurs, dans le présent ouvrage, nous donnons *une réponse empirique qui solutionne ce dilemme :* nous tentons en effet de lier la métaphorisation à la fois à des nécessités conversationnelles et à la traduction logique de la conversation. Autrement dit, le dilemme en serait un faux, car la logique repose toujours sur un arrière-plan d’oppositions substantielles… mais celles-ci ne peuvent *que* se traduire en positions logiques, elles-mêmes accumulations évolutionnaires cérébrales des situations fondamentales toujours rencontrées par le primate humain. Nous n’acceptons donc pas le « diktat » imposé aussi bien par les culturalistes que par les cognitivistes, et obligeant à séparer radicalement nature et culture et à choisir l’une contre l’autre. La vérité « scientifique » plus élevée ne doit pas être rabattue par ce devoir de catégorisation épurante. Elle se tient –à l’évidence pour qui refuse tous les terrorismes intellectuels- dans l’ambivalence : la nature est nécessairement transposée et « transportée » dans l’univers symbolique, mais ce dernier, au fond assez conciliant et parfois hypocrite, vient très souvent prendre en compte ce qui est nécessaire à la vie. Exemple : les histoires que se racontent les enfants sont à la fois rigoureusement imaginaires et très proches de ce qui leur arrive dans la « vraie vie ». [↑](#footnote-ref-339)
340. Ferdinand Tönnies, *Communauté et Société* *(Gemeinschaft und Gesellschaft), PUF,2010 (1887) .* Cet ouvrage de problématisation très élaborée est beaucoup plus riche qu’on ne le présente ordinairement et date moins que nombre de travaux de Durkheim, que l’on présente pourtant encore en France comme un parachèvement de la sociologie « classique », opposé à une sorte de prolégomène mal conceptualisé. De mon point de vue c’est l’inverse : la sociologie française, *fondée sur une vision totalisante,* marque le pas historiquement, tandis que l’œuvre de Tönnies, reconnaissant une contradiction essentielle, demeure au cœur de nos préoccupations actuelles et à venir. [↑](#footnote-ref-340)
341. Bien qu'elle existe comme trait régulier chez les primates (Chimpanzés ou Babouins notamment). [↑](#footnote-ref-341)
342. Mais pas toujours, comme en témoigne l’ethnologie des sociétés de taille très réduite, et qui peuvent s’analyser (sauf traits diffus comme les langues ou la similarité des institutions) comme des « sociétés du Familier ». [↑](#footnote-ref-342)
343. Il est curieux de constater que la volonté nationaliste et impériale d’imiter les autres « puissances » a conduit les Allemands à la double catastrophe des guerres mondiales, alors que le renouement avec l’associationisme des anciennes principautés a littéralement fondé leur succès au XXI e siècle : c’est en effet précisément les modes de coopération internes aux länder entre entreprises, syndicats, banques et administrations régionales qui a permis le développement de « grandes PMI » (expression paradoxale en Français) très exportatrices, alors qu’en France notamment, la « firma Frankreich » multinationalisée est impitoyable avec sa propre sous-traitance et contribue à l’entretien d’un « désert français ». Bref, le succès allemand, qui fait tant de jaloux, signe la réussite d’une… pluralité, tandis que le hiérarchisme français détruit sa propre base. [↑](#footnote-ref-343)
344. L’étude classique de Shirley Strum sur les babouins du Kénya (*Voyage chez les babouins,* Paris, Le Seuil, 1995) a confirmé que l’amitié peut être une dimension concrète et stratégique chez les primates. (Voir aussi T.Ransom, *The Baboons of Gombe,* Lewisburg, Bucknell University Press, 1971, ou S.Strum et L. Fedigan (eds .) *Primate Encounters*, Chicago, Chicago University Press, 2000. [↑](#footnote-ref-344)
345. Pas si éloigné de la *Kürwille* (vouloir réfléchi ou réflexif) qu’envisagera F.Tönnies un siècle et demi plus tard. Hegel parlait, quant à lui, d’état « de la détresse et de l’entendement ». [↑](#footnote-ref-345)
346. Rappelons (avec certains latinistes) que *Socius*  (le compagnon) pourrait se décomposer en sym-civis, celui qui vient *avec* le citoyen (bref, le concitoyen). [↑](#footnote-ref-346)
347. Platon a beau jeu –dans le Théétète- de mettre dans la bouche de Socrate une critique railleuse de Protagoras : il ne croit pas si bien dire en imaginant que le grand sophiste aurait pu dire « cynocéphale » à la place d’ « Homme », car déjà cet alloprimate a bien des soucis sociaux et sociétaux, en dépit du fait qu’il ne parle pas ! Nous évoquons ailleurs l’hypothèse selon laquelle les primates ont conquis le monde –dans leur variante humaine- parce qu’ils ont expérimenté depuis des millions d’années la simulation de toutes les difficultés rencontrées dans le monde physique sous la forme du *jeu conflictuel entre les congénères*.Autrement dit, l’évolution qui nous a produits doit tout autant au combat permanent à l’intérieur du groupe –considéré un peu comme une arène- qu’à l’épreuve directe du milieu. [↑](#footnote-ref-347)
348. Prévenons tout contresens : la froideur du Sociétal par rapport au Familier est à entendre comme manque de chaleur affective. Il ne s’agit pas de la « société froide » qui, selon Lévi Strauss, désigne la société primitive en ce qu’elle ressemblerait plutôt à une horloge par rapport à la machine à vapeur qu’est la société historiale (chaude). Outre que cette métaphore thermodynamique ne nous plaît pas beaucoup pour parler des êtres humains, et d’autant moins quand leur imaginaire actuel les porte à se comparer à des machines, elle brouille l’idée plus simple et plus spontanée selon laquelle nous ne pouvons avoir la même relation avec un fonctionnaire et avec un parent ou un ami. La parenté est aussi en partie une invention des « fonctionnaires » des sociétés les plus « familières », mais subsumer le Familier dans la famille et la parenté est une erreur, de même qu’ignorer l’apport propre du Familier dans le modelage de la parenté. Que cette erreur se soit généralisée chez les ethnologues et les socio-lettrés ne l’excuse pas pour autant. [↑](#footnote-ref-348)
349. Il semble qu’en Allemagne les travaux de Günther Teubner aillent en ce sens, notamment avec son idée d’une « constitution duale » à l’échelle du globe. [↑](#footnote-ref-349)
350. C’est sur ce point décisif que notre proposition se distingue de la classique opposition entre socialités « primaire » et  « secondaire » inventée par la sociologie américaine des années 1920 et reprise par Alain Caillé. Pour nous, le Familier n’est pas primaire , ni le Sociétal secondaire (ou l’inverse), car les deux sont des réalités *à la fois* autonomes, antagoniques et solidaires. [↑](#footnote-ref-350)
351. Cet antagonisme perpétuel et structurel permet aussi d’éviter de tomber dans un évolutionnisme pessimiste ou optimiste, selon lequel l’humanité serait passée avec armes et bagages du Familier au Sociétal, ce qui est au fond absurde : le groupe animal a toujours eu besoin de présenter un front au monde extérieur, tout en protégeant une intériorité. [↑](#footnote-ref-351)
352. Admettre que la « famille » n’est en rien naturelle est une chose. Mais bétonner intellectuellement toute possibilité d’existence d’un «Familier » distinct de l’emprise institutionnelle, c’est simplement militer comme universitaire pour le totalisme du Sociétal, et pour le devenir de l’être humain comme employé-de-bureau. [↑](#footnote-ref-352)
353. Ce trait a été rappelé par Frédéric Gros dans son essai sur la fin de la guerre qui montre comment l’Etat de droit a été construit (*Etats de violence*, Gallimard, 2006), par contraste avec la violence guerrière tournée vers l’extérieur. [↑](#footnote-ref-353)
354. La « Terre-Patrie » selon Edgar Morin qui n’en a pas exploré tous les dangers, dont celui de transformer l’humanité en masse-objet d’une manipulation de pouvoir d’amplitude planétaire. La gestion de la crise de 2008 en donne un avant-goût spectaculaire. [↑](#footnote-ref-354)
355. Fin 2011, cette affirmation doit être tempérée par la construction d’inimitiés nationales sur des théâtres conflictuels méso-locaux : désormais la fusée israélienne Jéricho 3 et la fusée iranienne Séjil 2 peuvent transporter chacune sur le territoire adverse des ogives nucléaires ou bactériologiques. Elles peuvent aussi atteindre des pays plus lointains. Tout se passe comme si les grandes puissances avaient laissé se développer sur l’espace moyen oriental le potentiel d’une guerre mondiale « régionalisée ». [↑](#footnote-ref-355)
356. *Marx, critique de l’Etat hégélien,* Union générale d’édition, Paris, 1976 (*Manuscrits de 1842-1843*, publiés pour la première fois en 1927 par D. Riazanov.) [↑](#footnote-ref-356)
357. L’idée d’un lieu vide comme condition de la démocratie a été déployée par Claude Lefort. Ce que nous ajoutons ici est que la condition d’un tel « vidage » du centre ne peut être que l’universalisation absolue du champ politique, assimilé à la conversation et à la pluralité qu’elle sous-entend. Il ne s’agit dès lors plus d’un « centre », même vide, car c’est la centralité même qui est désormais dissoute. [↑](#footnote-ref-357)
358. Les métaphores de la « montée » et de la « descente » sont arbitraires. On s'y rallie conventionnellement pour autant que du point de vue du Familier le Sociétal semble être en position de surplomb. Inversement, chaque « Familier » relève d'un ensemble géré d'un point de vue panoramique impliquant de la hauteur. Mais gardons nous d'en inférer implicitement que le Sociétal est « supérieur » au « Familier ». [↑](#footnote-ref-358)
359. Nous montrerons plus loin que le préjugé entretenu par les structuralistes et notamment Claude Lévi-Strauss sur l'ordre contenu dans les mythologies -productions culturelles par excellence- a permis de reconnaître la rationalité sociétale de vastes groupes de sociétés « premières ». Inversement, le même préjugé consistant à voir de la loi ou de la formule canonique partout dispense fâcheusement d'admettre que la culture reste, contre la Règle, le domaine du spontané, de la séduction, de la jouissance familière. N'y voir que le canal pédagogique de la Loi est prendre la réalité culturelle de manière unilatérale. [↑](#footnote-ref-359)
360. Dans les sociétés étudiées par l’ethnologie classique, il est presque impossible de distinguer art et pratiques magiques et religieuses. Et encore aujourd’hui, l’art se présente comme presque totalement dépendant de l’idéologie sociétale en cours : notamment celle du marché. L’effort de conceptualiser l’art comme forme anthropologique spécifique n’est donc pas oiseux. [↑](#footnote-ref-360)
361. Ipséologie : tout comme sociologie, c’est un mot mal construit, articulant un mot latin et un suffixe grec. Mais je pense qu’il est assez euphonique, la plupart des constructions en grec étant trop compliquées. Ce n’est qu’une proposition. [↑](#footnote-ref-361)
362. Lorsqu’il est utilisé directement en masse, par exemple sur un champ de bataille, dans une grande usine, ou dans une manifestation de foule, c’est généralement en approchant d’une limite où la santé et la vie sont en jeu. [↑](#footnote-ref-362)
363. *Les trois écologies, «* L’espace critique », Galilée, Paris, 1989. [↑](#footnote-ref-363)
364. Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *revue Multitudes*, Mai-Juin 2002 [↑](#footnote-ref-364)
365. Evoquons ici quelques aspects irréductibles de la Singularité : elle est thétique de soi (elle se pose elle-même) ; elle ne se vit que dans l’intériorité ; issue entièrement de l’interpellation de chaque individu en sujet du parler, elle implique paradoxalement une pure résistance au Sociétal se présentant comme succession infinie de variations d’opinions ; elle est éthique et non morale : elle dépend d’une conduite de soi, pas d’une définition extérieure du Bien. Bref, elle se présente toujours à la fois comme réalité compacte et comme idéal inaccessible. Pour permettre au lecteur de l’intuiter, on pourrait citer une fable zen (ou un aphorisme hindou actualisé par Gandhi) : le général menace le sage : « je suis parfaitement capable de te tuer sur le champ » ; auquel le sage répond du tac au tac : « je suis parfaitement capable de mourir sur le champ ». Il faut alors reconnaître que l’immense majorité des êtres humains en situation quotidienne voient leur singularité engloutie sous une marée d’aliénations croisées, un tsunami de moralismes négateurs de celle-ci. [↑](#footnote-ref-365)
366. Notion avancée par Michel Tibon-Cornillot. [↑](#footnote-ref-366)
367. On peut même avancer que la reconnaissance de la Singularité s’est -dans nos sociétés contemporaines d’individus « béhaviorisés »- *réfugiée* dans l’art avec lequel elle tend à se confondre. Cela n’est pas le cas dans les cultures où elle est reconnue en tant que telle, comme dans l’hindouisme, par exemple. [↑](#footnote-ref-367)
368. Il est difficile, même pour un chercheur reconnu comme Henry-Pierre Jeudy, de proposer une critique globale de l’Art sans risquer soit d’être incompris, soit d’être pris pour un vandale intellectuel. Or il est de plus en plus évident que, quelle que soit la bonne volonté des artistes, la Machine-Art ne présente pratiquement plus *aucun intérêt* du point de vue des exigences de la Singularité, ni de celles du Familier, mais qu’elle est devenue la forme contemporaine de l’emprise sociétale sur les sensibilités, sorte de voiture-balai pour tout ce qui ne peut pas suivre la cadence imposée par la mathématisation de la Culture. [↑](#footnote-ref-368)
369. Une société comme Israël, née d'un nationalisme laïque (le sionisme) ne peut s'affirmer économiquement et politiquement que comme modernité technochrématistique, mais elle a aussi besoin d'un «coeur » religieux qui alimente l'énergie de la revendication d'occupation légitime au nom d'un « retour » bibliquement validé. On peut néanmoins pronostiquer que le basculement de cette société dans la religion -coextensive au peuple en principe- lèserait gravement ses intérêts matériels. De fait, tout en affichant une fidélité à la religion, l'Etat israélien contribue pratiquement à ruiner les Hassidim, précisément parce que ceux-ci, consacrés à l'inaction sacrée (sabbatique) et au talmud, ne correspondent pas au type de civilité permettant à une société moderne de triompher économiquement, techniquement et militairement. Bref, entre Culture (religieuse) et Règle (de fonctionnement), il faut choisir. [↑](#footnote-ref-369)
370. *L'ancien régime et la révolution,* Garnier-Flammarion, n° 500, 2008 (L'ancien régime et la Révolution, vol. 4 : *Oeuvres complètes, Alexis de Tocqueville*, M. Lévy, 1866, 7e éd. (1re éd. 1856). Un exemple amusant et actuel de cette continuité (voire cette réversibilité) est le fougueux engagement d’un Michel Onfray en faveur d’un « nouveau célibat », lui dont tout l’élan intellectuel fut dû à sa haine des prêtres. (Voir notamment, dans une œuvre prolixe*, La puissance d’exister,* Grasset, Paris, 2006, ou encore Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire, Poche, 2001).

     A propos de cette thèse, retenons la critique de **Jacques** Gleyse, (dans « « Michel ONFRAY, Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire », Corps et culture [En ligne], Numéro 5 |  2000, mis en ligne le 11 juin 2007, URL : <http://corpsetculture.revues.org/739>) : « L’ouvrage n’évoque sans doute pas assez l’efficace anti-marché du couple et de la famille (qui bien sûr pourrait être réalisée par d’autres formes communautaires) face à la figure du célibataire (qui lui est l’archétype de la « particule de capital intégré », voir à ce sujet Guigou J. La cité des égos). C’est pourtant ce système du marché capitaliste que Politique du rebelle s’est attaché à remettre en cause fondamentalement. N’y a-t-il pas contradiction entre les deux projets ? » [↑](#footnote-ref-370)
371. Je m'amuse ici à titiller mon surmoi linguistiquement correct : eh oui, lui dis-je, après avoir avalé (plutôt qu'accepté) *gouvernance* (en provenance de la perfide anglo-speakingerie, et bien distinct de « gouvernement ») comment nommer ce qui en relève ? Je ne vois que « gouvernantiel » ! (mais que le surmoi s'inquiète encore : on inventera certainement bientôt « gouvernanciard » et « gouvernancieux » !) [↑](#footnote-ref-371)
372. Nous n’abordons pas ici la question importante d’une sociologie animale comparée. Rappelons seulement ici que lorsque l’éthologue (ou le botaniste !) utilise le mot « société », pour désigner un grand groupe d’individus vivant ensemble, il ne parle jamais de l’Espèce, ni même de super-ensembles de populations. Telle « société de choucas » décrite par Konrad Lorenz, dont tous les individus sont capables d’intervenir ensemble pour corriger un « perturbateur » n’a rien à voir avec que nous appelons ici « Sociétal », et qui est absolument spécifique de l’être humain, à la fois par le nombre des individus concernés, par l’immensité des territoires, et surtout par la propension à s’orienter vers la construction d’un unique organisme « total » à la surface de la planète. C’est cette tendance intégratrice continuelle que nous nommons « Sociétal », plus que tel ou tel état temporaire « en route » vers une intégration plus vaste, et même que l’état « final », dont notre travail tend à montrer qu’il ne peut être viable qu’en se redivisant en plusieurs sociétés non intégrables. [↑](#footnote-ref-372)
373. Ce qui ne veut pas dire que le Familier se résume au « spontané » comme semble le penser Günther Teubner. Car le Familier est aussi un monde de rites et de codes émergeant de ses conditions propres. [↑](#footnote-ref-373)
374. Dans le livre : *Entre Esprit et corps : la culture contre le suicide collectif,* Anthropos, Paris, 2001. [↑](#footnote-ref-374)
375. Nous demandons au lecteur, soumis aux préventions sur le libre emploi de mots déjà distillés et redistillés par la raffinerie universitaire de bien vouloir suspendre un jugement abrupt quant à l’utilisation tranchée de chacune de ces méga-notions, et notamment celles de nature et de culture, qui ont fait l’objet de verrouillages précautionneux et ne semblent plus pouvoir être usités naïvement, hors du contrôle des « comités de lecture ». [↑](#footnote-ref-375)
376. Dans un autre ouvrage en cours, intitulé *Manuel d’anti-sociologie* , nous proposons de séparer les disciplines correspondant à ces objets. Ainsi, l’ethnologie serait redéfinie comme partie exotique d’une « science du Familier » nommée « émiologie » (de *oi Emioi,* « les miens », en Grec). Lui serait contesté le droit épistémique à nommer « Société » le groupement à dominante familière qu’elle étudie, comme il serait contesté à la sociologie le « droit » d’intégrer d’office le Familier comme « partie » du Sociétal. La sociologie serait invitée à se limiter à une « syndémologie » (étude du « peuple ensemble »). Il resterait d’autres aires à investir de façon autonome : comme l’ipséologie, ou discipline qui explore la recherche de la Singularité (et n’a rien à voir avec une « égologie » prisonnière des représentations sociales du « Moi ».) Peut-être les disciplines de la Culture et celle de la Régulation seraient-elles aussi appelées à se séparer plus nettement (fût-ce pour mieux converser ensuite). [↑](#footnote-ref-376)
377. Voir figure 2. [↑](#footnote-ref-377)
378. Je fais référence ici au titre de mon livre, paru aux PUF en 1996 ; dans lequel je développai déjà les éléments de base du cadre théorique exploité ici. [↑](#footnote-ref-378)
379. Nous attirons l’attention du lecteur sur l’équivocité – curieusement inévitable - du mot « culture » tel qu’utilisé au long de ce travail : il renvoie en effet d’une part à la totalité d’un champ conversationnel donné, et d’autre part… à la position « culturelle » plus spécifique interne à ce champ. Cela correspond en gros à la différence que le sens commun établit entre le « ministère de la culture » et l’expression « les cultures humaines dans le monde ». Nous n’avons pas tenté de réduire cette ambivalence, qui se résout souvent dans le contexte. Mais, théoriquement, on pourrait soutenir que l’acte métaphorique « culturel » appelant la régulation symbolique (et non l’inverse), il constitue une sorte d’essence du phénomène humain, et cela à toutes les échelles. Si notre carré anthropologique avait une origine, elle résiderait ainsi dans sa partie gauche, le domaine de l’élan métaphorique, celle de droite découlant des nécessités techniques-rationnelles de sa construction. Nous avons conscience d’être ici en parfaite opposition avec toute la tradition structuraliste qui a, au contraire, pendant trente ou quarante ans, soutenu haut et fort que l’essentiel de l’Humain se situait dans la construction mathématique des signifiants. Mais à quoi bon d’imposants systèmes de signifiants, si ce qu’on a à dire est… insignifiant ? [↑](#footnote-ref-379)
380. A ce point de la démonstration, il nous faut peut-être accueillir des objecteurs tentés de nous dire : « le Roi est nu ; votre système n’est qu’une transposition du classique binôme chinois et taoïste entre Yang et Yin, qui se dédouble également en Yang-yin, et Yin-yang. » Renversons poliment le propos : il est possible que la culture chinoise multimillénaire ait perçu l’opposition Sociétal-Familier (et ses médiations) sur un plan directement cosmologique. Mais ce fait seul a interdit à cette culture de « voir » les forces humaines et sociales réelles qui lui inspiraient le modèle. Par ailleurs, le traitement numérologique et ritualiste de l’opposition (au travers d’un ensemble précis d’arborescences dans divers registres dont celui du Yi-King, et cela par des armées d’interprêtes depuis deux millénaires au moins) rend littéralement « étouffante » ladite représentation cosmologiste. Pas moyen de dire quelque chose qui n’y soit pas repris dans du déjà dit sur tout et rien. Nous verrons plus loin, dans la partie de l’essai sur la comparaison des cultures, que le dualisme (ou le ternaire) chinois possède néanmoins un objet concret qui n’est ni sociologique, ni vraiment métaphysique : il s’agit essentiellement de la méditation sur la relation entre l’identité et l’altérité. C'est-à-dire que, pour nous, la Chine se présente comme une immense et ancienne méditation sur l’essence de la culture en tant que métaphore (et non comme calcul). Encore que la métaphorisation chinoise soit plutôt « stellaire » que seulement symétrique. Je veux dire par là qu'un cerveau capable de lire un idéogramme de façon cultivée (à partir du jeu des 118 signes de base), ressent visuellement et donc immédiatement un ensemble rayonnant d'affinités simultanées dans différentes directions, et pas seulement la possibilité d'une arborescence antisymétrique de sens, ou d'un renversement entre sujet et prédicat. [↑](#footnote-ref-380)
381. Ce qui fut l’objet de toute l’œuvre de Norbert Elias. [↑](#footnote-ref-381)
382. Nous incitons le lecteur à ne pas trop vite rabattre le dualisme Familier/Sociétal sur la classique opposition nietzchéenne entre sociétés apolliniennes et sociétés dionysiaques – sur laquelle un sociologue comme Michel Maffesoli a naguère établi son discours de dandy . Comme nous le verrons plus loin, l’effusif et le fusionnel caractérisant la fête dionysiaque sont des éléments cruciaux de la sociétalité la plus élémentaire, cherchant son unité contre l’ennemi. Ils correspondent aux aspects « culturels », c’est-à-dire plutôt séducteurs de la visée sociétale, et non pas obligatoirement au Familier qui, d’emblée possède la *source* de l’extatique (l’orgasme dans l’acte sexuel), et se construit plutôt en régulation interne de celui-ci. [↑](#footnote-ref-382)
383. En oubliant alors que grammairiens et lexicologues sont de stricts agents de la régle symbolique, de même que les législateurs et les atourneurs de loi *(attorney at law),* même s’ils passent pour être plus littéraires que les mathématiciens (quoi qu’entre la logique et la grammaire de Port Royal et entre la logique classique des philosophes et la formalisation du langage mathématique de Frege ou Carnap à Russell, il existe des passages ouverts et bien balisés). A l’inverse, certains « chercheurs scientifiques » sont davantage des poètes et des découvreurs de continents sauvages, plutôt que des régulateurs. Pour autant il faut être clair : nous nous refuserons ici de parler de « culture scientifique » ou de « science de la culture », car ces mélanges confus, effets de stratégies sociales de jalousie identitaire, ne permettent pas de penser la tension la plus profonde. [↑](#footnote-ref-383)
384. Les AMAP (Associations pour le Maintien d'une Agriculture Paysanne), qui se multiplient en France (plus de mille en 2009) et -sous d'autres formes dans plusieurs pays - comme les Teikei au Japon, ou la Community supported agriculture en Amérique du Nord -sont indubitablement des expériences dépassant le niveau technique ou commercial. De même les jardins communautaires ou scolaires qui font leur réapparition ou s'inventent de toutes pièces en centre-ville. On observe bien sûr des divergences (notamment entre les initiatives centrées sur l'agriculteur, et celles qui sont organisées autour du consommateur), mais les choses évoluent rapidement, dépassant les catégories rigides. Lire notamment : Claire Lamine, *Les AMAP : un nouveau pacte entre producteurs et consommateurs ?* Gap, Y. Michel, 2008 ; Claire Lamine, *Les intermittents du bio : pour une sociologie pragmatique des choix alimentaires émergents*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 2008.Gilles Maréchal (dir.), *Les circuits courts alimentaires : bien manger dans les territoires*, Paris, Educagri, 2008.Christian Deverre et Claire Lamine, « Les systèmes agroalimentaires alternatifs. Une revue de travaux anglophones en sciences sociales », *Économie rurale*, n°317, mai-juin 2010, p. 57-73. « AMAP : dynamiques et limites », *Silence*, n°357, mai 2008. François Jarrige, « Amalgames sur les Amap. Débat sur les systèmes agroalimentaires alternatifs », La Vie des idées, 5 juillet 2010. [↑](#footnote-ref-384)
385. Je ne peux m’interdire ici de rappeler que tout le vaste travail de Claude Lévi-Strauss repose sur la démonstration réitérée du fait que l’esprit humain n’est en lui-même que la constante tentative, par des oppositions structurantes plus ou moins « logiciennes », d’empêcher le monde de se simplifier au profit des dominants. [↑](#footnote-ref-385)
386. « Ni holisme, ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXIV, 1996, n° 105, pp 181-224. [↑](#footnote-ref-386)
387. Les quatre purusharthas ou buts de la vie dans l'hindouisme puis dans le bouddhisme : La Kama : le plaisir (ou l'amour). L'Arthà : la possession matérielle. Le Dharma : la loi universelle. La Moksha : la libération dans la mort. [↑](#footnote-ref-387)
388. Une intéressante analyse des systèmes tétralogiques en sciences humaines, et notamment de celui d’Alain Caillé est réalisée par  Alessio Moretti dans son article : « Neo-structuralist analysis of fear :Radicalising Stiegler through Luhmann, Badiou and Caillé”. Son défaut est évidemment de subir une fascination « quantophrénique » pour des pensées éminemment qualitatives, irréductibles au chiffre. [↑](#footnote-ref-388)
389. Bien que l’on puisse aussi, dans une sorte d’inversion monstrueuse, préférer lier ses affects les plus intimes au sort d’un « peuple » et lui sacrifier allègrement ses propres enfants. [↑](#footnote-ref-389)
390. Ce qu’Alain Caillé reconnaît très clairement par ailleurs. [↑](#footnote-ref-390)
391. Si une émiologie (construite avec *oi emioi* , « les miens ») se distingue de la tentative remarquable des  ethnométhodologues  de reconnaître la part prise par les gens dans la formation du savoir social, c’est parce que nous admettons ici qu’ils ne le font que rarement tout seuls, et que même dans ce cas, ils doivent politiquement s’appuyer sur un partage imaginaire de valeurs avec leurs « complices ». [↑](#footnote-ref-391)
392. Syndémologie : le fait d’étudier seulement « tout le peuple ensemble », et non pas tous les phénomènes sociaux. Cette discipline s’oppose pour nous à l’émiologie (l’étude « des miens » en complicité avec eux), à la nomologie (l’étude des systèmes de règles) et à l’ipséologie (l’étude de la tendance à la singularité dans le social, par exemple au travers de l’idée de « sujet » et de son glissement entre « assujetti » et « cause de l’acte libre »). L’anthropologie étudie la culture en général et notamment sa tendance à se cliver dans les domaines précédents. [↑](#footnote-ref-392)
393. Nous verrons plus loin comment la référence à la religion orientale est généralement liée à une préoccupation concernant l’identité propre, une quête du « Soi », quand les religions occidentales sont intéressées davantage par le problème des « rapports » et de leur arbitrage. [↑](#footnote-ref-393)
394. Encore une fois, nous ne nions aucunement la réalité d’une subjectivité comme enjeu politique. La capture du sujet dans un discours d’institution ou de société doit être compensée par la capacité maintenue de l’individu à contredire ou contrarier ce discours par d’autres, et ultimement par son pouvoir d’y échapper, au nomd’intérêts qu’on ne peut appeler autrement que ceux de la personne. Mais qui ne voit que pour ce faire, il faut d’abord considérer le sujet comme problème et comme enjeu et non comme substance ? N’est-il pas paradoxal que la civilisation qui ancre dans les esprits une croyance dans le sujet substantiel de l’arbitrage (du libre arbitre) soit aussi celle qui aggrave constamment l’esclavage salarié ? N’est-il pas tout aussi étrange que la civilisation qui dissout le sujet dans le mouvement cosmique des vies et des morts finisse aussi par l’inféoder à de gigantesques et inamovibles hiérarchies humaines ? On voit bien qu’il est plus prudent de ne pas bâtir sur l’adoption d’un contenu imputé au sujet, mais simplement de reconnaître que la place qu’il peut occuper n’est pas définissable de l’extérieur, et qu’en revanche les forces extérieures (sociales et sociétales) sont en compétition acharnée pour définir le sujet à sa place. [↑](#footnote-ref-394)
395. Comble du paradoxe, certains considèrent que la mondialisation n 'unifie pas assez, mais morcèle (voir P.N. Giraud, 2008, op. cit.). [↑](#footnote-ref-395)
396. Il s’agit plus précisément d’une hésitation à s’identifier au père pour réobtenir indirectement l’amour de la mère « sublimé ». Hésitation due au doute que le père (la loi) puisse autoriser la jouissance de la mère. [↑](#footnote-ref-396)
397. Le branchement qui produit des bifurcations à l’infini est une notion favorite de l’universitaire moderne, qui prétend dépasser les entités « fermées » de l’anthropologie classique. Ainsi de J.L. Amselle (*Branchements,* op.cit). Je suis en désaccord avec cette tendance, même s’il est vrai qu’aucune culture humaine n’a jamais été « elle-même », puisque toujours bousculée par les autres, et se définissant par rapport aux autres. Mais nier que les êtres humains tentent constamment de s’autodéfinir en usant de systèmes symboliques originaux et spécifiques, c’est nier l’objet même de l’anthropologie de l’intérieur de celle-ci, en collusion avec les approches naturalistes niant tout « propre de l’homme ». Il est possible que l’animal humain n’ait rien en propre, mais il est clair qu’il passe son temps à tenter de se situer (ne serait que négativement en s’imaginant qu’il est en train de détruire la vie sur Terre). Il existe de ce fait des cultures nettement structurées, des histoires, des identités, des ancestralités et la culture mondiale n’est pas seulement une cartographie des branchements : c’est aussi un système spécifique tendant à sa propre fermeture sur soi et à sa propre historialité… celle consistant notamment à croire qu’elle peut fabriquer une universalité épurée de toute histoire particulière. [↑](#footnote-ref-397)
398. Que Claude Lévi-Strauss ait imputé ce « refroidissement » aux sociétés primitives et au contraire défini les autres sociétés comme « chaudes », ou « historiques », n’interdit pas de penser qu’en général tout Sociétal comporte une fonction de filtrage et de ralentissement des passions. [↑](#footnote-ref-398)
399. Le « çà » freudien ne peut être traduit exactement par la transposition individuelle du « Familier », tout comme le « surmoi » ne saurait transposer le « Sociétal ». Mais ces tentatives de traduction seraient meilleures que celles qui leur associeraient respectivement Spontanéité (Sentiment) et Règle : car la Règle comme médiation n’est qu’un style de la contrainte réciproque entre Sociétal et Familier : elle n’incarne pas l’autorité en elle-même ni le principe de contrainte nécessaire. [↑](#footnote-ref-399)
400. Induisant à chaque nouvel épisode, cette extraordinaire perplexité d’un Sociétal de moins en moins capable de s’interroger sur lui-même, mais qui n’est plus en mesure non plus de rejeter « la faute » (de ces massacres suicidaires) sur un psychisme dérangé. D’où l’amnésie collective qui ponctue les « mass killings », tout autant que ceux-ci ponctuent l’amnésie des gestes incompris. Pourtant, si un message pouvait être écrit en lettres de sang et en nombre de lycéens tués, il serait probablement rédigé ainsi : «mon geste de suicide massacrant imite à l’avance le suicide collectif de cette société ». C’est un message d’hystérique masculin car, contrairement à la femme, c’est avec l'agression armée de l'autre, et non par la réaction de sa propre surface qu’on lui a appris à se révolter contre son usage imaginaire comme déchet. Il ne peut être un « homme » qu’en tuant ce qui incarne pour lui la « société bonne », celle, par exemple, que représente sa mère –souvent infirmière, assistante sociale ou responsable politico-administrative-. [↑](#footnote-ref-400)
401. Malgré les dénégations de ceux qui ne pensent qu’à interdire aux sciences sociales le moindre progrès sous prétexte de « dépassements » constants qui ne sont qu’autant de régressions refoulantes vers une médiocrité normalisante (et souvent, hélas, normalienne). [↑](#footnote-ref-401)
402. Freud parlait déjà de sentiment paranoïaque à propos de la perception des Allemands par les Français pendant la guerre de 1870. [↑](#footnote-ref-402)
403. Cela dépendrait sans doute de la façon dont serait organisée la conversation thérapeutique entre « passions ». Car souvent une névrose se construit « contre » une autre (celle d’un parent, par exemple), et ne converse avec elle que par… son propre renforcement. [↑](#footnote-ref-403)
404. Etant entendu –répétons-le ici avec insistance- qu’il n’existe pas de discours global qui aurait raison au dessus des passions, ni, d’ailleurs, qui ne se laisserait ramener à l’une des passions en présence. [↑](#footnote-ref-404)
405. Op.cit, *Entre esprit et corps : la culture contre le suicide collectif ,* Anthropos, Paris, 2002. [↑](#footnote-ref-405)
406. Nous devons ce concept à Alexandre Duclos, dans sa thèse de doctorat : *Des formes modernes de cosmopolitisme,* Paris I-Panthéon-Sorbonne, 2008. [↑](#footnote-ref-406)
407. « Je ne vois pas comment tu peux faire un programme avec çà ! » s’exclame Gilles Gagné à la lecture d’une version plus fruste de mon manuscrit. Il a raison. Il ne s’agit pas de programmer, mais de comprendre ce que nous voyons émerger sous nos yeux : la prévalence de plus en plus forte de contradictions essentielles qui sont prises en charge de façon trop étroite par les nations, ou par leur organisation mondiale. [↑](#footnote-ref-407)
408. Quand on pense aux ordres réguliers, on évoque plutôt des lieux isolés et fermés, loin du monde. Mais si l’on compare leur règle aux gigantesques appareils de réglementation qui permet à une ville de fonctionner, on est tentés de penser que les contraintes volontaires ne sont pas nécessaires au mode de vie communautaire autonome, mais plutôt à l’organisation collective de l’ascèse mystique, ce qui est tout autre chose. [↑](#footnote-ref-408)
409. Nous avons bien conscience que cette évocation de la question territoriale liée de souverainetés partielles est laissée ici à l'état d'ébauche. Il faudrait en développer le point important : à savoir que si l'unique territoire au sens classique est désormais celui de la planète, nous n'avons plus besoin d'attribuer à des Etats « personnes morales » l'équivalent d'un corps physique. Ce qui nous libère pour penser les formes physiques adéquates à chaque principe se divisant le monde : ainsi la « diaspora de villes » ou celle des « hauts lieux » de culture, ne constituent plus des corps où un seul Etat exerce sa souveraineté « rousseauiste » (absolue) mais des ensembles eux-mêmes souverains par ailleurs, bien que s'accordant sur une loi commune concernant leur « urbanité » ou leur « naturalité ». Cependant cette loi commune vaudrait pour souveraineté internationale et interdimensionnelle : aucun pays, aucune autre dimension n'aurait le droit d'interférer avec l'instance y adhérant. On peut évidemment imaginer un territoire bien plus continu et massif pour la  « Nature », mais il ne changerait pas de sens pour autant : il ne serait souverain que pour ce qui concerne la  « naturalité », bien que cela inclue déjà des aspects considérables (comme le contrôle des technologies importables, le nombre maximal des êtres humains pouvant en vivre, etc.). [↑](#footnote-ref-409)
410. Pour autant que certaines études se révèlent fiables : telles celle conduite par des chercheurs de l’université de l’Ohio montrant la corrélation entre l’exposition aux particules fines et l’altération de l’hippocampe (mémoire et régulation de stress) ou celle de l’équipe d’Andreas Meyer-Lindenberg (Université de médecine de Mannheim), indiquant que l’amygdale et le cortex cingulaire antérieur voient leur fonctionnement altéré dans des zones à forte densité de population. [↑](#footnote-ref-410)
411. Michael Porter, *L’avantage concurrentiel*, Interéditions, Paris, 1986 [↑](#footnote-ref-411)
412. Et même « avant », si l’on admet avec Franz de Waal, qu’une société de primates comporte toujours un ensemble de processus de réconciliation et de négociation. [↑](#footnote-ref-412)
413. Et déjà évidemment présente dans la longue tradition de séparation du « temporel » et du « spirituel ». [↑](#footnote-ref-413)
414. Le fait qu’à l’évidence cette proposition contient un aspect scandaleux pour le lecteur contemporain « démocrate » doit nous interroger. Prenons un seul exemple : dans l’antiquité classique, la victime pouvait pardonner à son agresseur (et même à son meurtrier), ce qui arrêtait automatiquement l’exercice de la justice. Pensons-nous que le fait que ce soit rigoureusement impossible aujourd’hui soit un progrès, ou même seulement un progrès de la raison ? Pourquoi la « société » (notion totalisante) a-t-elle droit d’amnistier, et le Président (héritier du Roi) a-t-il le droit de grâcier, tandis que l’individu ne peut pas pardonner ? (Serait-ce parce qu’il n’a pas le droit non plus de se venger ? Mais dans ce cas, pourquoi Société et Président auraient-ils cette possibilité, même seulement sur son envers négatif ?) [↑](#footnote-ref-414)
415. Le lecteur peut avoir le sentiment qu’une telle formule est une assertion péremptoire, ne reposant que sur des *a priori.* Qu’il prenne patience : la démonstration suit, selon laquelle une théorie des sources du langage « parolier » humain (n’existant que dans des langues aussi perpétuellement dérivantes que les conversations qui les animent) implique que notre propension à la métaphore est toujours centrée par quelques soucis humains essentiels, tel l’amour ou la tendresse, ou encore la défense obsidionale de la vie, etc. On ne peut imaginer l’existence de la littérature la plus futile sans que certains enjeux fondamentaux de la parole ne se profilent en arrière-plan. C’est ce constat qui nous autorise à distinguer par exemple des « métaphores nationales », ou « sociétales » : il s’agit d’objets proches de ce que Michel Foucault entendait par « epistémés », à ceci près que nous nous n’envisageons jamais seulement leur énoncé assertif simplifié (« il y a une utilité générale », etc) mais leur formule longue. Par exemple : « l’utilité générale est à la société ce que l’utilité particulière est à la personne ». On y découvre en effet bien plus clairement que toute assertion est contestable du seul fait que la comparaison qui la fonde est objectable. Au contraire, l’assertion isolée renvoie plutôt à la perplexité : on ne sait comment contester une sentence aussi… générale que : « il existe un intérêt général. » [↑](#footnote-ref-415)
416. Faut-il rappeler ici que c’est certainement dans l’amour et la haine « contractés » dans l’enfance à l’égard de personnages proches voire intimes que se construit le modèle que nous projetons ensuite sur nos relations sociales ou sur l’humanité en général ? [↑](#footnote-ref-416)
417. Mais il suffirait sans doute au lecteur de considérer l’énergie apportée par l’auteur du présent travail à celui-ci pendant nombre d’années pour reconnaître que sans « passion », il n’aurait pas existé ! [↑](#footnote-ref-417)
418. John Langshaw Austin, *Quand dire, c’est faire*, Le Seuil, Paris, 1991 (1962). [↑](#footnote-ref-418)
419. Nous aurons l’occasion d’expliquer pourquoi nous sommes en désaccord avec la notion de « processus de civilisation » selon Norbert Elias, qui revient à identifier civilité et poliçage (en fait « polissage »). Mais notons ici, qu’en toute logique, cette ligne de pensée conduit à poser que la plus grande civilisation serait celle où les individus seraient désexualisés, et débarrassés de toute capacité émotive. Or Elias se refuse à envisager ce trait pathologique des processus qu’il analyse, parce qu’il récuse l’idée d’une indestructibilité de la passion, cette caractéristique étant due précisément au fait qu’elle n’est pas « primitive», mais qu’elle est entretenue par la culture elle-même, malgré le progrès des « manières de table ». Notons aussi qu’Elias partage cette conviction avec Konrad Lorenz, ou avec des biologistes comme Escarpit. Tous ces savants –peu au fait des spécificités de la culture humaine- entretiennent le mythe du « besoin de grosse colère quotidienne » chez le primate mâle et de son inhibition par la civilisation, alors que, pour ceux qui tiennent mieux compte du fait culturel, l’imaginaire déchaîné par l’environnement langagier est certainement le facteur majeur d’une conflictualité tragique à toute époque. L’Etat mondial en formation peut être fier d’arrêter les dictateurs sanglants. Jusqu’au moment où ce sera l’Etat mondial lui-même qui se rendra coupable de monstruosité : vers quelle super-juridiction se tournera-t-on alors pour contrôler les « instincts animaux » résiduels ? [↑](#footnote-ref-419)
420. *Théorie de l’agir communicationnel,* 1981. [↑](#footnote-ref-420)
421. Comme le dit très pertinemment Paul Feyerabend : « l'absence de contenu constitue un avantage fantastique qui permet à des groupes particuliers de s'autoproclamer « rationalistes », de prétendre que leurs succès sont dûs à la Raison, et d'utiliser la force ainsi mobilisée pour supprimer des développements contraires àleurs intérêts. *(Adieu à la Raison,* Seuil, 1989, p. 18) [↑](#footnote-ref-421)
422. Le grand récit habermasien d’une procédure liée à la transcendance absolue du langage est, par exemple contenu dans le paragraphe suivant (*Droit et démocratie, Entre faits et normes*, Gallimard,1997, p. 11) : « Au terme d’un siècle qui, comme peu d’autres, nous a fait connaître les affres de la déraison existante, aucune confiance dans une raison essentialiste n’a survécu. A plus forte raison, une modernité qui a pris conscience de ses contingences ne peut se passer d’une raison procédurale, ni, ce qui revient au même, d’une raison qui engage des procès à l’encontre d’elle-même. La critique de la raison est mise en œuvre par la raison elle-même ; c’est à cette ambiguïté des titres kantiens que nous devons la découverte radicalement antiplatonicienne qu’il n’existe rien de supérieur ou d’inférieur à quoi nous puissons en appeler, nous qui nous trouvons engagés dans nos formes de vie structurées par le langage. »

     Le paradoxe que soulève cette position n’est pas évoqué par Habermas. Pourtant, si nous ne devons pas avoir confiance dans une raison essentialiste, pourquoi devrions-nous avoir confiance dans une raison *qui porte la procédure au rang d’essence*? [↑](#footnote-ref-422)
423. C’est une chose frappante dans la recherche, dont les gestionnaires font tout pour ignorer les contenus de pensée, pour se focaliser exclusivement sur la mise en forme des échanges, des « publications », pour des motifs soi-disant démocratiques et égalitaires. Or cette tendance littéralement absurde ne l’emporte que sur fond de volonté de dominer : domination du chercheur par le gestionnaire, domination du chercheur jaloux sur l’autre chercheur, de l’enseignant-chercheur envieux sur le chercheur « à plein temps », etc. Tout cela n’est qu’une grave perte de temps : pendant qu’on s’escrime à justifier pour des imbéciles en proie à *l’invidia* dans quelle « revue à comité de rédaction » va être publié ce que l’on travaille…. on ne travaille plus, et surtout, on ne pense plus. Une bonne partie de la recherche actuelle est stérilisée par cet état d’esprit qui substitue le contrôle réciproque permanent à la liberté d’agir et de se parler en comprenant ce que chacun a à dire. [↑](#footnote-ref-423)
424. Ici encore, nous ne prétendrons pas recourir au concept mathématique approfondi par Benoît Mandelbrot, mais nous invitons ceux qui désirent aller plus loin qu’une simple analogie à travailler cette intuition : nous sommes persuadés que la pluralité reflétée à l’intérieur de chacune de ses parties, en tant que celles-ci sont aussi des principes irrréductibles à des « minorités » ou des « majorités », peut dépasser utilement les représentations simplistes de la division des opinions dans la démocratie formelle. La fractalité est la représentation adéquate de la démocratie de l’avenir : en la respectant, on aurait empêché par exemple la délocalisation catastrophique des activités locales, simplement en affirmant le principe d’un droit local à produire et protéger un marché spécifique. [↑](#footnote-ref-424)
425. En Allemagne, il est interdit de faire le geste qui signifie : « tu es fou » ou le bras d’honneur à l’adresse d’un autre automobiliste. Cela n’empêche nullement ce pays d’être celui où les accidents liés au refus de priorité sont parmi les plus mortels ! Le côté strict d’un code peut être aussi fatal qu’une absence de code officiel. Habermas nous semble ici influencé par sa culture nationale. Notons par contraste, que la culture nationale où il y a le moins d’accidents mortels en Europe est la Grande Bretagne, où il n’existe aucune règle de priorité aux carrefours, ce qui incite chacun à redoubler à la fois de prudence et de civilité *non prescrite.* [↑](#footnote-ref-425)
426. Il nous faudrait l’espace d’un autre livre pour préciser la différence entre notre approche et celle du grand philosophe allemand contemporain. Contentons-nous ici d’une amorce, à partir d’une citation classique : « Alors que dans l’activité stratégique l’un influe sur l’autre empiriquement (que ce soit en le menaçant d’une sanction ou en lui faisant miroiter des gratifications) afin d’obtenir la continuation escomptée de l’interaction, dans l’activité communicationnelle, chacun est motivé rationnellement par l’autre à agir conjointement et ce en vertu des effets d’engagement illocutoires inhérents au fait que l’on propose un acte de parole. » (*Morale et communication*, le Cerf, Paris, 1987). Autant nous sommes d’accord avec « l’effet d’engagement illocutoire » de « l’acte de parole », autant nous ne pensons pas qu’il s’oppose « rationnellement » à « l’empirie » du but stratégique. En réalité, *la stratégie consiste à faire accepter préalablement une définition de la conversation, au nom de laquelle on « corrige » le contrevenant. « L’engagement* illocutoire » inclu dans « l’acte de parole » (et non dans une proposition d’acte qui lui serait préalable) implique un seul principe qui transcende toutes les maximes extérieures à la situation : celui de laisser autrui me répondre, absolument comme il l’entend, mais à condition que sa réponse autorise à son tour la mienne, etc. L’acte conversationnel réside tout entier *dans cette ouverture toujours possible,* et se distingue ainsi radicalement de toute procédure de discussion à but résolutoire. La « continuation de l’interaction » est bien le but de l’acte conversationnel, à condition de considérer la conversation elle-même comme l’interaction qu’il s’agit de continuer. [↑](#footnote-ref-426)
427. Yves Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas,* La Découverte, Paris 1999. Jacques Rancière, « La mésentente », in *La modernité en question. De Richard Rorty à Jürgen Habermas, Françoise Gaillard, Jacques Poulain, Richard Schusterman (dir.), Le Cerf*, Paris, 1998. [↑](#footnote-ref-427)
428. Jacques Rancière, *La mésentente, politique et philosophie,* Galilée,Paris, 1995. L'auteur y oppose notamment la police (qui effectue l'égalité des êtres parlants) et la politique qui : « répartit les parts du commun », un « commun qui ne peut être que litigieux, le rapport entre des parties qui ne sont que des partis et des titres dont l'addition est toujours inégale au tout ». Dans ces formules, Rancière rapproche en fait curieusement police et politique, puisqu’en changeant en « parties » ce qui n’est que « partis », le monde politicien ne fait que tendre à changer les irréductibilités et les incommensurabilités en égalités « dicibles », et même légalisables. Il ne semble pas aller jusqu’au point où il apparaîtrait que la politique réellement distincte de la police *n’existe pratiquement plus dans aucun modèle démocratique existant* *ou même théorique.* Parce qu’alors, il faudrait admettre que ce n’est justement pas du « commun » que cette nouvelle politique surgirait, mais bien au contraire de la reconnaissance que ce qui ne pourra jamais se communaliser : par exemple, les grandes façons de vivre ensemble, dont les différences ne peuvent que « faire territoires souverains ».

     Il se peut que cette difficulté à dépasser certaines limites de la pensée provienne du fait que Rancière appartient, *nolens volens*, à l’élite intellectuelle « normalienne » qui est construite depuis quelques siècles en France (comme ses homologues dans d’autres pays) pour circonscrire le champ des mises en cause des métaphores. Il se peut aussi que, s'adressant surtout à des révolutionnaires de salon, à des intellectuels de « hautes études », il soit contraint d’encombrer son dire d'un réseau serré de prudentes préciosités, de contournements habiles et d'évocations aussi érudites qu'obscures. C'est d'autant plus dommage que Rancière est l'un des philosophes français qui a mis le doigt sur la question de la pluralité. Hélas, le doigt a glissé plus loin, dans un geste de fascinant orateur de séminaire. [↑](#footnote-ref-428)
429. « Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ? », *Le Monde des débats*, 4 juin 1999. Attention : peut-on être vraiment des citoyens du monde, sans que le monde ne disparaisse sous notre loi universelle ? Sur ce point, Habermas semble avoir été insensible à une importante mise en garde d’Hannah Arendt. [↑](#footnote-ref-429)
430. Comme le rappelle Nicole Loraux à propos de « l’invention » de la démocratie grecque après la dictature des Trente, et de l’oubli obligatoire « des maux du passé » sur laquelle la paix civile est alors instaurée (*La Cité divisée, L’oubli dans la mémoire d’Athènes,* Paris, Payot, 1997). Trois mille ans après, on n’a toujours pas rejoint ce niveau, par exemple aux marges des anciennes sociétés civiles (Naguère encore : Corse, Sardaigne, Géorgie, etc…) [↑](#footnote-ref-430)
431. Ce qui ressemble à un oxymore est pourtant le pain quotidien de la politique-police de nos jours : il n’est question que d’estimer par sondage jusqu’à quel point une décision « majoritaire » *ne sera pas contesté vigoureusement* par la « minorité ». [↑](#footnote-ref-431)
432. Nous nous adressons à un lecteur contemporain, vivant dans les deux premières décennies du XXIe siècle. Mais un lecteur du futur, très probablement confronté à la réalité de cet Etat mondial, sera sans doute encore plus à même d’en reconnaître les traits inévitables : dont celui, tout-à-fait insupportable à terme, d’une « légitimité absolue ».

     Cette thèse n'est pas incompatible avec l'idée optimiste selon laquelle la nature de l'Etat est de servir adéquatement le peuple : nous proposons en effet de penser que, dans le contexte suffisamment mondialisé, la forme adéquate de l'Etat (mondial) sera la pluralité des dimensions humaines. En ce sens, oui, nous envisageons un « progrès ». Mais il nécessite de s'arracher aux fictions aveuglantes qui ont prévalu jusqu'ici, d'ailleurs pour d'excellentes raisons empiriques : ces fictions permettaient de stabiliser relativement la turbulence mortifère que la technologie avait libérée, et dont les régimes autoritaires ont représenté les dernières vagues. Il faut seulement que les penseurs contemporains se réveillent de leur sommeil hypnotique : nous sommes déjà projetés dans un avenir où tout le bel assemblage de techniques étayés de concepts *ad hoc* « raisonnables » s'avère caduc dans ses fondements. [↑](#footnote-ref-432)
433. Utopie fouriériste et millienne, rethéorisée par Philip Van Parijs et par le millionnaire Götz Werner, l'idée du salaire universel -récupérable sur la richesse par l'impôt- chemine plus rapidement aujourd'hui (à droite comme à gauche), car elle permet, tout en respectant la liberté des individus de ne pas travailler (ce que ne font pas tous les systèmes du type RMI), *de ne pas les inciter pour autant à l'inactivité* pour préserver un revenu de survie. Toujours quelque peu excessif, Negri la propose d'emblée au plan mondial. Une forme fonctionne déjà en Alaska, prélevé sur les revenus du pétrole et du gaz. [↑](#footnote-ref-433)
434. La conversation n’est pas un procès judiciaire. Ce n’est pas non plus une *disputatio* ou une controverse furieuse où celui qui l’emporte peut éliminer les minoritaires. Encore une fois, elle n’est pas déterminée par sa « fin », qui peut demeurer ouverte. Elle peut être aussi sa propre fin, non comme bavardage interminable, mais comme suspension de longue durée de toute précipitation vers l’acte périlleux. [↑](#footnote-ref-434)
435. Sans jouer sur les mots, on se souviendra avec quelle rapidité le sens de « secrétaire » (celui qui, modestement, consigne les contenus des discussions, et rend possible la tenue des instances) a évolué vers celui du « chef suprême ». Le caractère diabolique d’un Staline n’y fut sans doute pas pour rien, dont l’affinité viscérale avec la police secrète… ne fut un secret pour personne. Mais « l’ordinateur » est-il une meilleure invention que le « secrétaire », bien qu’il remplisse les mêmes tâches à la vitesse de l’éclair ? la disparition pure et simple de l’homme est-elle plus souhaitable que la présence écrasante de la « personnalité » ? [↑](#footnote-ref-435)
436. La divisibilité renvoie simplement au fait que l’on peut toujours transformer une dimension homogène représentée de façon linéaire en succession de points, dotés de caractéristiques géométriques ou au moins géomorphiques, mais aussi chaque point qui la constitue en dimension. [↑](#footnote-ref-436)
437. Rappelons que le concept de « fractalité » se rapporte au caractère « hologigogne », c’est-à-dire le fait d’une complète récursivité intérieure : « un objet fractal est un objet dont chaque point est aussi un objet fractal". Il est ainsi « autosimilaire » (le tout est semblable à une de ses parties), et ses détails sont similaires à des échelles petites ou grandes. Nous ne cherchons aucunement ici à fonder cette évocation dans la rigueur mathématique. Nous laissons aux mathématiciens le loisir de décider si le caractère itératif de la symétrie pluraliste constitue un exemple parfait ou imparfait de fractalité. Mais nous avons néanmoins besoin de la notion pour *exprimer* ce caractère itératif (répété par principe dans tout champ culturel) de la loi de symétrie des positions intervenant dans toute conversation, et nous ne permettons à aucun censeur de type « Sokal » de nous en interdire l’accès et l’emploi, même approximatif. [↑](#footnote-ref-437)
438. C’est probablement de l’illusion que la société peut fonctionner comme une machine automatique (celle du marché) que provient le succès de l’idéal libéral, tout comme celui du travaillisme socialiste se fondait sur l’idéal machiniste. Or dans un cas comme dans l’autre (automate ou machine), ce qui est négligé n’est pas tant le travail humain –depuis longtemps réduit par les physiocrates à l’équivalent d’un jeu de forces automatisé- que la création, la « poésie », l’engagement de soi, la fulgurance, la joie de vivre-, toutes qualités constamment cernées et oppressées sinon laminées par l’esprit de gestion. [↑](#footnote-ref-438)
439. Or on observe que dans la post-modernité pavillonnaire « banlieusarde » ou de lotissement « rurbain » le voisin  n’est pratiquement plus le membre d’une communauté réelle, mais qu’il devient en même temps  un agresseur sonore ou physique (par le biais de l’animal domestique) ; un contrôleur et un dénonciateur , relais de la police et du fisc; un régulateur moral ; un symbole et un gestionnaire de la dépendance du groupe aux normes imposées de l’extérieur (charges de copropriété, règlement intérieur, « milices » sécuritaires, etc. Le voisinage pavillonnaire n’a plus de consistance propre en termes d’entr’aide réelle, de solidarité face à l’extérieur, de renforcement de liens affectifs, matrimoniaux, amicaux ou professionnels, (sauf exceptions). Il n’est plus non plus une façon de vivre comme maisonnée, ancrage multigénérationnel. C’est le plus souvent de « l’anonymat de proximité » et de « l’habiter hors sol ». Il illustre très bien le « vidage » du contenu d’une dimension humaine que nous analysons ici. [↑](#footnote-ref-439)
440. Si l'inconscient freudien met en jeu le sujet qui, ne parlant pas, dit tout de même quelque chose (par exemple dans le rébus du rêve ou du lapsus), il faudrait peut-être admettre que le passage d'inconscient à inconscient -si souvent noté dans la cure- doit avoir quelque chose à faire avec le caractère familier du transfert : « la bête » en l'homme est déjà sociale ! [↑](#footnote-ref-440)
441. On pourrait immédiatement contester cette affirmation en disant que la Famille ne cesse de nouer des liens temporels intergénérationnels, et notamment de projeter le passé (des ascendances) dans le futur (des filiations). Mais précisément, en accomplissant ce « rangement » des individus dans des chaînes, la Famille *se comporte en institution sociétale*. Et c’est en partie contre ce travail que la vie quotidienne, avec son lot de surprises, de dérangements, de maladie, de spécificités personnelles imprévisibles, manifeste sa propre consistance. Pour nous, le Familier est bien plutôt le lieu de cette confrontation et de ce tressage allongeant la vie par la joie de vivre, que le simple effet de nomenclature (qui la raccourcit par collage d’unités successives). Et il nous semble, pour anticiper sur le chapitre concernant l’anthropologie académique, que celle-ci n’a pas pris réellement cette tension en objet, contribuant ainsi à nier l’essence du Familier pour imposer l’idée de la seule consistance réelle des règles de parenté. [↑](#footnote-ref-441)
442. Comme ce fut le cas –le rappelle Arendt- pour la Rome antique, se gonflant à l’échelle universelle, sans lâcher rien de son mythe fondateur localisé, à la différence du « bouturage » des cités grecques, proliférant par filiation et différenciation. [↑](#footnote-ref-442)
443. *L’invention du langage*, Anthropos, Paris, 2007 [↑](#footnote-ref-443)
444. C’est exactement le sens de l’*auctoritas* romaine, qui implique un accroissement d’une génération à l’autre et rend compte de cette espèce d’obsession du gain territorial. Mais on la retrouve aujourd’hui dans la folie du marché et de ses gains spéculatifs. [↑](#footnote-ref-444)
445. *La Trahison des clercs,* Paris, Grasset, 1927 pp. 246-247. Faut-il que cette citation soit destinée à impressionner l’intellectuel contemporain, ébranlé par la plus grande crise financière du siècle : deux ans après avoir relu Benda, je la retrouve *in extenso* sous la plume de J. Julliard dans le *Nouvel-Observateur* de Janvier 2009 ! Julliard m’aurait-il lu sur internet (où circule le présent ouvrage depuis 2008), ou serait-il tombé directement par hasard sur le même paragraphe, il est vrai fort articulé ? [↑](#footnote-ref-445)
446. En nous excusant d’un néologisme qui nous a semblé à la mesure de « l’af-freuse » idée d’une similarité asexuée, à laquelle pourtant tout nous pousse dans une société de technogestion des individus comme unités « égales » d’une population. L’institution du « mariage universel » est probablement une étape de ce mouvement, sans doute inéluctable dans la logique égalitaire et surtout totalisante de la Société-monde. Il n’est d’ailleurs pas étonnant que ce type d’évolution soit appelé « réforme sociétale » par les politiciens professionnels qui vivent du mythe démocratique. Il est, en revanche, plus étrange que ces derniers ne semblent aucunement prendre conscience qu’ils sont en train de tracer l’une des lignes de rupture entre les façons de vivre qui organiseront le monde de demain : le « peuple » des individus gérés par l’idéologie sociétale et par ses moyens techniques (à terme régissant procréation et parenté à la place des familles et au nom du Sociétal) ne sera plausiblement que l’un des peuples du monde. Un autre préferera le Familier plus proche d’une nature non manipulée et d’une parenté définie par des pactes entre sexes et générations, et non par distribution des attributs individuels par l’entité générale. Un autre peuple, encore, voudra sans doute un régime mixte, tandis qu’un quatrième privilégiera les héros d’une sublimation religieuse ou artistique… Et dans ce futur pluraliste, il est plus que plausible que l’actuelle classe politique, couvercle verrouillant toute une société, implosera purement et simplement. [↑](#footnote-ref-446)
447. Comme on dirait « sujet à la maladie». [↑](#footnote-ref-447)
448. Sur laquelle elle buttait encore à l'âge de 5 ans ! [↑](#footnote-ref-448)
449. Que deviennent, dira-t-on, la majorité de ceux qui ne s’engagent ni vers une passion ni vers une autre ? Eh bien, ils traceront une destinée faite d’hésitations entre elles ! Que ces hésitations (névrotiques) immobilisent l’humanité ne signifie pas que l’immobilité (relative) qui en résulte soit faite de quiétude : elle est plutôt la résultante de puissants mouvements contraires… [↑](#footnote-ref-449)
450. Dans son livre classique *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Félix Alcan, 1925), Maurice Halbwachs s’efforce de ramener au langage (au social) le Familier le plus intime, comme celui des rêves ou de la pensée intérieure. A mon avis, il n’y parvient qu’en constatant que, sans système de signifiants « publics », l’individu est très mal à l’aise. Mais cela ne veut pas dire qu’une pensée non verbale, sans mots, constituée de purs élans intuitifs, n’existe pas, d’ailleurs elle-même en partie liée à une expressivité déjà sociale (celle du primate non parlant qui continue de résider en nous). Et cela ne veut pas dire que cette pensée non verbale qui utilise plus ou moins facilement (ou pas, comme chez l’aphasique) l’appareil langagier, n’est pas capable dans certaines circonstances d’aller former des séquences d’idées qui n’ont pas encore trouvé leurs signifiants : sans cette capacité , l’invention serait interdite. Or il nous semble que le domaine de cette capacité recouvre très largement un champ qui s’étend pour l’Homme entre deux types de prescriptions : celle qui commande les sentiments intimes, et celle qui résulte des conventions langagières. [↑](#footnote-ref-450)
451. Cette fonction explique par exemple que le « jury populaire » ne soit pas considéré par tous les pouvoirs « démocratiques » comme la référence fondamentale en matière d’assises : on craint en effet toujours que la « vengeance » soit une motivation présente, alors que celle-ci serait supposée disparaître chez le professionnel. [↑](#footnote-ref-451)
452. C'est notamment le cas pour les codes pénaux français, brésilien (art. 206), espagnol (art 259). [↑](#footnote-ref-452)
453. En précisant que ce terme, s’opposant davantage au « Rationnel » qui suppose l’intercession du raisonnement parlé, recouvre ici plutôt l’ensemble de « l’Affectif », et n’est pas limité à ses formes extrêmes comme « l’amour-passion ». Nous préférons aussi la « Passion » au « Sentiment », mot où l’accent se trouve mis sur le « senti », qui caractérise une vaste gamme de réactions dont le centre de gravité est plutôt associé à une forme de perception esthétique qu’à son caractère incoercible. Mais tous ces distinguos entre vocables classiques sont évidemment subjectifs, leur consistance s’imposant selon les circonstances, et surtout en fonction de leurs signifiants-maîtres : Culture, Familier, Règle, Sociétal. [↑](#footnote-ref-453)
454. De Gaspar Hauser aux histoires d’enfants-loups indiens, pratiquement personne ne se pose la question de savoir si ces personnages ne sont pas évoqués pour parler de la sauvagerie de n’importe quel enfant civilisé (cet éternel « nouveau venu » selon Arendt), et cela, non pas dans les termes d’un déficit, mais plutôt dans ceux d’un témoignage de forces étranges, de potentiels rejetés, inexploités et inexploitables, étant donné le parcours de la culture. [↑](#footnote-ref-454)
455. Cette formulation peut sembler provocatrice. Ce n’est pas faux, mais il faut aussi prendre en compte que, dans notre optique, il ne s’agit pas de nous confronter facialement aux grandes tendances sociétales, mais de ruser avec elles, de les amener à se retourner contre leur propre cours fatal : ici, nous proposons en fait de parachever le but de toute culture, qui est de se symboliser entièrement elle-même en ne laissant rien de son substrat vital. Mais nous substituons à la culture réelle une image de cette culture, telle qu’elle croit réellement l’être : la « Société ». Cette entité parfaitement imaginaire (certes pas au sens de Margaret Thatcher) peut en effet être sacrifiée sur l’autel du symbolisme sans que les êtres humains réels n’aient trop à en souffrir. Allons plus loin : en proposant à la «Société » de se suicider comme totalité, on réalise un désir, tout en laissant la vie indemne, et en laissant aussi la possibilité ouverte de toutes sortes d’organisations, de soldarités et de communications. [↑](#footnote-ref-455)
456. Cette idée du *centre vide* est reprise de la philosophie politique classique depuis Hobbes jusqu’à Claude Lefort, en passant par Freud et son analyse du pouvoir comme « père mort ». Nous y ajoutons l’idée assez étrange et qui ressemble à la bouteille de Klein, selon laquelle le Sociétal est à la fois le tout et la partie, la conversation et la position en elle. [↑](#footnote-ref-456)
457. Le « profit » suscite une réaction offusquée lorsqu’il semble être le fait d’un accaparement privé au détriment du public. Mais c’est là l’une des manifestations du fétichisme de la marchandise. Le profit n’est, en toute rigueur, que la capacité d’action utile « arrachée » au Familier via le mécanisme de la plus-value, et qui sera réutilisée, « recyclée » par le Sociétal, même si son agent immédiat est le propriétaire des moyens de production. On peut soutenir avec Marx que l’utilisation du profit n’est pas le même par le capitalisme et dans un système complètement « sociétalisé ». Mais, à un certain degré de concentration du capital (même changé en propriété sociale) et d’homogénéisation de la sphère de l’échange, il n’est pas évident que la différence soit si importante, puisqu’un communisme mondial ne pourrait s’orienter que sur des numérations de type monétaire, tout comme le capitalisme. Certes l’état stationnaire (ou terminal) qui convient à cette utopie interdit tout engagement dans un crédit qui ne sera jamais remboursé, maisl’abondance et l’austérité s’y ressemblent parce qu’il faut d’abord alimenter les mégastructures, conditions même de la productivité. La seule grande différence entre les usages du profit global est plutôt introduite par une segmentation des aires de circulation : ce qui revient à dire que seuls les « principes de légitimité » définissant leurs propres aires, ou d’autres références de partition du monde, peuvent parvenir à « plier » et à réorienter l’usage du profit d’une façon réellement distincte. [↑](#footnote-ref-457)
458. La proposition sarkozienne de couper les allocations familiales aux familles qui ne mettent pas leurs enfants à l’école ne va guère dans le sens d’une libération de l’assistanat : bien au contraire, elle manifeste que la famille est bien devenue une unité « salariée » par un Etat disposant de son temps et de ses comportements. [↑](#footnote-ref-458)
459. *Small is beautiful. A Study of Economics As If People Mattered (*1973) [↑](#footnote-ref-459)
460. *Le procès de la mondialisation* , Fayard, 2001 [↑](#footnote-ref-460)
461. Rappelons qu’en cela il diffère essentiellement du principe wéberien de bureaucratie rationnelle, dont la légitimation tient à son action pour l’avenir (planification, programmation, direction par objectifs, etc.). [↑](#footnote-ref-461)
462. Comme le rappellent aussi bien Jane Goodall que Franz de Waal, à partir d’observations directes. [↑](#footnote-ref-462)
463. Pour le lecteur tatillon, reprécisons que la passion est entendue ici non dans le sens de l’expression « l’amour-passion », mais dans l’acception la plus large d’une dépendance de l’homme à l’égard de ses sentiments et de leurs origines sexuelles ou pulsionnelles. Cette dépendance est certes irritante pour l’Ego et sa volonté de maîtrise de soi (qui en est pourtant un symptôme), mais cette vexation est sûrement meilleure à prendre que l’affirmation hautaine d’un angélisme hyperrationaliste et souvent ravageur. [↑](#footnote-ref-463)
464. La farouche dénégation de la pulsion par nombre d’épigones du lacanisme est une démonstration de ce fait à l’intérieur de la psychanalyse : que la culture aliène les humains à leur nature et condense tous leurs objets dans la catégorie « d’objet a », n’empêche pas la nature de résister en eux sous forme de pulsions plus ou moins articulées ou isolées comme des séquences instinctuelles. Ne peut-on donc pas accepter que reconnaître toute la force de rupture de la culture n’est pas incompatible avec le fait de reconnaîre toute la force de résistance de la nature en nous ? Pourquoi cette position médiatrice –la seule pleinement raisonnable autant que faire se peut- est-elle si difficile à tenir ? La raison en est simple : elle ne fait pas le poidsstratégique devant l’alliance des antagoniques contre elle (un peu comme un couple mixte ne fait pas le poids devant l’alliance des intolérances contre lui :on le sait bien depuis Roméo et Juliette !) [↑](#footnote-ref-464)
465. Rabattre sur le sexuel la *séduction mutuelle non sexuelle* entre adultes et enfants (notamment dans la catégorie de « pédophilie ») est encore une façon de nier la base naturelle du Familier et de la criminaliser. Pourtant il suffit d’un instant d’attention pour se rendre compte que sans cette séduction réciproque (la mère trouvant beau son enfant, l’enfant trouvant sa mère belle), la reproduction de l’espèce humaine se serait arrêtée avec autant d’efficacité que si les sexes opposés ne s’attiraient plus. Or réduire complètement cette propension à l’émotion esthétique à un trait culturel amorce une négation de la nature qui accorde tout pouvoir au culturel, et partant s’incline devant la toute puissance du Sociétal. [↑](#footnote-ref-465)
466. Nous ne sommes pas obligés de suivre Platon dans l'assomption que le Beau est une idée éternelle et abstraite dont l'attirance sexuelle (et celle, tout aussi esthétigène, des relations entre parents et enfants) ne sert que d'amorce. [↑](#footnote-ref-466)
467. L’allusion sera comprise des cinéphiles : il s’agit des familles –respectivement BCBG et prolo- dont les bébés sont échangés par erreur à la maternité, dans le film d’Etienne Chatiliez « La vie est un long fleuve tranquille », 1988. [↑](#footnote-ref-467)
468. Le personnage d’Emile Cioran est significatif de cette position, mais exprimée dans la négativité : attaché à la fois à son village natal et à l’athéisme de sa mère, Cioran a résisté toute sa vie (jusqu’à l’Alzeimer final) à l’engagement dans la croyance paternelle (même réduite à la philosophie).On peut le considérer comme un militant acharné du Familier comme non dicible. Sous la carapace de ses cynismes, il s’est toujours aménagé un monde utérin en ville (symbolisée pour lui par Paris et l’intellectualité.). Après le Luxembourg et la cantine universitaire, il est bien possible qu’Alzeimer ait été son dernier refuge maternel. [↑](#footnote-ref-468)
469. Sauf peut-être André Green, dans son ouvrage *Narcissisme de vie, narcissisme de mort* (Paris, Minuit, 1983). Néanmoins, cet auteur se laisse convaincre par la deuxième topique de Freud tendant à rapporter toute pulsion non sexuelle, ou non liée à la conservation de soi, à « l’instinct de mort ». Or d’une part la tendance à la « dissolution dans le Tout » peut très bien être adressée, non à la mort, mais au Social, auquel on s’abandonne par altruisme. Et d’autre part, on se demande où Freud va prendre la nécessité théorique d’un instinct de mort, si l’on considère que l’évolution privilégie la survie jusqu’à la nubilité, puis se « désintéresse » des organismes vieillissants, sans qu’il soit besoin de les affliger encore d’un désir de mort. Enfin, s’il existe effectivement des comportements de retrait (dont Alzheimer est peut-être une conséquence), il existe aussi chez les hommes un « acharnement sexuel », celui-là même qui a permis à Freud de naître d’un vieux père, et chez les femmes des fonctions de « matriarche » qui sont elles-mêmes élaborées à partir d’un modèle existant chez les primates. [↑](#footnote-ref-469)
470. L’administration de la sexualité par l’enregistrement, la validation et la certification des « orientations », et leur canalisation par la pornographie officielle (sur internet) tente de réaliser ce que la suppression de la sexualité (encore visée du temps de Freud) prétendait accomplir : la *prévisibilité complète* des individus et leur gestion. Il s’agit de dicter à la multitude ce qu’est *la totalité des façons de jouir possibles,* autant que de vendre des instruments de jouissance comme éléments du confort domestique. *Tout* est en effet permis, et notamment toutes les déclinaisons de Sade, sauf précisément ce qui reste transgressif *en ne se laissant saisir par aucune catégorie*. Il y aurait un livre à écrire sur la pornographie sur Internet comme académie générale du sexe, et comme pédagogisation des catégories obligatoires de la jouissance. Michel Foucault avait seulement capturé les prolégomènes de ce phénomène massif. Le résultat essentiel en est que nous devons être tous convaincus que nous ne sommes que des exemplaires d’un positionnement toujours inclus dans l’univers des fantasmes. Ainsi, nous devenons persuadés que notre liberté est totale et garantie comme telle (dans les bornes de la légalité), mais du même coup que nous appartenons tous au même univers des désirs. Nous devenons désormais incapables d’admettre que le désir est pris dans une façon de vivre qui nous distingue d’autres versions de l’humanité. Le produit de l’actuelle pornographie n’est pas la provocation de la nullité, mais l’évidence du totalitarisme de la société-monde. [↑](#footnote-ref-470)
471. Je prendrai un exemple délibérément choisi parmi les aspects les plus minuscules : la dépendance aux piles ou aux batteries et à leur durée de recharge. Si l’on effectuait le compte du temps asservi, rythmé et perdu par l’homme contemporain par cette dépendance, on atteindrait peut-être des chiffres non négligeables. Mais ce n’est qu’un cas particulier du *débit d’espace-temps* dans lequel est aujourd’hui découpé le droit de vivre (abonnements en tous genres, dates de péremption, etc.) [↑](#footnote-ref-471)
472. Que rend mal le français « autosuffisance », qui a quelque chose de péjoratif. [↑](#footnote-ref-472)
473. Curieusement,en phase de crise globale, on s’intéresse beaucoup moins à ce qui « prouverait » l’intelligence humaine, peut-être par une sorte de honte : les systèmes les plus perfectionnés ne conduisent-ils pas aussi à l’échec magistral ? Mais,pour autant, on ne parle guère non plus des prouesses de l’intelligence animale, peut être vexantes pour nous. Il suffit, pourtant, de regarder un corbeau tenter de sortir un sac plein d’une poubelle, pour se rendre assez vite compte que bien de nos congénères mettraient au moins aussi longtemps pour trouver la solution. [↑](#footnote-ref-473)
474. « Les chiens dans l'Amérique du Nord-Est des XVII e et XVIII e siècles », communication au colloque : *La « nature des esprits » : humains et non-humains dans les cosmologies autochtones,* Université Laval, 29 avril/1 er mai 2004. [↑](#footnote-ref-474)
475. Cette division des rôles peut changer : ainsi,dans l’excellent dessin animé « The Plague Dogs » de Martine Rosen (1982), d’après le roman de Richard Adams, des chiens destinés à la torture scientifique

     s’échappent, deviennent errants, égorgent des moutons et dévorent un cadavre humain. Ils s‘allient pour survivre au renard sauvage (mais familier à la fois). L’oeuvre a été qualifiée de « dérangeante », probablement parce qu’elle rompt avec le stéréotype ordinaire et prend –en les faisant parler- le point de vue des fugitifs hors du monde sociétal. [↑](#footnote-ref-475)
476. C’est ce que rappelle Lévi-Strauss qui montre que les chiens sont pour nous des « Humains métonymiques », les oiseaux, des « Humains métaphoriques », les chevaux, des « Non-Humains métaphoriques », et les vaches (le bétail) des « Non-Humains métonymiques ». [↑](#footnote-ref-476)
477. A laquelle semble désormais souscrire une philosophe distinguée comme Elisabeth de Fontenay dans son livre *Sans offenser le genre humain, réflexions sur la cause animale*, Paris, Albin Michel, 2008. [↑](#footnote-ref-477)
478. Encore incarnée au jourd’hui par l’anti-écologiste Luc Ferry, *Le nouvel Ordre écologique,, L'arbre, l'animal et l'homme ,* Paris, Grasset, 1992 [↑](#footnote-ref-478)
479. Le rapace est parfois porteur de l’âme humaine, ou double de son corps. Philippe Descola a montré que la nature elle-même se déplace par rapport l’homme dans le rôle qu’il fait jouer aux animaux. Il n’en demeure pas moins, que dans beaucoup de cultures animistes, c’est par le biais du parent ou du pair animal que l’on peut accéder au dévoilement des menaces qui pèsent sur notre envers : monde des morts, monde–ailleurs, ou de l’avenir. [↑](#footnote-ref-479)
480. Un renfort pour cet anti-darwinisme résiderait paradoxalement dans les travaux des généticiens démontrant depuis les années 80 l’origine uniquement africaine de l’homme moderne (notamment par l’étude de l’adn mitochondrial), ce qu’avait conjecturé Darwin. Au lieu d’en conclure que l’humanité possède une remarquable unité génétique, certains en déduisent que les Africains actuels sont considérés plus « primitifs », parce que témoignant de marqueurs plus proches de ceux du génome des ancêtres étant restés sur le continent.

     Or ce raisonnement est absurde : l’histoire génétique des uns et des autres et aussi longue et aussi riche en mutations. Par ailleurs, l’histoire datant de la sortie d’Afrique est récente (70 000 ans au maximum), tandis que celle de l’homme moderne ayant vécu en Afrique après ses ancêtres est de l’ordre de 250 000 ans. Aurement dit, nous étions tous depuis longtemps « humains » et pour autant « tous africains »… tout comme nos ancêtres communs, primates non parlants.La démonstration d’un monogénisme africain ne sert donc en rien un mépris raciste, tout au contraire. [↑](#footnote-ref-480)
481. C’est en ce sens, rappelons-le, que Lévi-Strauss parle de « sociétés froides », c’est-à-dire qui veulent conserver un rythme constant. Mais il vaudrait mieux les appeler « homéothermes », au sens où leur but est plutôt de préserver la chaleur humaine, que de la dilapider en s’échauffant dans un mouvement accéléré. [↑](#footnote-ref-481)
482. Rappelons aussi que Jésus, personnage plus grec que l’on croit, est descendu aux enfers pour y sauver les âmes et Satan, avant de remonter en surface pour témoigner de sa résurrection. Les enfers ne seront réinstitués –sur fond platonicien, comme le rappelle Arendt- que beaucoup plus tard, pour mieux tenir les masses et faire jouir St Thomas d’Aquin au spectacle des damnés souffrant à perpétuité. Tout comme lui, j'y verrais bien tel collègue sorbonnard tremper éternellement dans le mercure en ébullition. Hélas, à la différence de Dante inspiré du voyage de Mahomet, je ne crois pas à l'enfer, ni à un autre Paradis que celui que nous offre –encore un peu avant que nous le gâchions complètement- cette planète miraculeuse ! [↑](#footnote-ref-482)
483. Il y a certainement une analogie à soutenir entre le problème posé par les politiques répressives de passions considérées déplorables (la prohibition de l’alcool, l’interdiction des « stupéfiants ») et celui posé par la non reconnaissance de passions fondatrices (comme celle du Familier) : dans les deux cas, le résultat du refus de reconnaître une légitimité conduit à d’aberrantes et gigantesques formations mafieuses, à la mesure du caractère irrépressible de ce que l’on veut interdire au nom de principes « moraux ». La mafia peut d’ailleurs être analysée comme symptôme d’une monstrueuse politique de négation du Familier dans la société moderne. C’est la forme vengeresse d’un Familier qui, après avoir été établi comme institution centrale pendant des millénaires de civilisation méditerranéenne, n’a cessé d’être écrasé par l’Eglise, l’étatisation moderne et le marché post-moderne. [↑](#footnote-ref-483)
484. Selon le mot de Roger Ferreri. [↑](#footnote-ref-484)
485. Pitirim Sorokin, *Tendances et déboires de la sociologie américaine,* Aubier-Montaigne, Paris,1959. [↑](#footnote-ref-485)
486. *Stricto sensu,* l’analyse de Marx ne porte que sur le taux de plus-value extractible du seul travail humain dans une masse de capital donné : ce taux baisse à mesure que s’accumule le capital, parce qu’on ne peut proportionnellement ajouter de l’activité vivante exploitable dans les mêmes conditions. Mais dans ce qui fait baisser ce taux de plus-value absolue (et par conséquent celui du profit), il existe une multiplicité de facteurs qui recoupent en gros tout ce qui « freine » l’extension pratique de la reproduction. Et par exemple, la limite écologique peut fort bien être considérée comme un domaine où la « force de travail » ne tolère plus d’être attaquée (via des risques sanitaires induits, etc..). On peut aussi bien raisonner sur l’augmentation de la plus-value relative (la proportion de travail « volé » sans contrepartie de salaire pendant une même journée, par rapport au travail nécessaire pour réaliser un produit), car la productivité accrue induit au cycle suivant un revenu du capital ayant « capitalisé » cette plus grande proportion de travail non payé. Nous revenons alors au premier cas de figure : la limite d’augmentation de la surexploitation par rapport à tout l’investissement. [↑](#footnote-ref-486)
487. Nous en avions esquissé la théorie dans le livre *De la civilité* , Paris, La Découverte, 1995. [↑](#footnote-ref-487)
488. Rappelons que la métaphore, acte humain essentiel qui vise à proposer une comparaison, est instable : elle tend à se transformer peu à peu soit en métonymie (lorsqu’un terme amalgame l’autre) soit en opération, quand les termes disparaissent sous une égalité formelle. [↑](#footnote-ref-488)
489. Le remise de 75% de la dette publique grecque aux investisseurs privés en 2012 montre seulement à quel incroyable niveau se situe le « vol » légalisé, *sans qu’il y ait pour autant reconnaissance de la nature de celui-ci,* ni de son mécanisme (fondé sur l’estimation aberrante d’un « risque »). Elle montre aussi que les créanciers en sont parfaitement conscients, pensant que, malgré cela,leur profit est à peine écorné (la garantie politique remplaçant la garantie mécanique). [↑](#footnote-ref-489)
490. Le départ de cette tendance fut sans doute la dépénalisation des risques associée à l’assurance sociale. Mais aujourd’hui, nous assistons à une gestion générale des dangers, et à leur traitement « préventif » sur le mode technique. Par exemple, même si vous avez le « droit » de dépenser votre argent à l’étranger, votre carte de crédit sera suspendue sans que vous en soyez informé, à la moindre alerte à la fraude, et probablement par la seule décision de l’ordinateur sur des critères que vous ignorez (peut-être seulement statistiques). Autre exemple (d’ailleurs condamné par la cour européenne), vous devez payer d’abord une amende déclenchée par un radar, même si vous contestez l’infraction ou la présence de votre véhicule. [↑](#footnote-ref-490)
491. Même si ce fait, impondérable, doit être remplacé, comme le rappelle l’auteur de *Tristes Tropiques,* par une récusation de « l’illétrisme » qui pourra servir à prouver la connaissance de la Loi . [↑](#footnote-ref-491)
492. *A contrario*, le grand écrivain témoin du goulag, Alexandre Soljenistyne, opposait son « ordre intérieur » à l’absence de loi régnant dans le totalitarisme soviétique, où tout était possible, et donc rien, du seul fait de la jalousie réciproque de tous les « camarades ». [↑](#footnote-ref-492)
493. On voit bien comment leur dissociation avec l’affaire du dopage empoisonne littéralement le sport comme pratique : si la science intervient constamment à la fois pour doper et pour contrôler le dopage, les sportifs deviennent simplement des moyens d’une compétition qui les dépasse, et se déroule entre groupes pharmaceutiques ou entre équipes du même laboratoire. [↑](#footnote-ref-493)
494. C’est le problème de l’informatisation qui oblige à raisonner en tout ou rien : ou bien vous remplissez toutes les cases, ou bien rien ne se passe. Ce qui reporte la nécessité de la souplesse et de la confiance en amont : le créateur de formulaires doit veiller à ce qu’il ne décourage pas le client, au risque de créer des plages d’incertitude. [↑](#footnote-ref-494)
495. Toujours au sens idéal de ce qui est recommandé, sans pour autant porter de jugement définitif sur ce qui est « hors norme ». Dans le sens capturé par la technobureaucratie d’une « norme AFNOR » ou d’une « norme ISO  certifiée», il serait cauchemardesque de s’y rallier : le mot « norme » lui-même y est en effet subverti dans un ses radicalement différent, celui d’une obligation déterminée par un organisme technocratique habilité par un ensemble de pouvoirs à décider ce qui est bien et mal. [↑](#footnote-ref-495)
496. La commune de New York vit à 40% des revenus de Wall Street. Que restera-t-il d’une telle « ville » au cas où le jeu boursier n’intéresserait plus ? [↑](#footnote-ref-496)
497. *Le mythe de la machine* (*The myth of the machine*). Traduit de l'américain par Léo Dilé. Paris. Fayard, 1973. 2 vol. «Le Phénomène scientifique». [↑](#footnote-ref-497)
498. C’est cette étape ultime de la mobilisation sociétale qu’Hannah Arendt n’a pas envisagée, bien qu’elle découle facilement de la définition arendtienne de la société de masse comme société réduite aux rapports entre les hommes. Il suffit alors d’admettre que ces rapports ne peuvent être précisément établis et contrôlés par les hommes eux-mêmes, fussent-ils des policiers inspirés par le dogme d’une science de l’homme, ou par leur garant suprême (Hitler, Staline, etc.). Dans l’étape suivante –terminale pour cette logique-, seule la machine généralisée, et la société comme machine, peut servir de métaphore efficiente, en se débarrassant du personnage charismatique. C’est pourquoi la thèse d’Arendt doit être complétée d’une relecture de Freud sur le lien de masse, mais aussi et surtout d’une relecture de Freud sur la poussée générale des cultures vers le meurtre du père et le culte du père mort (ce qu’incarne absolument la machine). Rappelons que c’est du succès inéluctable de cette métaphore inhumaine que l’exploration de la pluralité se déduit comme nécessité politique pour le futur, alors qu’elle n’était jusque là que la manifestation de « l’asociable socialité de l’Homme », la pathologie des dissensus et des violences par excellence. [↑](#footnote-ref-498)
499. On sait que ce fut le cas pour l’accident nucléaire de Three Mile island. Pour celui de Fukushima, on peut, au premier abord, incriminer l’inverse : la minimisation des risques. En réalité, c’e n’est pas évident, car c’est peut-être précisément parce qu’une industrie aussi dangereuse est littéralement bombardée d’injonctions sécuritaires qu’elle va céder à la tentation de s’y soustraire, et entrer dans un mensonge et une duplicité de conséquence potentiellement tragique. On dira que c’est paradoxal. Oui sans doute : la limite d’une telle activité est en effet marquée par l’apparition d’impossibilités. [↑](#footnote-ref-499)
500. Encore qu’il ne faut pas se tromper dans le sens du mot « politique ». Une chose est, comme Judith Butler, de constater qu’il existe une « politique du performatif » (*Excitable speech, A Politics of the Performative*, Routledge, New York, 1997), une autre est de reconnaître que les performatifs sont partie prenante d’une politique générale dont le Parler est à la fois le but et le moyen. [↑](#footnote-ref-500)
501. Nous n’évoquons pas ici la controverse Austin/Searle-Derrida qui apparaît comme un sommet d’incompréhension mutuelle (prouvant qu’une conversation bien menée a besoin de signifiants supposés communs !). Mais on peut convenir au bout de la discussion que les actes de parler « malheureux » (Austin) ou « parasitaires » (Searle) ne peuvent jamais être définis en soi comme tels, parce que le contexte politique qui en signe l’échec ou le succès dans le présent peut toujours varier dans l’avenir. Et inversement : tout acte de parole « réussi » aujourd’hui peut être jugé comme non sérieux demain et ailleurs, dans une réversion générale des valeurs et des contextes. Et ces deux traits potentiels sont présents dans l’acte actuel lui-même, qui reste toujours « impur » du point de vue de la catégorisation, et simplement « politique », d’un point de vue plus général sur l’acte de parler. [↑](#footnote-ref-501)
502. En distinguant trois classes d’actes (dire que, dire de, demander si), Sperber et Wilson imputent au locuteur une naïveté remarquable : qui n’a jamais remarqué qu’une question était en partie une réponse ? Qu’une question induisait une réponse chez le locuteur ? Et qu’elle n’était ainsi dans les deux cas qu’une affirmation déguisée ? Qui n’a pas constaté que pour obtenir un « dire que », « dire de » était un préalable requis, et d’une certaine façon un « attendu » qui fait partie du jugement ? Qui n’a pas observé que l’ordre impératif et la déclaration de fait ne sont souvent que des inflexions dans un même discours, que l’un cache l’autre et réciproquement ? Etc. [↑](#footnote-ref-502)
503. Je reprends ici un argument usité dans la querelle Searle/Derrida. [↑](#footnote-ref-503)
504. Trognon, A. et Brassac, C. « L'enchaînement conversationnel », *Cahiers de Linguistique Française*, 1992, n°13, pp.76-107. [↑](#footnote-ref-504)
505. Pour le philosophe du langage britannique Herbert Paul Grice, la conversation est une entreprise rationnelle coopérative, impliquant, par exemple que soient respectées pour son bon déroulement une maxime de non-réticence, une maxime de qualité, une maxime de pertinence, et une maxime de précision. (H.P Grice, « Logique et conversation », *Communications,* 30, 1979, p.57-72.). En réalité, Grice, dont Habermas sera très proche, établit une théorie non de la conversation mais de la constitution politique du champ conversationnel. Or la conversation existe toujours, avant, pendant et après l’établissement de règles concertées. Elle oppose des positions, et cela plus ou moins violemment ou poliment. Et ces positions ne relèvent en aucun cas d’une « entreprise de collaboration », mais d’une rencontre inévitable, impliquée par leurs contradictions. C’est en venant sur ces positions –qui n’ont rien de conventionnel a priori – que les individus entrent en conversation, réglée ou non, et cela de façon consciente (politique) ou non (symptôme comme appel à la politique interdite). [↑](#footnote-ref-505)
506. C’est là le projet explicite de Norbert Wiener, l’inventeur de la cybernétique, dès la fin de la seconde guerre mondiale. Norbert Wiener, *Cybernétique et société, Union* Générale d’Edition, Paris, 1971 *(Cybernetics*, Wyley and sons, New York, 1948) [↑](#footnote-ref-506)
507. J’ai moi-même écrit un programme de jeu d’ordinateur qui va plus loin dans l’illusion en utilisant l’inverse de la technique de Weizenbaum : celui-ci est basé sur le recours aux réponses vagues et futiles sur des sujets très variés ; ma technique consiste au contraire à donner une grande profondeur de champ sémantique (dans la mesure des possibilités de la machine et surtout dans la limite de multiplication des contextes), sur un sujet très étroit. Le sujet est ainsi défini : « trouvez le mot de passe ». On part donc de quelques possibilités incluses dans cette phrase même, et il n’est pas trop difficile de conserver un chenal de libertés sémantiques relativement étroit d’une réponse à l’autre (en ignorant beaucoup de mots ou d’expressions possibles, mais en réagissant à la présence d’un mot très plausible dans la question suivante). Bien entendu, un test de Türing *stricto sensu* m’aurait rapidement éliminé, mais, dans le « contexte ludique », le scénario, la narration, permettent de s’amuser quelques assez longues minutes en s’étonnant « esthétiquement » de la réactivité de la machine. [↑](#footnote-ref-507)
508. Sémantique structurale, Paris, Larousse, 1966 [↑](#footnote-ref-508)
509. A.J. Greimas, *Du sens, essais sémiotiques*, Editions du Seuil, 1970 [↑](#footnote-ref-509)
510. Le mathématicien allemand David Hilbert proposa dans les années vingt de formaliser toutes les théories mathématiques existantes dans un ensemble complet et fini d’axiomes, et de démontrer par ce moyen que ces axiomes étaient consistants entre eux. Kurt Gödel démontra que ce programme était impossible à accomplir : on ne peut formaliser toutes les mathématiques, car toute tentative d’y parvenir omettra de fonder sa propre consistance. Pour l’exprimer en des termes reçus et sans risquer l’infamante étiquette de « gödelite », je citerai le l’introduction du livre d’Ernest Nagel, J.R. Newman, et J. Y. Girard, (contenant aussi l’article de Gödel de 1931), *Le théorème de Gödel,* Le Seuil, Paris, 1989 : « Il était tacitement admis que chaque domaine de la pensée mathématique pouvait être pourvu d’un ensemble d’axiomes qui suffirait au développement systématique de la totalité infinie des propositions vraies touchant le domaine en question. Le mémoire de Gödel montra qu’un tel présupposé n’était pas tenable. Il plaça les mathématiciens devant une conclusion stupéfiante et attristante : la méthode axiomatique possède certaines limites internes qui excluent la possibilité d’exiomatiser entièrement ne serait-ce que l’arithmétique ordinaire des entiers. Qui plus est, Gödel démontra qu’il est impossible d’établir la consistance logique interne d’une très large classe de systèmes déductifs –comme l’arithmétique élémentaire, par exemple- à moins de recourir à des principes de raisonnement tellement complexes que leur consistance interne devient aussi incertaine que celle de ces systèmes eux-mêmes. Il apparaît donc, à la lumière de ces conclusions, qu’il rdt impossible de parvenir à une systématisation définitive de nombreux domaines importants des mathématiques, et que, dans de nombreuses branches de cette science, on ne peut garantir absolument et formellement qu’on ne butera jamais sur une contradiction. » [↑](#footnote-ref-510)
511. Nous reviendrons en fin d’ouvrage sur la singularité humaine, et notamment sur le discours du mystique (car le mystique parle, lors de son retour au monde), parce qu’elle nous semble devoir échapper à la conversation : le principe de pluralité ne paraît ici être respecté qu’en admettant… que quelque chose lui échappe. En un sens, il n’y aurait pas de pluralité réelle qui n’admettrait pas qu’une position peut être tenue hors de toute… pluralité. Les avocats les moins bons de cette cause semblent être… les mystiques repentis (subissant la « techouva », le repentir  décrit dans la Cabbale), précisément parce qu’ils prétendent parler du non parlable, et réintroduisent ainsi de force le non social dans le social. [↑](#footnote-ref-511)
512. Freud, par exemple dans l’Avenir d’une illusion, déclare utiliser indifféremment « Kultur » et « Zivilisation ». Sa traductrice en français –Marie Bonaparte- remplacera les quelques 140 occurrences du mot « Kultur » par « Civilisation », sauf quand il s’agit d’opposer la civilisation à la culture, la première étant censée corriger les défauts de la première. Ainsi la science est-elle supposée aller plus loin que la religion qu’elle est appelée à remplacer comme l’état adulte remplace l’état infantile.

     Aujourd’hui, la notion de civilisation nous semble au moins aussi criticable que celle de culture, et si la culture doit se soigner elle-même, la science, *comme religion moderne*, n’y suffira peut-être pas.Si la raison doit tenir une place plus importante dans le mode culturel concernant les « foules », peut-être sera-ce aussi en intervenant sur le plan des mythes. Je veux dire en empruntant elle-même la voie de l’implication mythique propre à l’art, à la religion et au rêve. Est-ce possible ? J’en fais le pari. [↑](#footnote-ref-512)
513. Si nous n’en avions pas manqué (de temps), nous aurions pu développer la partition du temps, partie prenante de toute pluralité réelle, car chaque mode de vie possède sa propre temporalité irréductible. Bien sûr, chacun a son passé, son présent et son futur, mais ce n’est pas du tout pareil de circuler dans le temps en utilisant l’archive pour planifier de la productivité ou déployer un dispositif (ce que les Indiens, parlant des Occidentaux, appellent « courir après la mort »), en parcourant l’arbre généalogique pour se situer soi-même à chaque moment performatif de son existence (le pur présent de la naissance, du mariage, de la mort, etc.), ou encore en confrontant sa propre expérience à des milliers d’années de pratique langagière, d’interprétation religieuse ou d’expression artistique. Ce n’est pas non plus la même chose de prendre ensemble passé, présent et avenir dans l’état de veille particulier d’une communauté civile. [↑](#footnote-ref-513)
514. Faut-il m'en justifier, en un temps où la dictature des spécialités se manifeste dans l'interdit général d'utiliser des catégories générales ? Dans ce cas, je dirai qu'il ne s'agit pas ici d'une conception durkheimienne de la « substance religieuse », mais simplement d'un étiquetage commode pour situer un aspect de notre topique. Cela n'empêche en rien de distinguer par ailleurs « religions du livre » et « philosophies orientales », « pratiques animistes, et « chamanisme », etc. [↑](#footnote-ref-514)
515. M. Surmoi, mon lecteur le plus intransigeant, a déjà souvent froncé le nez à l’emploi du mot « Sociétal », considéré fort laid, et inutile puisque « Social » est déjà disponible. Il se détourne cette fois-ci de dégoût au vu de cette horreur de « sociétalité », et menace carrément de rendre son déjeûner en entendant « sociétalisé ». Il est difficile de se défendre de m. Surmoi, surtout lorsqu’il en appelle à l’euphonie. Pourtant, nous aurons tout fait pour le convaincre que « Sociétal » ne se ramène nullement au « Social » (couvrant, sans consistance*, toutes* les formes de liens entre hommes), et que, par conséquent l’on peut et l’on doit parler de pratique « sociétalisée », lorsque cette pratique a été, par exemple, arrachée à son origine familière. Rétorquons à m. Surmoi, qu’il vaut mieux parfois user de mots laids que parler une langue morte. [↑](#footnote-ref-515)
516. Un peu comme l’argument d’autorité des fabricants de tests d’intelligence est en fin de compte que l’intelligence… c’est ce qui est défini par leurs tests. Or les tests en question ne mesurent que l'écart de « dépaysement » où un sujet se trouve face à un dispositif de discernement de la justesse ou de l'erreur. Si, au lieu de ronds et de carrés, vous présentez des grains sains et avariés à un pigeon, nul doute qu'il sera plus intelligent que vous. Et de même, si un agriculteur présente à un fabriquant de test, un échantillon d'oranges, il est sûr que ledit fabriquant montrera de la stupidité dans le choix d'une orange pourrie de l'intérieur, ne sachant pas lire à travers la peau de l'agrume en question. Le test ne teste donc que la distance à la familiarité nécessaire… pour être intelligent; accessoirement, il teste aussi la capacité des pauvres êtres humains à se laisser terroriser par leurs congénères sadiques, lorsqu'ils y sont contraints par le chantage à l'emploi. [↑](#footnote-ref-516)
517. Thème qui est exploré par Claude Lévi Strauss dans *Histoires de Lynx (infra Cit.)* [↑](#footnote-ref-517)
518. Remarquons que les sites historiques ou préhistoriques majeurs sont de plus en plus l’objet d’une attention sécuritaire : la muséification progresse en même temps que son objet doit être soustrait au contact impur, et se retirer dans des enceintes toujours plus immuables, tombeaux de tombeaux, désormais accessibles à de rares spécialistes, tels des prêtres choisis. Dans le même temps, ceux-ci se parent des attributs de leur dignité : écharpes blanches des égyptologues, gants, masques, uniformes noirs des gardiens, etc. [↑](#footnote-ref-518)
519. On peut se demander si ce n'est pas à cause du danger d'un tel rapprochement que l'on assiste en France -pays muséal par excellence- au vigoureux refus d'exposer les cadavres plastinisés ou de laisser passer à la télévision des émissions de dissection « en direct ». Si nous avons le sentiment que « cela va trop loin », n'est-ce pas surtout parce que cela risque de dévoiler en amont *le caractère nécrophile de toute la conservation artistique et archiviste* ? [↑](#footnote-ref-519)
520. Relire l’œuvre de son chantre Cornélius Castoriadis [↑](#footnote-ref-520)
521. Si l’on supporte sa voix et ses outrances, Artaud, dans sa fameuse émission de 1947 nous propose un programme qui est exactement *l’envers* de la pluralité : il constate d’abord le remplacement de l’humanité amérindienne par l’humanité américaine ; puis nous décrit le projet de celle-ci, consistant à utiliser du « sperme d’enfant » pour en créer encore une dans cent ans (biopouvoir de Foucault avec trente ans d’avance ?) ; et enfin il nous propose carrément d’émasculer l’humanité, dans un troisième modèle enfin libéré du sexe et des microbes divins. Ce disant, non seulement le psychotique Artaud, bien sympathique au demeurant, est fou (au sens, cette fois, d’une folie sociétale partagée : la passion, très nette à l’époque, de faire de la politique une affaire d’humanité), *mais il a tort* : une humanité émasculée –ou désexualisée- ne serait pas meilleure que l’actuelle, et sa passion idéalisante, enfin émancipée des nécessités de la nature, pourrait, cette fois, nous conduire à la mort collective sans aucun souci. Je crois au contraire que les trois humanités successives qu’il décrit : l’Indienne (que nous nommons ici nomade ou villageoise), l’Américaine (qui serait plutôt l’urbaine-capitaliste) et l’artaud-talisée par l’émasculation (dans une version originale du virage à la femme déjà observé par Freud chez le pdt Schreber), et qui évoque plutôt un super-scientisme hygiénique et épurateur, devraient coexister. Est-ce possible ? Pas tant qu’elles se définissent elles-mêmes en exclusion absolue des autres. [↑](#footnote-ref-521)
522. Campagnes de prise de pouvoir, stratégies pour le conserver, alliances, tentatives d’isoler l’adversaire, mélange de séductions et d’intimidations, tout cela existe chez les chimpanzés, sans parler de phénomènes d’approbation populaire, ou au contraire de récusation d’un chef. Des manœuvres psychologiques au simple « soudoiement », un large éventail de ruses est disponible aux primates non-parlants. (Franz de Waal, Desmond Morris et alii, *La politique du chimpanzé*, Odile Jacob, Paris, 1995) [↑](#footnote-ref-522)
523. Voir sur ce point l’ouvrage intéressant de l’anthropologue Paul Jorion : *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Gallimard, Paris, 2009. L’auteur affirme que la métaphore antisymétrique est une invention occidentale datant des Grecs anciens, et qui n’a rien d’universel. Ce type de métaphore (qui, d’ailleurs est en voie de transformation en métonymie, du seul fait des places désormais non substituables de la prémisse et du prédicat) n’est pas pris en charge par exemple dans la langue mandarine, qui, dans une tradition bien plus longue, laisse ouverte la possibilité de résonance temporelle et spatiale des idées (par les idéogrammes). [↑](#footnote-ref-523)
524. Ce qu’affirmait Georges Bataille. (voir la thèse d’Anthony Horrie). [↑](#footnote-ref-524)
525. C’est l’intuition essentielle de Franck Chaumon, qui dépasse ainsi la tendance à l’abstraction précieuse des cercles lacaniens, en rappelant une évidence trop facilement évincée : que le symbolique est ce qui fait *force de loi*, et cela au cœur même des rapports de pouvoir ordinaires. Il n’y a donc aucune place pour une sorte de « loi transcendante » qui serait bonne en soi, et nous signalerait comme définitivement humains (comme semblait le penser Lévi-Strauss dans *les structures élémentaires de la parenté*). Ce que Chaumon semble, en revanche, négliger, c’est que la loi –oeuvre humaine et non divine- est limitée, toujours en instance de caducité et de forclusion ; qu’elle est constamment remise en cause, détournée, retournée, transgressée, et qu’en conséquence la seule véritable loi infrangible… est la vie. Ce que Wittgenstein, le plus audacieux des membres apparentés de l’école de Vienne va comprendre, c’est que si la logique n’est que jeu de langage, la mathématique et ses extensions scientifiques en sont aussi : personne n’a aucun droit, jamais, à prétendre rendre entièrement compte d’une détermination, et moins encore à la représenter dans l’ordre humain. [↑](#footnote-ref-525)
526. Sémiotique (selon Pierce) ou Sémiologie (depuis Saussure) : l’étude de la symbolisation et de la signification dans la vie sociale. Elle contient la sémantique, qui se concentre davantage sur le sens des mots. [↑](#footnote-ref-526)
527. Nous utilisons fréquemment le terme « réel » dans ce texte, et dans le sens contextuel où nous l’opposons, comme tout un chacun, à illusoire, virtuel, etc. Il s’agit bien d’un terme « militant » par excellence, celui que je propose quand il s’agit d’évoquer l’incontournable. Mais en tant que je cherche à construire une pluralité, il est clair que ce « réel » se divise en « opinions finales » différentes, qui, contrairement à ce qu’affirme Peirce dans sa conception personnelle du réel, ne feront jamais consensus. Le réel est donc un combat propositionnel, et l’enjeu d’une persuasion. Il ne s’imposera jamais de lui-même, sinon sous des variantes impossibles à appréhender, ne serait-ce que parce que lorsque la catastrophe arrive « réellement », nous ne sommes plus là pour en être conscients. [↑](#footnote-ref-527)
528. Ou encore « l’hommelette ». Ce que le psychanalyste tente ici de désigner est ce côté à la fois fusionnel et « plat » du lien enchaînant chacun et tous dans la même culture, et ceci dans l’unidimensionnalité du parlage (linéarité des concaténations de signifiants, par exemple). [↑](#footnote-ref-528)
529. Georges Perec est l’un des auteurs français qui a le plus approché cette possibilité, mais toujours en faisant travailler le signifiant dans ses règles ordinaires, faisant ainsi sentir combien elles deviennent précaires, toujours tentées de se débander, comme une troupe en milieu hostile. [↑](#footnote-ref-529)
530. Le néologisme en est fort laid. Mais comment dire cette double naturalité toujours présente d’un organe à la prodigieuse capacité d’invention et de transfert, et d’une socialité de l’espèce sans laquelle il n’est rien que de la « matière grise » enfermée dans chaque boîte crânienne ? [↑](#footnote-ref-530)
531. Il devrait devenir évident ici que la fameuse phrase énigmatique de Lacan : « un sujet est un signifiant pour un autre signifiant » décrit surtout ce qui se passe lorsque le signifiant « science » devient le critère pour évaluer tous les sujets à l’aune de leur position dans le système. Or ce qui ce passe est ceci, prévu depuis Gödel  et Russel :

     Le signifiant « science » étant lui-même analysé par la « science », il s’abolit ou se répète dans un paradoxe sans fin. Bref, la « science » n’est pas le comportement ou l’attitude qui permet la rencontre –animale ou humaine- . Elle ne permet, au mieux, que la plongée narcissique en abyme. La solution proposée ici n’est pas anti-scientifique : la pluralité permet seulement de n’être pas tenus au discours scientifique à plein-temps. Pour le dire trivialement : il y a un temps pour la science, et il y en a un autre pour la rencontre humaine (animale-culturelle). Mieux : il y a peut-être aussi –à fonder- des espaces-temps pour chacune. [↑](#footnote-ref-531)
532. Plan horizontal dans la figure 2 [↑](#footnote-ref-532)
533. Ce qui ne veut pas dire « absentéisme du député », maladie qui s’accompagne au contraire d’un renforcement de la suractivité d’influence et de prestige en d’autres lieux. [↑](#footnote-ref-533)
534. Une récente épidémie de démissions parmi les charges politiques de haut niveau en Europe du nord pourrait indiquer que, dans la folie généralisée des enjeux de pouvoir, de plus en plus nombreuses sont les personnes à réaliser que l’important se situe plutôt dans « l’autre dimension » : celle du Familier. [↑](#footnote-ref-534)
535. Il faut être d’ailleurs aveugle et sourd pour ne pas sentir que les grands poètes n’existent comme tels que dans des périodes où les enjeux politiques sont dramatiques. Retrouver leurs œuvres dans des contextes plats les défigure ou les vide de sens. Lire Victor Hugo sans entendre les révolutions, c’est une absurdité. Décortiquer formellement ses métaphores indépendamment de leur contexte politique, c’est disséquer un cadavre, pas même exquis. [↑](#footnote-ref-535)
536. *(Allemagne, mère blafarde),* Titre du beau film de Helma Sanders-Brahmns, 1980, d’après le poème de Bertold Brecht (1933), commençant par cette phrase : "O Deutschland, bleiche Mutter!  Wie sitzest du besudelt Unter den Völkern.. »   (O Allemagne, mère blême Tu es là souillée entre tous les peuples.")  [↑](#footnote-ref-536)
537. Pour être bien certaine que la stabilité du monde serait garantie dans le passage entre Familier (maternel) et Sociétal (Paternel) une de mes connaissances –victime notoire de schèmes obsessionnels) est même allée jusqu’à épouser un gardien de prison ! [↑](#footnote-ref-537)
538. Voir figures 4 et 5 sur les carrés logique et sémiotique, pp.. [↑](#footnote-ref-538)
539. Hegel, *Esthétique,* Librairie Générale, 1999. On en retrouve trace aussi chez Robert Musil, avec son concept de « senti-ment », celui-là même qui conduit son oeuvre anticipatrice de la post-modernité, déjà, encore et toujours actuelle (probablement jusqu’à la destruction de cette dernière), *L’homme sans qualités* (Seuil 2004) . Car il ne faut pas s’y tromper : chez cet ingénieur passé à la résistance poétique, la pensée rationnelle qui doit amener un ordre mortel (également prévu par Hegel) ne peut être contrariée et subvertie que par l’âme. [↑](#footnote-ref-539)
540. Notons que l'entêtement se retrouve aussi chez les « rationalistes » technophiles. Ainsi, devant la limite thérmique atteinte par les circuits imprimés, attend-on maintenant des miracles de nouveaux matériaux hyperconducteurs. Alors, affirme-t-on, nous pourrons *enfin* atteindre la complexité qui nous permettrait de fabriquer des traducteurs parfaits, ou d'éviter tout incidence catastrophique des automatismes à la Bourse,etc. Autrement dit, on refuse toute reconnaissance d'une évidence pourtant grandissante : que la complexité appelle la complexité et nous éloigne d'autant de ce qu'on croit « tout proche ». Mais allez expliquer cela à un technophile, variante moderne du chercheur de trésor, surtout quand on vient d’inventer le « blue ray » ! [↑](#footnote-ref-540)
541. On trouve cette idée chez l’un des grands théoriciens contemporains de la conversation politique : Bruce Ackermann. Notamment dans : *We the people. Foundations*, Harvard University Press, Harvard, 1991. Traduction française, *Au nom du peuple. Les Fondements de la démocratie américaine* par J.-F. Spitz, Calmann-Lévy, Paris, 1998. [↑](#footnote-ref-541)
542. Même s’il s’agit de la pluralité minimale des maisonnées patriciennes grecques ou romaines, du collège des pairs en féodalité, des maffias, des deux cent familles, des douze tribus, ou des huit clans dirigeants du Parti cmuuniste chinois, sans parler des deux ou trois appareils de Parti des démocraties « de marché » : sans solidarité fondée sur un respect mutuel au-delà de la stricte application des lois (officielles ou secrètes), pas de Pouvoir… [↑](#footnote-ref-542)
543. En reprenant le terme de Feyerabend, dont, en revanche, nous écartons le terme favori de « relativisme », parce que nous mettons ici l'accent sur la *souveraineté* des positions, et non sur leur « valeur relative ». [↑](#footnote-ref-543)
544. Et au sens immédiat où « Je » est un autre, un signifiant désigné par l’autre comme unique lieu de sa reconnaissance, et par conséquent de sa méconnaissance en tant « qu’être » de pure fiction. [↑](#footnote-ref-544)
545. On rendra hommage sur ce point à la perspicacité de Jacques Lacan désignant : «  l’avènement, corrélatif de l’universalisation du sujet procédant de la science, du phénomène fondamental dont le camp de concentration a montré l’éruption ». (*Autres écrits,*  « Première version de la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’Ecole" » (1967), p. 588. [↑](#footnote-ref-545)
546. Selon certains, les banquiers auraient pris le pouvoir réel aux gouvernements depuis une trentaine d’années. Mais,s’il existe « une dictature desmarchés », n’oublions pas qu’elle ne fonctionne que sous contrôledes administrations publiques et des logiques techniques. [↑](#footnote-ref-546)
547. Comme le montre Alain Gras dans son livre *Le choix du feu,* Fayard, 2007. [↑](#footnote-ref-547)
548. C’est la thèse de Norbert Elias. [↑](#footnote-ref-548)
549. Vilfredo Pareto, sociologue et économiste italien, qui succéda à Léon Walras à la chaire d’économie politique de Lausanne en 1893. On lui doit entre autres l’outil statistique permettant de déterminer combien une catégorie sociale possède de la richesse nationale. Mais la découverte que 80 pour cent appartient à 20 pour cent n’est que l’application d’une loi générale applicable à nombre de phénomènes sociaux.  L’« optimum  de Pareto» désigne une situation sociale dans laquelle un individu ne peut augmenter ses gains qu’en détériorant les biens d’un autre. Toutes choses égales par ailleurs, les états successifs d’une société où certains individus améliorent (même peu) leur bien être à partir d’une position déjà occupée sont des états d’inégalité croissante en faveur de ceux-ci. Il est en effet plus rare que les individus déjà bien positionnés perdent face à ceux qui gagnent : c’est donc nécessairement dans la masse de ceux qui sont mal positionnés que les positions se dégradent. [↑](#footnote-ref-549)
550. Nous n’abordons pas la « passion masochiste » ; celle d’être dominé, car elle s’inclut spontanément dans la passion dominatrice. Elle réunit les « sado-masochistes » dans un clan passionné de domination, s’opposant plutôt au vaste nombre de ceux qui y sont bien moins sensibles… et donc moins virulents. [↑](#footnote-ref-550)
551. Cette idée s’inspire de celle de Niklas Luhmann, le génial sociologue allemand, qui suppose, dans son livre sur la communication écologique, que la nature n’est tout simplement pas perçue par les êtres humains, tant qu’elle ne prend pas sens communicable dans leurs conflits sociaux. [↑](#footnote-ref-551)
552. *L’invention du langage*, Anthropos, Paris, 2008. La métaphore essentielle considérée ici est simple : elle rappporte l’expérience sans parole du Familier à l’exigence de solidarité de plus vastes systèmes d’alliances, comme dans la phrase : « la patrie est ta vraie famille. » [↑](#footnote-ref-552)
553. Le rôle du « vocal » est ici ramené à un simple choix technique dans une palette de possibilités réellement existantes chez le primate en question. [↑](#footnote-ref-553)
554. Jusqu’aux poules, dont Konrad Lorenz rappelle qu’elles ont au moins deux cris distincts pour s’alarmer sur un ennemi venu du ciel, ou pour un danger venant du sol ! [↑](#footnote-ref-554)
555. Notamment dans l’un des livres les plus audacieux de Gérard Pommier *: Naissance et renaissance de l’écriture ,* Paris, PUF, 1993 [↑](#footnote-ref-555)
556. C’est le fameux thème étudié par Albert Camus dans *l’Etranger.* [↑](#footnote-ref-556)
557. On ne saurait néanmoins récuser le travail approfondi des historiens qui, comme Fritz Fischer, (*Griff nach der Weltmacht: Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland* 1914-1918, Dusseldorf Droste-Verlag, 1961) ont démontré à quel point la « jalousie » des empires centraux vis-à-vis des possessions coloniales françaises et britanniques a joué dans la préparation et l’ambition déterminée du conflit par les élites militaires prussiennes depuis le renvoi de Bismarck en 1890. Sans prendre fait et cause pour l’impérialisme français, on peut admettre que la cession du Cameroun à l’Allemagne en réponse à la seule affaire de la canonnière d’Agadir (1911) reflétait de la part de celui-ci une humeur plutôt « conciliante », presque intimidée. [↑](#footnote-ref-557)
558. On voit mal les serviles autorités contemporaines honorer le réfractaire reconnu aux côtés du soldat inconnu. Et pourtant, il faudra bien en venir là, tout en présentant nos excuses historiques en tant qu’Etats aux pauvres gens que *nous* avons manipulés honteusement au nom de l’honneur patriotique. [↑](#footnote-ref-558)
559. Sauf s’il s’agit des pets de la « Petite Princesse », dessin animé favori de certains enfants, probablement parce qu’il s’oppose sur ce point au tabou parental. [↑](#footnote-ref-559)
560. C'est peut-être cela qui explique ce trait, noté par Jacques Rancière, d'une « remontrance » souvent élaborée par les gens de parole à l'égard des gens d'image. On pourrait dire que la capture de l'art par la technologie a essentiellement consisté dans le « harnachement » des images par un « langage ». Ainsi, l'actuelle « invasion par les images » me semble surtout caractérisée par une domination de la plupart des images par le même discours sous-jacent. Là est, comme toujours, la véritable invasion. [↑](#footnote-ref-560)
561. Lionel Naccache, *Le nouvel inconscient, Freud, Christophe Colomb des neurosciences,* Odile Jacob, Paris, 2006 [↑](#footnote-ref-561)
562. Un indice amusant de ce fait : la première fois que cet enfant de deux ans dépose son caca dans le pot, à la grande admiration laudative des adultes, il vient immédiatement dans le bureau de son papa s’emparer d’une quantité de pièces de monnaie qu’il va enfouir dans une poche de culotte. Et pourtant, il n’a pas lu Freud ! Peu de temps après, ses yeux brillent de plaisir en entendant son père inventer pour lui une chanson : « sauter dans la bouillasse, c’est vraiment dégueulasse ! ». [↑](#footnote-ref-562)
563. Je n’éprouve pas de répugnance à laisser venir le mot « instinct » au voisinage de la pulsion, malgré tout le bruit qu’on fit autour des traductions de la « trieb » freudienne. Il vaut mieux, en fait, les utiliser ensemble, car la poussée est une chose, le dispositif automatique et évolutif en est un autre sans laquelle la première pourrait être aberrante dans l’environnement du Petit. [↑](#footnote-ref-563)
564. *Massenpsychologie und Ichanalyse*. (1921) Dans : ders., *Studienausgabe*, *Band IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Fischer, Frankfurt am Main 1982, p. 61-134. [↑](#footnote-ref-564)
565. *Instincts of the Herd in Peace and War,* Londres, 1916 [↑](#footnote-ref-565)
566. Retraduit par *« Malaise dans la culture*», PUF, Paris, 2004 [↑](#footnote-ref-566)
567. Lacan lui-même a *carrément déduit de l’influence nazie* avant guerre aux Etats-Unis le succès de la psychologie « adaptative » envisagée (par des gens comme Heinz Hartmann) comme modelage d’un sujet standardisé : ils « se sont servis de la grande diaspora nazie pour imposer en Amérique, avec toute l’autorité qui dérive du fait de provenir de cet endroit digne d’honneur, une chose absolument appropriée à une société qui, dans ce domaine, attendait que les Mages l’impressionnent.». *Autres écrits*, p. 588 [↑](#footnote-ref-567)
568. Une des contradictions du Freudisme quant à la mort est de proclamer d’une part qu’elle est impensable, inimaginable pour l’Inconscient, et d’autre part que l’enfant –comme le Primitif- ne sait que condamner à mort, parce que sa frustration, prise dans le symbolique, ne sait que s’opposer par rien ou par tout. [↑](#footnote-ref-568)
569. *The Origins of Totalitarianism*, 3 volumes, Harcourt, Brace and Co., New York, 1951 [↑](#footnote-ref-569)
570. En revanche, nous ne soutenons pas complètement la critique de Ian Kershaw et sa propre conceptualisation du nazisme ramené à un régime charismatique. Car, s’il y a effectivement un trait « ancien » du nazisme, qu’il partage avec des régimes de tyrannie ou de dictature appuyées sur la personnalité du chef, il existe également quelque chose qui « anticipe l’avenir », et qui est la machine techno-administrative du pouvoir, dans laquelle Kershaw lui-même admet qu’Hitler occupe une place exclusive mais non « quotidiennement omniprésente ». (Lire : *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d’interprétation,* Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1992, rééd. 1999) [↑](#footnote-ref-570)
571. On sait qu’en fait le mot « totalitaire » a été employé dès les années 20 dans un sens positif (s’opposant aux divisions sociales) par Mussolini, repris par son idéologue G. Gentile, et presque en même temps par sa victime G. Amendola, pour le critiquer. De même le rapprochement des régimes fasciste et communiste a été évoqué par F.S Nitti. En Angleterre, W.S Chamberlain (dès 1938) et M. Florinsky (en 1931) recourent au terme. En Allemagne, Ernst Jünger et Carl Schmitt décrivent dès avant guerre la logique d’une discipline sociale totalisante, considérée en bonne part, ce qui est encore le cas du ministre japonais Yösuke Matsuoka, en 1940. La même année, l’ancien communiste F. Borkenau dénonce à Londres dans l’article « the totalitarian ennemy » le totalitarisme comme régime anti-libéral en soi, quelque soit sa variante (nazie ou bolchevique) C’est donc une notion largement « auto-assumée » et déjà discutée qui est reprise en 1950 par Hannah Arendt, pour en constituer le concept en théorie politique (sur lequel reviendra Raymond Aron en 1965 et Claude Lefort plus tard, qui en poussera les limites… jusqu’aux régimes issus du stalinisme, mais guère plus loin). [↑](#footnote-ref-571)
572. La faille existe aussi chez Freud entre sa théorie du lien de masse par l’identification collective au chef charismatique, et sa description des régimes qui, comme l’empire chinois, « empaillent » progressivement le chef, puis y susbtituent un centre vide. [↑](#footnote-ref-572)
573. Edgar Morin, *Terre-patrie* (avec la collaboration d’A.B. Kern), Le Seuil, Points, Paris,1996. [↑](#footnote-ref-573)
574. Sur ma propre position à ce sujet, je rappelle qu’une position défendant la pluralité comme droit universel n’est pas équivalente à

     celle qui prône la prééminence de l’universalité sur toute partition. Le pluralisme implique aussi (au moins potentiellement) de se démettre de toute prétention d’intellectuel dans le régime institutionnel sociétal, et de rechercher plutôt le perfectionnement de son propre mode de vie. Je ne prétends pas y être parvenu mais mon ambition la plus profonde se situe là : vivre avec d’autres comme représentants d’un choix du Familier *contre* les excès invasifs et oppressifs du Sociétal, fût-il mondialisé. [↑](#footnote-ref-574)
575. « Omniprésence du pouvoir : non point parce qu’il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu’il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d’un point à un autre. Le pouvoir est partout. » *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 122. [↑](#footnote-ref-575)
576. R. Ardrey, *The Territorial Imperative, a personal inquiry into the animal origins of property and nations,* A Laurel Edition, Ney York, 1966. [↑](#footnote-ref-576)
577. Relevant du fameux « grégarisme » de Trotter. [↑](#footnote-ref-577)
578. Pour le célèbre éthologue allemand, les capacités de violence du primate parlant sont à peu près celles des autres primates : seul change le contexte qui met à son service des forces gigantesques, changeant par exemple la fonction de colère en cause de désastres. Nous ne le suivons pas dans cette conclusion : la colère du mâle Alpha n’a pratiquement plus aucune place dans la guerre moderne, organisée autour de l’obéissance automatique et de la rationalité opératoire. A tout le moins s’agit-il dès lors d’une colère « froide », « rentrée », « différée », d’une haine entretenue qui n’a plus rien à voir avec l’émotion attribuée au primate. [↑](#footnote-ref-578)
579. Un psychanalyste me demandait pourquoi j’avais besoin de l’imago animale, alors que je semblais me rallier à la théorie psychanalytique de « l’instinct de mort », et la thèse lacanienne du sujet comme « signifiant ». Je lui répondis que ce besoin provenait d’une méfiance : le « tout culturel » (reposant sur le volontarisme politique) me semblait aussi dangereux que le « tout naturel » (reposant sur la dictature technologique). « Tout  culturel » ou « tout naturel » relèvent d’ailleurs de la même tentative des *gens de savoir* d’imposer la « toute puissance de la pensée » comme base de leur légitimité. En ce sens, il y a consensus caché, secret, mais très efficace entre les partisans d’une domination culturelle sur la nature, (thème remontant aux Sophistes) et ceux qui affirment maîtriser les connaissances scientifiques sur l’animal humain. C’est la méfiance dans un totalisme théorique quelconque qui m’a aussi poussé dans cet effort, absolument pas inné, de pluralisme ! Je remarquerai néanmoins que ce psychanalyste, fort libéral et civil au demeurant, épure Lacan de sa curiosité insatiable pour les phénomènes animaliers. Lui, au moins, n’avait pas peur de se référer aux pères de l’éthologie. La discipline du pouvoir de l’intellectuel collectif ne semblait pas être encore un impératif pour Maître Jacques, ce qu’elle est insidieusement devenue pour ses épigones ou ses disciples. [↑](#footnote-ref-579)
580. Il ne s’agit pas ici d’une variante de la théorie cartésienne de la glande pinéale, ni de celle de l’homoncule. Cet « organe » peut très bien être le produit de l’interaction de nombre de régions cérébrales et « d’assemblées de neurones », et ne consister que sous forme pré-symbolique. Par ailleurs, nous ne nous prononçons pas sur le caractère réellement efficace de cette fonction de synthèse imaginaire : elle peut très bien n’intervenir qu’après la décision. Son importance tient surtout à ce que les congénères la considèrent –comme soi-même en tant que congénère intériorisé- *comme l’être même à reconnaître à la source de l’intention*. [↑](#footnote-ref-580)
581. Bien qu’il ait été montré que de grandes différences de potentiel « intellectuel » existent entre des espèces apparemment proches. [↑](#footnote-ref-581)
582. L’une des différences entre l’olfactif et le visuel tient à ce que ce dernier peut facilement être suscité fantasmatiquement sans appui extérieur (comme dans les rêves), alors que le premier a souvent besoin d’une présence effective pour convoquer le souvenir. : L’olfactif déclenche le rêve mais ne le conduit pas. On rêve beaucoup plus avec des images et des sons qu’avec des odeurs (qui peuvent difficilement se représenter), et il n’y a pas de raison qu’il en aille très différemment chez nos cousins les primates non parlants. [↑](#footnote-ref-582)
583. A commencer par le fait avéré que le nourrisson humain « suit » le regard de la mère, bien qu’il soit encore presqu’aveugle. [↑](#footnote-ref-583)
584. N’écartons pas trop vite l’idée…que c’est ce qu’elle est peut-être en train de faire ! [↑](#footnote-ref-584)
585. Nous avons ici rassemblé deux formes de l’Imago –fantôme du collectif et super-individu dépassant chaque facette qu’il présente lors d’interactions concrètes-. Ne croyons pas non plus que cette tendance à s’unifier ne dépende que de la future orientation culturelle qu’il faudrait alors encore expliquer : en réalité, nous voyons bien que l’Imago du super-individu (ancêtre féminine du Clan, par exemple) renvoie constamment au collectif comme à son « fantôme ». Les progénitures de la présence tutélaire continuent de « se sentir » en son absence. Elles se « savent » être groupe utérin, et constituent celui-ci comme absence de leur génitrice. Un peu, sans doute comme

     un « membre fantôme » est toujours présent chez un amputé. Or, si la fonction dudit fantôme est de fonder affectivement la solidarité du groupe, elle a aussi pour effet d’habituer les individus à reconnaître ce qui, chez tel ou tel de leurs congénères, dépasse les interactions immédiates : *autrement dit, le groupe se consolide en même temps que les individus considérés dans leur durée.* Il n’est donc pas étonnant que cette ambiguïté de la fonction de l’Imago se répercute dans la culture, et s’y transforme notamment en une assignation du sujet à soutenir la solidarité du groupe. Le lien privilégié –et pathologiquement fascinant- qui tend à unir le Tout et l’Un est, lui aussi, ancré en nature proto-humaine. [↑](#footnote-ref-585)
586. C’est seulement de la lutte sociétale pour capturer la loyauté que surgit l’importance de l’individu comme arbitre de sa propre subjectivité. Beaucoup de positions cognitivistes et culturalistes, idéalistes ou non,ne comprennent pas que la « conscience » n’est que l’effet intériorisé de cette lutte extérieure « entre » cerveaux déjà liés par des symboles communs. Elle n’est pas un épiphénomène mais un carrefour stratégique, un effet de conviction précaire qui entraîne alors l’individu « subjectivé » dans l’adhésion à un comportement attendu, incluant une réflexivité surmoïque. [↑](#footnote-ref-586)
587. Tous les parents qui n’ont pas oublié ce qu’étaient leurs enfants petits savent à quel point il est difficile (voire impossible même au prix d’habiles diversions) de les arracher à la fascination torturante de l’objet possédé par l’autre, fascination qui cesse *à l’instant même* où cet autre délaisse l’objet en question. [↑](#footnote-ref-587)
588. On peut se demander pourquoi les pirates de légende (et spécialement ceux mis en scène dans la série de Walt Disney avec Johnny Depp) ont tant d’affinité avec le squelette ou le mort-vivant. Je crois que c’est en partie parce que le trésor est à la fois ce qui donne de la valeur aux gens (surtout en système ultra-libéral) et ce qui les tue, littéralement, du seul fait que leur être est identifié à un tas de métal inerte. [↑](#footnote-ref-588)
589. Sans nous attarder, rappelons que, pour René Girard, le bouc émissaire, première solution au déchirement des hommes entre eux, consiste à choisir l’un d’eux pour l’accabler, le changeant en victime sacrificielle d’un pacte. Mais pourquoi les hommes se déchireraient-ils s’ils n’ont pas d’abord construit leurs objets comme relevant d’une même concupiscence, d’une même valeur ? Encore faut-il pouvoir déjà séparer la valeur des objets de la valeur des personnes. Et si la valeur, c’est d’abord « le valeureux », son sacrifice n’a rien de celui du bouc émissaire (beaucoup plus tardif) : c’est seulement le cannibalisme ritualisé dans lequel on reconnaît la valeur en la mangeant et en partageant le repas. Lorsque la valeur se détache de la personne, elle la suit longtemps dans les objets, ce qui produit le tabou. C’est seulement dans une société moderne que la valeur n’est rattachée au mieux qu’à une valeur abstraite et anonyme de l’homme (la valeur de la force de travail), et au pire à rien d’autre qu’au jeu des désirs jaloux. Or dans cette société, aucun bouc émissaire n’est en vue : la jalousie devient moteur de l’économie de croissance. Ce que l’un possède aujourd’hui, l’autre doit l’avoir demain. [↑](#footnote-ref-589)
590. Cette « prestation totale de type agonistique », selon M. Mauss (op.cit) à laquelle avaient recours les chefs des tribus de la côte occidentale nord-américaine, pour évincer leurs rivaux par la fête et la dépense somptuaire. Lorsqu’il ne s’agit pas d’évincer, mais de renforcer la solidarité du groupe, la dépense est limitée pour que chacun puisse la rendre. (C’est le cas, encore aujourd’hui, des cadeaux donnés aux anniversaires des enfants dans une communauté d’expatriés français). [↑](#footnote-ref-590)
591. Ici comme ailleurs, je ne m’accorde pas avec les contempteurs de la « pulsion », au nom du « signifiant ». Le second est évidemment *essentiel* dans la culture parlante des Humains, mais il ne supprime pas la première, un peu comme l’acquis ne supprime pas l’inné. Je récuse même la tendance de la bien-pensance de « gauche », dûment laïque, à rejoindre la droite fondamentaliste antidarwinienne dans sa révulsion de ce qui serait « naturel » en l’Homme, et ne pourrait être dompté par la pensée démiurgique. Sous couvert d’une militance de bon droit pour la « culture », elle fait du « tout culturel » un véritable équivalent de l’intervention divine dans le refus de « descendre du singe ». Il s’agit d’un retour de l’idéalisme dans la psychanalyse : bien desdits lacaniens s’y sont (bien plus que leur maître, plutôt prudent en l’affaire) engouffrés avec une ferveur toute religieuse, et cela d’autant plus qu’elle s’ignore comme telle (ressemblant un peu à la ferveur jacobine pour l’Etre suprême). Décidément, la « vexation » de l’origine biologique de l’espèce humaine reste difficile à accepter, de même que celle, freudienne, d’une dépendance des êtres humains à l’exigence sexuelle ou à la mort. [↑](#footnote-ref-591)
592. L’expérience du spectacle de la mise à mort sanglante d’un homme (disponible par exemple dans les dizaines de videos sur la décapitation dans la rue d’opposants pardes militants religieux –pour insoutenable qu’elle soit- ne peut guère entraîner un « désir » d’y soumettre, par revanche, les exécuteurs. On se rend compte en effet que le corps vivant supplicié ne peut jamais être tenu pour comptable de ce que l’on impute à un sujet : une fois à son tour en position de victime passive, le tortionnaire deviendrait simplement « de la viande innocente ». Même sa souffrance perdrait son sens (c’est la raison pour laquelle on a inventé l’éternité de l’enfer, expédient qui ne trompe momentanément que les imbéciles terrorisables, même s’ils sont nombreux longtemps). Le talion ne peut fonctionner que dans une colère illusionnante donnant au corps humain une valeur de fétiche *représentant* un homme présumé « coupable ». Il est voué à s’éteindre comme loi au fil d’une civilisation, non parce que celle-ci renonce à se venger,mais parce que la vengeance n’est pas imputable. [↑](#footnote-ref-592)
593. Il y parle, par exemple de « culture totémique ». [↑](#footnote-ref-593)
594. Mot que l’on préférera à la « pulsion » qui évoque trop une réactivité soudaine, rapide, et segmentaire, et que le « trieb » allemand n’implique pas nécessairement. [↑](#footnote-ref-594)
595. Il est d’ailleurs à remarquer de ce point de vue que l’esquisse de théorisation freudienne du lien de masse n’est pas obligatoirement à interpréter comme description d’une pathologie. C’est pourquoi, d’ailleurs, Freud est plutôt favorable à l’idée d’un leadership charismatique jouant sur cet effet, mais dans certaines limites. Onfray l’a remarqué dans sa critique acerbe du psychanalyste viennois. Mais cette critique semble exagérée : Freud ne souscrit évidemment pas au culte du Führer ; il cherche plutôt « la bonne utilisation » d’un trait qui lui semble universellement présent dans l’espèce humaine, et que nous aurions tort de nier. Je crois que ce trait, même s’il a une base naturelle (c’est-à-dire datant du « non-parlant »), est éminemment hasardeux quand il rentre en phase avec la passion mortelle pour une culture idéalisée (et seulement réalisée au cimetière, lieu où les êtres charnels sont enfin réduits à de purs signifiants, inscrits dans la pierre), et qu’il doit être contrôlé socialement par un effort contraire pour réduire l’échelle et limiter l’homogénéité des totalités d’identification. Il faut la compenser par le recours à la tendance « fractale ». Nous y reviendrons à plusieurs reprises dans ce travail. [↑](#footnote-ref-595)
596. Pour certains névrosés, le sommeil est une transgression de la norme pire que le sexe, précisément par l’étendue de temps qu’il occupe dans la vie. Ce phénomène délicieux qui nous soustrait longtemps aux avanies diverses, et tente victorieusement de les réduire par le rêve comme la rivière réduit les galets, est donc pour ces personnes, *un vrai scandale.* C’est pourquoi… elles ne dorment pas, et s’infligent à la place le traitement d’un sommeil artificiel médicalisé, donc sociétal, ce qui diminue d’autant leur culpabilité… sans pour autant leur rendre le vrai sommeil. [↑](#footnote-ref-596)
597. C’est, je crois, le véritable sens de la parabole platonicienne de la « bête à deux dos », défendue dans « Le banquet » par Aristophane : elle déplace sur le sexuel une bipolarité dont la réalité concerne avant tout l’Imago et son absolutisation langagière dans la dialectique Un/Tout [↑](#footnote-ref-597)
598. Un revers bien humain est l’explosion de la fraude dans le monde absurde de la publication scientifique mécanisée ! [↑](#footnote-ref-598)
599. Pas même par la dépression, qui se fonde sur la certitude d’être un sujet « lucide », non dupe des projections sociales. [↑](#footnote-ref-599)
600. « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*. »* XVIe *Congrès international de psychanalyse*, 17 juillet 1949, [Zurich](http://fr.wikipedia.org/wiki/Zurich). [↑](#footnote-ref-600)
601. Ce malaise avait déjà été perçu par Henri Wallon, bien qu’interprété différemment. *Les origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Le psychologue », 1983 ( ). [↑](#footnote-ref-601)
602. Lire à ce propos l’excellent travail de Markos Zafiropoulos sur les orientations successives de l’œuvre de Lacan. *Lacan et les sciences sociales, Le déclin du père* (1938-1953), Paris, PUF, 2002 ; *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud* (1951-1957), Paris, PUF, 2003. [↑](#footnote-ref-602)
603. Le versant objectal fut plutôt traité par Lacan à l’aide de « l’objet *a* ». C’est le manque impossible à combler que recouvre cet objet « inexistant » et toujours perdu qui relativise la puissance de sédation psychique du signifiant paternel. [↑](#footnote-ref-603)
604. La capacité de reconnaître le visage *(Prosopos)* est très répandue dans le règne animal, mais elle se manifeste souvent par des reconnaissances « en situation » ou « segmentaires », et bien plus rarement par celle de l’individu « en soi », quelles que soient les circonstances. Néanmoins la reconnaissance « personnelle » existe aussi, aussi bien chez les oiseaux que chez les mammifères, et parfois de façon plus précise et durable que chez l’homme. [↑](#footnote-ref-604)
605. Nous ne pouvons oublier que Maurice Halbwachs, dès 1925 (op.cit.), procédait à une minutieuse réinterprétation de l’Inconscient freudien (au travers du rêve et de pathologies psychiques) pour y montrer l’importance du « parler intérieur », de la pensée saisie dans le cadre du langage. Mais ce qu’apporte Lacan par rapport à Halbwachs, c’est tout le champ des contradictions, des hiatus, des difficultés apparaissant entre langage et parler, notamment du fait de l’implication passionnelle des sujets dans lalangue, de la limitation logique des signifiants et des effets en cascade de leur arbitraire. [↑](#footnote-ref-605)
606. L’oscillation du sujet reconnu entre la crainte d’être réduit à rien et le désir d’être tout pour l’autre n’a rien à voir (sauf par rétroaction) avec les élaborations de Mélanie Klein sur l’objet partiel et son passage dans la psychogenèse infantile à l’objet complet : il s’agit plutôt d’un trait lié au caractère nécessairement entier du symbole « représentant » un être, que la simple division suffit à abolir. Il est possible, cela dit, que l’angoisse du morcèlement imaginaire vienne « charger » la perspective de non reconnaissance. [↑](#footnote-ref-606)
607. Freud évoque aussi une troisième « névrose de transfert », la phobie : nous l’écartons ici, car elle se situe socialement *dans le préalable* à l’acceptation ou le refus d’une orientation. Elle démonise d’emblée le proposant d’un énoncé sociétal, ou celui qui l’incarne, dans un objet qui est un sujet, et qui doit rester étranger. En ce sens, le Phobique n’entre pas encore dans le champ de bataille (le champ culturel) qu’il préfère contourner, là où l’Hystérique et l’Obsessionnel seront seuls à se combattre. Ou plus précisément ce seront ces deux derniers personnages qui « utiliseront » la Phobie pour leur propre cause. [↑](#footnote-ref-607)
608. Et pour enfouir dans le théâtre nurembergien de la bonne conscience la participation alliée à l’émergence et à la victoire de l’hitlérisme avant guerre. [↑](#footnote-ref-608)
609. Ce n’est nulle part aussi évident que les *Libres Propos sur la guerre et la paix, recueillis sur l’ordre de Martin Bormann, Préface de Robert d’Harcourt*, Flammarion, 1952. Les historiens s’accordent à accepter une authenticité « globale » à ces « propos de table » de Hitler sténographiés par Jochmann et Picker et contrôlés par Martin Bormann. [↑](#footnote-ref-609)
610. Ce n’est pas un hasard si Freud lui-même, s’agissant d’autres conflits comme celui de 1870, avait mis en cause la paranoïa comme cause active. [↑](#footnote-ref-610)
611. La théorie de Chomsky selon laquelle les Etats-Unis ont en fait « gagné » la guerre au Vietnam en bloquant le développement et le rayonnement de ce pays est non seulement absurde (et désormais tout à fait fausse), mais malsaine (comme plusieurs positionnements de cet hypermandarin trônant au sommet du système académique américain) : elle fait mine de démoniser l’impérialisme mais l’encense en réalité en le faisant passer pour « invincible ». De même, c’est un positionnement « de gauche » qui a permis à des séides chomskyiens orchestrés par la CIA d’envoyer un SCUD idéologique très efficace sur les intellectuels français lors de l’affaire Sokal en 1996, et de les envelopper aux yeux du monde entier d’un mépris scientiste « de bon aloi ». Ce faisant, Chomsky n’a pas rendu service à l’intelligentzia américaine qui en est restée castrée pour longtemps au nom d’un anti-intellectualisme moralisateur. [↑](#footnote-ref-611)
612. Le personnage de Hulk lui est exactement contemporain : il est créé l’année même où le gouvernement américain reconnaît officiellement son engagement au Viet-Nam (1961). [↑](#footnote-ref-612)
613. Clairement exploitée par Bernays, le neveu de Freud, pour le compte de l’industrie américaine. [↑](#footnote-ref-613)
614. L’inconscient des élites cupides parlant de lui-même, ce n’est pas un hasard si elles obligent désormais le peuple à vérifier constamment son degré d’éthylisme en voiture. Imputer à l’autre ce que l’on fait soi-même en spéculant sur l’évaporation de milliers de milliards, n’est-ce pas le sens caché de ce souci acharné de la « sécurité routière », *d’autant plus sévère  que baisse* le nombre des accidents mortels ? (cette conclusion rejoindrait les très sérieuses études montrant que la richesse et le statut prestigieux sont de bons marqueurs de l’incivilité dans l’espace public et sut la route). [↑](#footnote-ref-614)
615. Marc Valleur et Christian Bucher, *le Jeu Pathologique,* Armand Collin, Paris, 2003 ; Robert Ladouceur (dir .) *Le jeu excessif,* Montréal, les Editions de l’Homme, 2008. Notons qu’avec les fameux CDS, *(Credit Default Swap*), la spéculation sur la catastrophe est entrée dans le domaine du licite à grand échelle. [↑](#footnote-ref-615)
616. Un professeur de mathématiques à la retraite affirmait qu’il n’avait jamais aimé les mathématiques. Lui-même perplexe sur ce qui lui avait permis de tenir plusieurs décennies, il finit par admettre qu’il « aimait les résultats certains ». [↑](#footnote-ref-616)
617. Hannah Arendt,   *Les Origines du totalitarisme - suivi de Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris 2002.  [↑](#footnote-ref-617)
618. Un psychiatre lacanien me demandait pourquoi j’avais besoin de l’Imago animale pour fonder une théorie du sujet. Je ne savais pas trop comment lui répondre. Je le ferais aujourd’hui sous forme d’une autre question : « pourquoi estime-tu inutile d’évaluer la part animale de l’humain dans la construction de la culture ? Pourquoi, toi, homme « de gauche », as-tu besoin de nier la nature et de croire en une toute puissance de la culture dans la détermination psychique ? N’est-ce pas là un retour déguisé de la religiosité  représentant le fantasme de toute puissance infantile ? » [↑](#footnote-ref-618)
619. Le caractère essentiellement hystérique de ce discours peut s’interpréter ainsi : l’ordre sociétal « scientifique » maîtrise le corps de chacun *via* le remplacement des organes par la machine. Cette castration parfaite (on n’imagine pas un pénis de métal pour réinventer un mâle désormais inutile, la reproduction se faisant elle-même industrielle ; en revanche toutes sortes de postiches sont possibles, notamment pour les femmes) est en même temps l’acceptation du pouvoir « total » de la société rendue pure et vierge par la rationalité technique. Toutes les composantes du fantasme hystérique sont ainsi rassemblées dans cette nouvelle mouture du spectacle de la religion triomphante. En témoigne à merveille le fameux ouvrage de Donna Haraway, où s’exhale la haine du père identifié… au singe primitif (et à sa horde familiale), dont les attributs ne peuvent être saisis par la femme désirant séduire sa mère *que par l’artifice supposé « civilisé » : Simians, Cyborgs, and Women; The Reinvention of Nature.* New York, Routledge, 1990. (*Des singes, des cyborgs et des femmes. Réinvention de la nature*. Editions Jacqueline Chambon, 2008). Notons qu’à l’instar des Artémis de toutes époques et de tous lieux, cette terrible professeure de philosophie des sciences californienne ne retient de la nature que le chien, et encore essentiellement comme animal de compagnie. Autrement dit, comme un *autre phallus postiche*, aux côtés de l’arc et de sa flèche. Malheur aux Orion rencontrés dans la forêt et qui oseraient porter le regard sur elles ! [↑](#footnote-ref-619)
620. Max Weber, *L’éthique du protestantisme et l’esprit du capitalisme,* Pocket, [↑](#footnote-ref-620)
621. Nous avons conscience de proposer une succession de « renversements de perspective ». Mais, à y bien regarder, il ne s’agit pas d’un procédé rhétorique ni même heuristique, mais de la conséquence, en cascade, d’une proposition unique : celle de prendre au sérieux la puissance productive (et donc explicative) de l’organisation culturelle et de ses « constantes anthropologiques ». Il faut aussi observer que la réinvention d’un thème ancien comme la prédestination (remontant, entre autres, au gnosticisme antique) s’explique par le fait que l’idée de justifier cosmologiquement et théologiquement sa propre supériorité vient quasi-spontanément aux individus de classe aisée qui désirent se reconvertir dans la religiosité, surtout en période de crise. En ce sens, le gnosticisme appartient à la posture culturelle de la gnose, laquelle est consubstantielle de toute religiosité élitiste. De ce point de vue, l’ensemble des fondamentalismes américains sont gnostiques et attendent de l’Histoire qu’elle confirme leur salvation en les séparant des mauvais phylums génétiques (le reste du monde). N’oublions pas aussi qu’en général les gnosticismes finissent mal (comme les histoires d’amour selon les Rita Mitsouko), parce que la puissance s’appuie sur la démagogie et finit par liquider les élites qui se croient au dessus de la masse. [↑](#footnote-ref-621)
622. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991 [↑](#footnote-ref-622)
623. Encore aujourd’hui, les philosophes-historiens spécialistes du moyen-âge ne nous laissent pas beaucoup de champ pour interpréter cette phase comme « insistance décisive » : soit ils l’estompent en méprisant la scolastique ; soit (comme l’excellent Alain de Libera) ils l’isolent comme un joyau historique singulier, en sous-estimant sa portée de reprise, de renouage et de dénouement, en général en méconnaissant la complexité du paysage philosophique antique. [↑](#footnote-ref-623)
624. Michel Coutu, *Max Weber et les rationalités du droit*, LGDJ,Paris, 1995 [↑](#footnote-ref-624)
625. Là encore,Weber développe (*dans Konfuzionismus und Taoismus, 1915*) une analyse pertinente du caractère « patrimonial » et de l’ « irrationalité » littéraire de l’exercice de la justice par la bureaucratie impériale chinoise. Mais il ne va pas jusqu’à opposer ce modèle à celui prévalant en Occident en termes de constantes culturelles multimillénaires. C’est sans doute prudent, mais cela ne lui donne pas accès aux causes profondes de la différenciation Ouest-Est.

     Au contraire, C.A. Bayly, tout en travaillant sur l’Histoire contemporaine, constate comment la divergence Occident-Orient s’organise à partir de traits fort anciens ( C.A. Bayly, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Paris, Editions de l’atelier, 2006) [↑](#footnote-ref-625)
626. Marx avoue avoir peiné pour découvrir les rapports derrière les choses, mais cet intense effort l’a laissé dépourvu d’énergie quand il lui aurait fallu voir de voir que les rapports dont il s’agit sont moins des rapports de classe… *que des rapports tout court*!, A savoir la fiction d’une mesurabilité exacte de toute relation entre les hommes. [↑](#footnote-ref-626)
627. Donna Haraway (op.cit) estime que nous sommes tous des chimères, tous des cyborgs. Elle n’a pas tort, à ceci près que ce « nous » chimérique et cyborgisé est seulement celui créé par le *Sociétal technochrématistique,* et certainement pas celui d’une anthropologie générale. Toujours en rapprochant le personnage de l’hystérique moderne (substituant la déité Société au Dieu des Saintes hystériques d’un passé encore récent) du mythe antique d’Artémis, on se souviendra que cette dernière, qui doit la protection de sa virginité à l’arc et aux flêches données par un Cyclope, est aussi « conductrice » et guide du passant perdu de nuit dans des zones indécises. Aujourd’hui encore, féroce antimachiste et vierge de tout rapport avec le vil primate masculin, cette déesse indique encore le chemin : *celui de la vérité sociétale du phallus*. Celui des autoroutes du Pouvoir qui distribue les symboles du sexe et de l’identité, sans plus aucune référence à la nature. Mais si elle est à l’aise pour se repérer par rapport aux injonctions de la puissance sociétale, cette Artémis de pouvoir absolu ne sait pas que partout, à partir de petits groupes, des Résistants se lèvent. Certes faiblement armés et menacés par ses compagnes furieuses et leurs meutes de chiens dressés, ils peuvent au moins l’éloigner des lieux familiers où ils comptent vivre en paix avec leurs femmes et leurs enfants, lui laissant volontiers à arpenter les confins cyclopéens. [↑](#footnote-ref-627)
628. Marcel Mauss,« Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques » *; L’année sociologique, seconde série, 1923-1924 Tome I.* Il faut aussi tenir compte du fait que les idées de « totalité » courent dans le monde intellectuel de gauche de l’époque, et, reprises ailleurs, finiront par donner le « totalitarisme » en un sens évidemment très différent. Ce n’est pas faire injure au socialiste actif qu’était Mauss, de le rappeler : il reproche d’ailleurs au bolchevisme sa violence et son incompétence, non son idéal de construire une société nouvelle. A ce commentaire qui n’ajoute rien à une polémique de spécialistes, nous oserons apporter encore ceci : peut-être que Mauss, sans le savoir et à son corps défendant*, a découvert le caractère totalisant de tout Sociétal.* [↑](#footnote-ref-628)
629. Ici encore Lévi-Strauss est beaucoup plus intéressant que Malinowski, lequel, en décrivant le mécanisme « fonctionnel » de l’échange entre les îles Trobriand, ne saisit pas qu’il n’est *qu’un cas particulier* de systèmes d’opposition symboliques qui séparent et relient un grand nombre de mondes îliens en Mélanésie. [↑](#footnote-ref-629)
630. Voir tout notre chapitre VI qui tente de démontrer rigoureusement cette assertion. [↑](#footnote-ref-630)
631. Rousseau date de l’invention concomitante « du blé et du fer » la spirale d’échange entre surplus et surtravail. La puissance réelle tient à ce que le fer peut travailler beaucoup plus de blé. Mais la jouissance imaginaire tient alors à ce que les dominants peuvent, grâce au fer, réduire en esclavage des peuples entiers : elle est *imaginaire*, parce qu’un peuple esclave voit toujours sa productivité considérablement réduite. On perd d’un côté une part de ce qu’on a gagné de l’autre : le reste est l’effet de prestige absolu qui résulte de réduire autrui au statut d’essuie-pieds. Mais l’avilissement des uns n’est pas sans atteindre les autres, faisant des maîtres les esclaves de leur propre maîtrise. La propension de l’avilissement à détruire la jouissance imaginaire du dominant est régulièrement oubliée : les maîtres de l’économie plantationnaire l’ont redécouvert au XVIIIe siècle vouant nombre de leurs descendants (békés) à la dégénérescence physique et morale. Plus généralement, jouir imaginairement du Sociétal ayant toujours pour moyen un accaparement relatif (parachutes dorés, bonus, etc.), cela demeure un phénomène hasardeux. Lorsqu’une telle jouissance est « démocratiquement » répartie, elle tend à transformer le prestige collectif en arrogance nationale, dont le prix à payer sera l’humiliation dans la défaite. Bref, la jouissance imaginaire offerte *par* le Sociétal est un cadeau empoisonné : mais allez dire cela au dirigeant qui s’octroie un revenu mille fois supérieur à celui de son jardinier ! [↑](#footnote-ref-631)
632. N’oublions pas que ce fut l’argument essentiel en faveur du célibat des clercs, évèques d’abord, prêtres ensuite : on supposait qu’ils ne pouvaient pas à la fois soutenir une famille et s’occuper des affaires du royaume céleste. Cet argument pragmatique est encore en vigueur dans l’Eglise orthodoxe, ou dans le rite grec catholique. [↑](#footnote-ref-632)
633. Je ne sais par quel tour de passe-passe assez hideux la dette réelle contractée par le Sociétal dans l’impôt et dans le recrutement forcé de personnes arrachées à leur Familier a été remplacée dans nombre de religions par une dette personnelle à l’égard du Sociétal. Le plus obscène est toutefois la façon dont la psychologie, ou une certaine psychanalyse pose le dogme d’une « dette éternelle du sujet ». On voit bien comment toutes ces instances sociétales, grandes ou petites, ont toujours besoin de créer une faille morale chez l’individu… pour pouvoir en vivre. [↑](#footnote-ref-633)
634. Et bien sûr en oubliant que le monopole de la prestation symbolique a d’abord été « volé » par le Sociétal au Familier. [↑](#footnote-ref-634)
635. Sinon sous forme de blessure psychologique des enfants auxquels on n’aura pas donné assez de temps…. [↑](#footnote-ref-635)
636. Bien que pour la désirer de façon appropriée et devenir « matérialistes », l’adhésion au christianisme, et surtout au protestantisme évangélique (basé aux USA), semble parfois un prérequis : désormais 49% des Coréens sont chrétiens (contre seulement 47% de Bouddhistes). 60 millions de Chinois sont chrétiens, contre 700 000 en 1949. [↑](#footnote-ref-636)
637. Nous devons ici faire référence à la méritoire tentative des initiateurs de « l’école des conventions » et notamment de Luc Boltanski, pour s’être assez tôt réemparés de l’idée qu’aucun régime « économique » ne peut faire… l’économie de se légitimer, et par conséquent de faire circuler sous l’argent une valeur acceptée par tous. Il est remarquable qu’ils aient dénombré six valeurs circulantes,

     en les associant à leurs concepteurs principaux, et que je traduis ainsi : la personne elle-même dans le christianisme (selon st Augustin), le prestige ( Hobbes), les choses en partage domestique (Bossuet), la planification citoyenne (Rousseau), la richesse (Adam Smith), et la rationalité technologique (Saint Simon). On aurait pu y ajouter Marx avec le Travail, quelque théoricien actuel de l’information et peut-être un grand penseur de l’écologie.

     Or, entre ces divers référents de légitimité il existe à la fois une loi de transformation historique, une continuité linéaire et une répartition logique dans un cadre plus vaste. La transformation linéaire correspond à la poussée qui remplace progressivement le jugement (ou la justification) par l’opération (en passant par un recul du sujet dans des arbitrages de plus en plus diffus). Entre le sujet chrétien imitant à la fois le Père et le Fils (et réalisant en lui leur égalité) et le sujet post-moderne (et bientôt informatisé) de l’efficacité, il y a simplement une suite de mouvements réguliers vers toujours plus de formalisation de l’égalité.

     D’un point de vue anthropologique, cependant, aucun de ces référents ne se perd. Ce qu’il s’agit, en revanche, de bien établir, c’est comment chacun se situe dans le système symbolique de la pluralité, précisément parce que celle-ci n’est que reconnaissance de toutes les valeurs importantes. Or la transposition est simple : les six principes de légitimité envisagés (sans en compter d’autres) se répartissent harmonieusement sur un hexagone dont quatre angles correspondent à nos quatre pôles fondamentaux ( Bossuet et le Familier, Hobbes et le Sociétal –tel qu’il est maître du prestige social-, Rousseau et la Règle (la loi), St Augustin et la culture intériorisée. Quant à Adam Smith et Saint Simon, est-ce un hasard s’ils se partagent le coin « technochrématistique »  qui leste aujourd’hui toute la société et la déséquilibre vers cette unique polarité ?

     Mais ce n’est pas tout : l’école des conventions semble parfois laisser penser que les différentes « cités » ou groupes rassemblés autour d’un principe de légitimité peuvent, pour ainsi dire, dialoguer au dessus de leurs murailles dans la même société, sans être constituées comme séparément souveraines. Nous assumons ici *que c’est impossible* : sans constitution pluraliste de l’humanité, non seulement le capitalisme demeure hégémonique sur toutes les valeurs, mais encore l’enrichissement illimité et le déferlement technologique imposent une dictature qu’aucune souplesse idéologique managériale ou autre ne peut longtemps déguiser. Ce n’est pas un hasard si « le nouvel esprit du capitalisme » ultralibéral qui avait tant impressionné les intellectuels de gauche, a déjà tant vieilli (en moins de vingt ans) que l’eschatologisme revient le concurrencer au poste de l’idéologie dominante. [↑](#footnote-ref-637)
638. La France compte à la fin 2008 153 000 membres de la police nationale, 102 000 gendarmes et 18 000 policiers municipaux, soit 273000 pour une population de 65 millions d’habitants (peut-être quekques milliers en moins en 2012, rigueur budgétaire oblige). C’est-à-dire 1 policier pour 238 habitants, sans compter les polices privées et agences de sécurité. Ce taux est plus du double du taux canadien (un policier pour 533 habitants en 2004), et près du double du taux américain (environ un policier pour 421 habitants en 2004). Malgré ces différences, on peut considérer que le « monde policier » public représente en Occident en moyenne un policier pour 300 habitants, ce qui, rien que pour les pays de l’OCDE constitue une « armée » de 4 millions de policiers ! Si l’on estime à plus de deux millions les effectifs de la sécurité privée, on parvient à 6 millions, soit une mobilisation contre « l’ennemi intérieur » largement supérieure à ce qui reste des armées des mêmes pays. N’oublions d’ailleurs pas que de plus en plus d’opérations militaires s’effectuent « sous couvert » de missions de police judiciaire (ainsi de la poursuite des orpailleurs en Guyane, ou la chasse aux pirates au large de la Somalie). [↑](#footnote-ref-638)
639. Le thème devient lancinant depuis 2010, notamment à cause de la montée des « problèmes de qualité » (qui « fâchent le consommateur »), et aussi d’un bilan qui s’alourdit en termes de montée des salaires dans les pays asiatiques. On est cependant loin d’un renversement de tendance, et le thème a surtout valeur idéologique, notamment lorsque les entreprises sont « sous le projecteur » médiatique. [↑](#footnote-ref-639)
640. Je n’ai pas modifié mes énoncés datant d’avant « la grande crise », car cela rend encore plus évident le sens de ce qui se passe après : une reprise en main massive par « l’autorité-monde » des divagations « économiques ». [↑](#footnote-ref-640)
641. La tradition de la sociologie des organisations et du travail présente une naïveté (ou une duplicité) sans bornes de ce point de vue face à l’évidence massive (excepté quelques auteurs comme Philippe D’Iribarne). [↑](#footnote-ref-641)
642. Les spécialistes (comme Caroline Oudin-Bastide, auteur d’un très remarquable *Travail, Capitalisme et société esclavagiste*, Paris, La Découverte, 2005) ont beau tenter de nous persuader de la divergence radicale entre la filière esclavagiste et l’esprit du capitalisme, -peut-être pour insister sur le caractère de crime contre l’humanité que fut la traite – il nous semble patent que celle-ci – débouchant sur des systèmes de travail très contrôlés - fut une véritable étape, une strate historique indispensable de l’industrialisation et de sa division du travail, peut-être même davantage par ses « erreurs » si passionnément analysées et commentées par les inventeurs du capitalisme *proprio motu.* Il en reste un trait typique : la capacité d’endettement sans frein (autre face de l’obsession pour l’accumulation) qu’on rencontre aussi bien chez le planteur du XVIIe siècle que chez le cadre moyen américain actuel ! Véritable signature du pacte créole entre aventure capitaliste et mise au travail forcenée. [↑](#footnote-ref-642)
643. On pourrait se demander si l’emploi du mot « Sociétal » ne recouvre pas ici (et dans nombre d’autres occurrences dans notre texte) ce que l’on nomme d’ordinaire « le Pouvoir » et sa « volonté ». C’est en partie vrai, parce que la pointe la plus aiguë du Sociétal coïncide avec le lieu des décisions les plus structurantes. Mais ce n’est qu’un aspect : le Pouvoir lui-même obéit à la loi qui le soutient en permanence, et qui est le dispositif le plus large et le plus réticulé possible, enveloppant et pénétrant tous les aspects d’une société (mais n’est pas pour autant réductible au concept foucaldien d’une sorte de dispersion holographique). La métaphore active permettant ce « système » peut être l’Etat-Nation et son travail constant d’éducation pour maintenir la croyance d’une population en sa propre consistance solidaire. Mais elle peut se déplacer sur d’autres réseaux, plus hétérogènes. Son imprégnation par le Pouvoir est alors plus potentielle que réelle. Bref, Sociétal et Pouvoir sont dans des relations de contenant à contenu, de réseau hydrographique à flux effectif le remplissant pour s’y déplacer. Leur distinction est importante car sans contenant sociétal à la mesure de ses ambitions, le pouvoir voit ses prérogatives limitées, voire diminuées. On peut ainsi imaginer qu’en déterminant une configuration où le Sociétal n’occupe pas tout le champ social disponible, et où, par voie de conséquence, le Pouvoir se rende aussi plus modeste et moins invasif. [↑](#footnote-ref-643)
644. Concept emprunté à Michel Tibon-Cornillot [↑](#footnote-ref-644)
645. Ne nous laissons pas abuser par les effets de dramatisation médiatique qui transforment la moindre dépréciation de la part des agences de notation en événement d’un feuilleton mondial sur la « crise ». En réalité, les institutions savent désormais construire des ententes régulatrices, là où régnait la propagation accidentelle aux XIX et au XXe siècle. Pour le coup, nous ne suivons pas ici les annonces apocalyptiques de Paul Jorion, parce qu’il apparaît, sur le long terme, que la dette (toujours en partie illégitime) est un ingrédient structurel du système, comme mode de contrainte et d’orientation, de modelage du travail humain au plan planétaire. Dans la mesure où la continuation du système est sa seule possibilité à l’ère de la menace atomique (interdisant *de facto* la guerre mondiale), on peut prévoir qu’à chaque étape des solutions organisationnelles seront trouvées, toujours plus structurantes. Ce qui ne signifie pas pour autant que la machine de l’économie globale ne puisse s’enrayer, notamment dans une pénurie d’énergie et un excès de pollutions, couplés à une montée générale de la colère des peuples. Mais je crois exclu qu’elle le fasse seulement à partir de traits endogènes comme la mécanique de la finance et de l’endettement. [↑](#footnote-ref-645)
646. Tout comme le Christianisme - massive prémonition et préparation de la technogestion via le thème de l’égalité entre les hommes- plongeait Dieu dans le bain des souffrances humaines. [↑](#footnote-ref-646)
647. Le détenteur d’une simple carte bleue jalouse celui d’une carte « premier », qui envie celui d’une carte « infinite ». Mais ce système à étages de prestige (pour des prestations au fond peu éloignées) ne peut pas trop multiplier les niveaux, sous peine d’autodestruction, puisqu’il repose de toute façon sur l’adhésion de masse, les véritables détenteurs de privilèges n’ayant pas besoin de carte du tout, leur voix suffisant au téléphone. [↑](#footnote-ref-647)
648. Michael Walzer, *Pluralisme et démocratie,* Esprit, Paris, 1997 . Idée reprise par Luc Boltanski dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, [↑](#footnote-ref-648)
649. On s’insurge vertueusement contre « le nettoyage ethnique » et l’on a raison. Mais il est étrange que les mêmes moralistes n’aient pas conceptualisé le « nettoyage boursier », qui consiste, par le simple assêchement du crédit, à pousser des secteurs entiers à se débarrasser de leur main d’œuvre « excédentaire ». [↑](#footnote-ref-649)
650. Le texte suivant est une reprise complétée de l’article paru dans *Ecologie et Politique,* n° 40, Juin 2010 sous le titre donné ici en sous-titre. [↑](#footnote-ref-650)
651. L'une des îles orientales de l'archipel de Salomon au nord de Vanuatu, avec les îlots des Duff, des Reef, et de Santa Cruz . L'ethnologue fonctionnaliste Raymond Firth (mort à 101 ans en 2002) lui a consacrées plusieurs études (dont *Rank and Religion in Tikopia,* 1970). Voir surtout le chapitre sur Tikopia, dans *Effondrements* (Gallimard, 2007) où Jared Diamond rappelle que cette société a su limiter sa population et sa production sur de vastes périodes de temps : ce qui a motivé notre adoption de cette île comme référence imaginaire. Cela dit, notre modèle est très simplifié : Max Gluckman ne remarquait-il pas que pour faire coexister mille Tikopiens de Mélanésie, il fallait une organisation sociale "presque aussi compliquée que celle qui régit la ville de Londres" ? *(Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1960. [↑](#footnote-ref-651)
652. « Il vaut mieux prendre des principes moins nombreux et de nombre limité », comme fait Empédocle » (Aristote, Physique, 1, 4, 188a17. ) [↑](#footnote-ref-652)
653. Bien sûr, un doublement aussi rapide du nombre de biens identiques pour le même travail est peu réaliste : en 1830 encore, la productivité en France n’avait pas bougé depuis des siècles… En l’an 2000, en revanche, la productivité serait de 28 fois plus élevée qu’en 1830 (d’après Olivier Marchand, Claude Thélot, *le travail en France*, 1997), ce qui veut dire qu’en moyenne, elle n’a augmenté *que* de 40% par an. Il est vrai que la population est passée dans la même période de 33 millions d’habitants à 59 millions, mais il reste qu’à population constante, on a encore affaire à une hausse de 13 fois le niveau de départ (soit 7% par an) , ce qui ne semble pas exagéré. Mais si nous faisons *abstraction du temps*, nous sommes dans un cas de figure bien pire que dans notre modêle, car selon les critères de satisfaction des besoins encore en vigueur en 1830, chaque producteur de l’avenir sera capable de nourrir et de faire vivre treize fois plus de non productifs. [↑](#footnote-ref-653)
654. Pour être honnête (intellectuellement) il faut préciser que ce raisonnement ne tient qu’à deux conditions : que les besoins de la société soient satisfaits dans la situation de départ, et que le souvenir de cette satisfaction persiste avec les innovations. Or dans les sociétés « historiques » qui sont les nôtres, on part d’insatisfactions chroniques, tandis que le progrès technologique s’intégrant au mode de vie, ce qui était superflu devient nécessaire. Mais ces réalités ne changent pas la nature du problème, surtout lorsque la croissance devient une perspective posant plus de problèmes qu’elle en résout. [↑](#footnote-ref-654)
655. Un récent sondage du Point sur « l’utilité » perçue des professions plaçait très bas les journalistes et les députés, encore plus bas les « traders », et très haut les chercheurs, ingénieurs et professions de santé. C’est flatteur pour le chercheur que je suis, mais curieusement les gouvernements qui se suivent ne semblent pas se référer au même système de valeurs. Encore que si l’on demandait au peuple de se prononcer sur l’utilité comparative d’un chercheur en biologie et en sociologie, je ne suis pas sûr d’être encore flatté. Du coup, je devrais lutter et séduire encore davantage pour prouver que je suis bien indispensable, et que je ne rentre pas dans l’infamante catégorie du « parasitariat ». [↑](#footnote-ref-655)
656. On retrouve là la thèse de Georges Bataille, qui me semble difficilement contestable. A moins de considérer qu’à la différence radicale des enfants –généralement reconnus comme étant des « boules d’énergie » (surtout par les ceux qui les côtoient au quotidien)-, les adultes sont devenus des êtres totalement inertes et flasques. [↑](#footnote-ref-656)
657. Je n’aborde pas du tout ici cet aspect souligné par le génial Nicholas Georgescu-Roegen (*Demain, la décroissance, Entropie, écologie, économie*, Pierre-Marcel Favre, Lausanne, 1979) pour qui « la plupart des innovations représente un gaspillage de basse entropie », et plus récemment par Herman Daly (*Ecological Economics and Sustainable Development: Selected Essays of Herman Daly*, Edward Elgar Pub, 2007). Mais cet « évitement » complet de la crise écologique est volontaire : il permet de faire la place à la catastrophe purement sociale qui menace, même si la hausse de l’entropie est modérée et ménage temporairement la « capacité de charge » de notre monde. Il resterait, ultérieurement, à présenter une hypothèse de la combinaison des deux effets d’une production sans cesse accrue : appauvrissement irréversible *et* guerre de tous contre tous. [↑](#footnote-ref-657)
658. Dans sa lecture du document de travail ayant précédé ce texte, Fabrice Flipo me faisait remarquer que, là se situant le point crucial, j’avais un peu perdu le lecteur jusque là. Mais précisément, toute la difficulté consiste à fonder la technobureaucratie en d’autres termes que la rationalité wébérienne, très insuffisante. C’est donc ce que nous avons tenté là en en faisant un appendice fonctionnel de la classe des actifs improductifs (a.i.) en extension permanente. Mais il fallait d’abord asseoir la démonstration sur ces derniers ! CQFD (du moins je l’espère). [↑](#footnote-ref-658)
659. Ce néologisme tente de distinguer du travail en général et de l'activité orientée par les disciplines politiques, le « travail en régime d'amitié », (un peu comme la zététique est -originellement- la dispute pour la vérité générée entre amis, et non entre adversaires) caractérisant selon nous le fait d'agir dans l'intérêt d'une communauté (et non plus d'une société). [↑](#footnote-ref-659)
660. Cela ne rejoint pas pour autant les théories de la société « à deux vitesses », car, dans notre utopie, le secteur normal est animé d’une vitesse… nulle de transformation, et le second s’y trouve pour ainsi dire « satellisé ». [↑](#footnote-ref-660)
661. *L’illusion économique, essai sur la stagnation des sociétés développées,* Gallimard, Paris, 1999. [↑](#footnote-ref-661)
662. Jackie Assayag, « La culture comme fait social global ?, Anthropologie et (post) modernité », *L’Homme,* Vol. 38, n° 148, pp. 201-223, 1998. [↑](#footnote-ref-662)
663. Jean Poirier, « Programme de l’ethnologie », in : Ethnologie générale, La Pléiade, 1968, p. 537. [↑](#footnote-ref-663)
664. Elle jouait aussi un rôle décisif dans les mouvements, férocement réprimés au Mexique et ailleurs, à partir desquels pouvaient se constituer des élites politiques hybrides, dangereuses pour les pouvoirs en place (J’avais eu l’occasion, en 1968, d’en étudier la formation à Mexico, sur les traces du travail d’Oscar Lewis). [↑](#footnote-ref-664)
665. Chose faite en 2008  :3,4 milliards d’êtres humains, soit la moitié de la population, vivent alors en ville. En Chine, la seule population urbaine atteindra 1 milliard en 2030, ce qui implique 5 millions de tours d’habitation en plus (logeant chacun 200 habitants en moyenne). [↑](#footnote-ref-665)
666. Telle Monique Sélim, qui, à l’IRD, se distingua après la mort de G. Althabe par sa sensibilité à saisir les enjeux de la globalisation en anthropologie. Lire notamment : « Globalisation : consonances et dissonances anthropologiques », Socio-Anthropologie n°14, Interdisciplinaire, 2004. [↑](#footnote-ref-666)
667. Jonathan Friedman, «From roots to routes, tropes for trippers», Ant*hropological Theory*, Vol 2 (1), pp. 21-36, 2002. [↑](#footnote-ref-667)
668. Sur ces sujets : Constantin Von Barloewen, *Anthropologie de la mondialisation,* Editions des Syrtes, Paris, 2003 ; Charlie Galibert, *L’anthropologie à l’épreuve de la mondialisation,* L’Harmattan, Paris, 2007. [↑](#footnote-ref-668)
669. Arjun Appadurai, Modernity at large,Cultural Dimensions of Globalization, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996. [↑](#footnote-ref-669)
670. *L’Occident décroché : enquête sur les post-colonialismes*, Stock, Paris, [↑](#footnote-ref-670)
671. *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris, 2001. [↑](#footnote-ref-671)
672. Eric Wolf, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, 1982 [↑](#footnote-ref-672)
673. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris, 1992.

     Voir aussi : Raphael Bessis (ed.), *Dialogue avec Marc Augé –* *Autour d’une anthropologie de la mondialisation,* L’Harmattan, Paris, 2005. [↑](#footnote-ref-673)
674. « Le métier d’anthropologue. Sens et liberté », *XXVIIIe Conférence Marc-Bloch, EHESS,* 30 juin 2006. [↑](#footnote-ref-674)
675. *Anthropologie de la mondialisation*, Payot, Paris, 2008. [↑](#footnote-ref-675)
676. « Entretien avec Marc Abélès, propos recueillis par Régis Meyran », *Sciences humaines*, n° 196, Août-Septembre 2008. [↑](#footnote-ref-676)
677. La différence entre un trait unique et un trait unaire tient à ce que le second interdit même la comparaison qui pourrait permettre de conclure à l’unicité de l’objet considéré. La Totalité est parfaitement dans ce cas ; A tout le moins, la Singularité peut être « située », sinon comparée. [↑](#footnote-ref-677)
678. Op.cit, Paul Jorion. [↑](#footnote-ref-678)
679. Nous retrouvons peut-être ici une intuition de Jean Baechler, qui nous a toujours semblée juste, malgré le fait qu’elle ait été très largement ignorée de l’anthropologie académique : à savoir qu’il y aurait eu, depuis que l’homme parle à son prochain, une tendance cruciale de toutes les formations sociétales à la démocratie, au sens de la reconnaissance mutuelle des individus adultes comme pleinement capables d’assumer leur rôle de décideurs politiques (*Démocraties,* Calmann-Lévy, Paris, 1985 ; *Précis de la démocratie,* Unesco/Calmann-Lévy, Paris, 1994). [↑](#footnote-ref-679)
680. Lorsque Jared Diamond traite « de l’inégalité parmi les sociétés », c’est plutôt pour incriminer les éléments matériels qui ont opposé des obstacles plus ou moins grands à des êtres humains supposés égaux en nature. Néanmoins, nous restons en désaccord avec ce grand auteur, car il continue de raisonner en termes de pures forces, et non de passions ou de traditions : si les Koisan d’Afrique australe, ou les Pygmées ont été refoulés et décimés, c’est certainement à cause de la force des autres modes de vie : il n’en demeure pas moins qu’une existence de cueilleur-chasseur peut être aussi intéressante et « épanouissante » pour l’individu humain que le travail agricole ou industriel. Il peut aussi contribuer à développer son corps et son cerveau de manière plus poussée. Courir comme un Tarahumara ou sentir et penser animaux et arbres comme un Pygmée sont des aptitudes humaines supérieures. Seule une théorie de la pluralité peut le reconnaître en son fond, au-delà d’une reconnaissance formelle de « l’égalité ». Il en vient de même pour les sociétés. Etre plus nombreux et mieux organisés ne rend pas les gens plus intelligents ni moins barbares. Il n’est pas encore définitivement assuré que les « civilisations » n’aient pas été tout simplement des emportements collectifs progressifs vers des massacres gigantesques et la destruction de la vie sur Terre. La seule différence entre le propos déployé ici et la même opinion soutenue par une personne de la forêt, c’est que je n‘ai aucune occasion de vivre la réalité de son mode de vie, et que la relative absence de menace qui m’est accordé a pour contrepartie un abandon quasi-total à une existence conforme et sous surveillance volontaire universelle (dont Facebook est le dernier avatar). [↑](#footnote-ref-680)
681. Neil Whitehead, « Power, culture and history : the legacies of Wolf, Sahlins and Fabian, *Ethnohistory,* vol 51, n° 1, 2004, pp. 181-185. [↑](#footnote-ref-681)
682. Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange. Austin: University of Texas Press, 1976. [↑](#footnote-ref-682)
683. « Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques », *L’Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, p 65. [↑](#footnote-ref-683)
684. Visant notamment (dans la section 114 de la « Loi sur les Indiens » réformée en 1895) la mutilation ou la blessure d’un être humain ou d’un animal (c’est-à-dire « les preuves de bravoure »), l’interdiction (de 1884 à 1951) aura évidemment pour effet contraire d’aggraver les conflits (notamment en pays Nisga’a). A noter qu’une part des grandes collections d’objets cérémoniels du potlatch (qui fascineront Lévi-Strauss) seront rassemblées à partir des « ventes » au Gouvernement de la Colombie Britannique (contre des sommes modiques), et que celui-ci aura « conseillé » aux Indiens « loyaux à la couronne ». [↑](#footnote-ref-684)
685. *La Voie des masques, suivie de trois excursions*, *Histoire de Lynx (cf. infra.).*  [↑](#footnote-ref-685)
686.  Pour les citations tirées, de *Tristes Tropiques,* du *Totémisme aujourd’hui,* de *La Pensée sauvage,* de *La voie des masques,* *d’Histoire de Lynx,* et *de la Potière jalouse*, nous nous référons au volume « Œuvres de Claude Lévi- Strauss », de la Pléiade, paru en 2009 et à sa pagination. [↑](#footnote-ref-686)
687. «La mentalité sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre », *La Pensée sauvage,* p. 847. [↑](#footnote-ref-687)
688. Encore que, dans une tentative de réhabiliter l’oeuvre de Lucien Lévy-Bruhl, l’anthropologue britannique Mary Douglas donne des raisons pratiques et esthétiques de considérer ce qu’elle nomme “la pensée par cercles” -ou encore parataxique, ou analogique-. (Conférence au Collège de France, 7 avril 2001). Paul Jorion la suit à sa manière (op.cit) [↑](#footnote-ref-688)
689. *Anthropologie Structurale 2* [↑](#footnote-ref-689)
690. Pour son auteur, *La Pensée sauvage* est une « esquisse de théorie des superstructures », un livre « consacré à l’idéologie et aux superstructures » , *La pensée sauvage,* p. 681. [↑](#footnote-ref-690)
691. Ou encore : « Pour une pensée fondée sur l’opération dichotomique, le principe du tout ou rien n’a pas seulement une valeur heuristique, il exprime une propriété de l’être : tout offre un sens sinon rien n’a de sens.» Op.cit, p. 741. [↑](#footnote-ref-691)
692. Op.cit, p. 843. [↑](#footnote-ref-692)
693. « Sous le déguisement des institutions fraternelles, le village Bororo revient en dernière analyse à trois groupes, qui se marient toujours entre eux. » (*Tristes Tropiques, VI. Bororo*, chapitre XXIII, p. 239). [↑](#footnote-ref-693)
694. Op.cit, p. 239 [↑](#footnote-ref-694)
695. Op.cit., p. 183 [↑](#footnote-ref-695)
696. Lévi-Strauss atténuera rétroactivement ce jugement, en affirmant –très exagérément- que son « texte de 1944 montrait déjà que dans (sa) pensée, une société comme celle des Bororo tire son dynamisme du jeu entre la réciprocité et la hiérarchie » (*Histoire de Lynx, III* chap XIX *« Du côté du vent »,*  p. 1471). [↑](#footnote-ref-696)
697. «Nous croyons que le but dernier des sciences humaines, n’est pas de constituer l’homme mais de le dissoudre », *La Pensée sauvage,*  Op. Cit., p. 824. [↑](#footnote-ref-697)
698. « En sociologisant le Cogito, Sartre change seulement de prison. » (Op.cit*,* p. 827.) [↑](#footnote-ref-698)
699. Op.cit, p. 636. [↑](#footnote-ref-699)
700. On se souvient que, pour Lévi-Strauss, le but de cette maîtrise totale sur les relations et les personnes par le Sociétal est d’empêcher le travail délétère de l’Histoire : les « sociétés froides » « (que pour cette raison nous appelons primitives) » veulent ignorer le fait que la commune condition des humains soit d’être dans l’Histoire et que tout change « et tentent, avec une adresse que nous mésestimons, de rendre aussi permanents que possible des états, qu’elles considèrent premiers, de leur développement » (*La Pensée sauvage,* p.809.)  [↑](#footnote-ref-700)
701. *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.  (Rééd. Pocket, 1997.) [↑](#footnote-ref-701)
702. « Nous retombons donc toujours sur le même thème : celui de l’arbitrage entre mariage trop proche et mariage trop lointain » (*La Pensée sauvage*, p. 945), ou encore : « il est clair que ces mythes transposent en termes de code cosmologique le problème de la « mise à bonne distance » formulé en termes sociologiques  par ceux qui nous examinions avant eux » (op.cit., p. 953.)  [↑](#footnote-ref-702)
703. Op.cit., p. 941. [↑](#footnote-ref-703)
704. L’essai sur le don doit être relu à ce propos, ce qui permet de mieux percevoir la dérive lévi-straussienne vers toujours plus d’unification de surface d’un fait culturel pourtant nettement « agonistique ». [↑](#footnote-ref-704)
705. Il s’agit de *La Voie des masques* , mais le dispositif est analogue dans *Histoire de Lynx* qui porte essentiellement sur les mêmes cultures. [↑](#footnote-ref-705)
706. Au premier abord, Lévi-Strauss s’intéresse aux contradictions : « Tout mythe ou séquence de mythe resterait incompréhensible si chaque mythe n’était opposable à d’autres versions du même mythe à des mythes en apparence différents, chaque séquence à d’autres séquences du même mythe, et surtout à ceux ou celles dont l’armature logique et le contenu concret, considéré dans les plus infimes détails, semblent prendre leur contre-pied » ( *La Pensée sauvage*, p. 910). Mais qui ne voit qu’il ne s’agit que d’écarts différentiels, exactement selon le modèle des oppositions signifiantes dans le langage, telles celles qui rendent utiles les phonèmes étudiés par Jakobson, qui restera toujours la référence fondamentale de Lévi-Strauss ? Il n’est en rien ici question d’oppositions substantielles ni même *des positions tenues dans une controverse, qui signent pour nous la pluralité.* [↑](#footnote-ref-706)
707. Op.cit, p. 732. [↑](#footnote-ref-707)
708. *Le totémisme aujourd’hui, II, «*le Nominalisme australien », p. 496. [↑](#footnote-ref-708)
709. *La Pensée sauvage,*  chap IV, « Totem et caste », p. 672. [↑](#footnote-ref-709)
710. *Le totémisme aujourd”hui,* p. 501. [↑](#footnote-ref-710)
711. *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée,* Fayard, Paris, 1982. [↑](#footnote-ref-711)
712. *La Pensée sauvage,* p. 674. [↑](#footnote-ref-712)
713. *Le totémisme aujourd’hui*, p 519.  [↑](#footnote-ref-713)
714. *La Pensée sauvage*, p. 683. [↑](#footnote-ref-714)
715. *Op.cit*, p. 692. [↑](#footnote-ref-715)
716. *Op.cit*.*,* p. 703. [↑](#footnote-ref-716)
717. *Op.cit*, p 632. [↑](#footnote-ref-717)
718. Aussi bien pris dans des études plus approfondies, que dans des citations d’autres travaux, dont –dans la Pensée sauvage- la tradition d’analyse des systèmes de parenté chez les Australiens, et qui, elle aussi, aboutit à indiquer une « voie » nord-sud (Warramunga, Kaitish, Aranda, Arabanna) de transformations successives, qui pourraient très bien être reprises, outre le plan structural, comme soutenant un ensemble de stratégies d’autonomie et d’alliance *(La Pensée sauvage,* pp. 643-655), impliquant le progrès ou le blocage d’idéologies passant notamment par la propriété individuelle ou collective, le type de lignage unilinéaire, le lien des ancêtres à la nature, etc. [↑](#footnote-ref-718)
719. Sur ce point précis, notons qu’un anthropologue nettement engagé dans la reconnaissance des pratiques, comme Marshall Sahlins n’hésitait pas à se servir du travail de Lévi-Strauss, sans montrer cette « haine » à l’égard du structuralisme qui devait devenir une marque du positionnement américain à l’encontre de l’intellectualité française, notamment à partir de « l’affaire Sokal »  (en 1990) : « Ce qui m’attirait dans le structuralisme et qui faisait aussi son différend avec l’écologie culturelle, c’est qu’il transcendait toutes les distinctions entre infrastructure et superstructure, intégrant les deux dans des logiques culturelles communes (…) Je tirai de (*la Pensée sauvage*) l’idée que l’activité économique ou la praxis omni-déterminante était une expression fonctionnelle parmi d’autres d’une logique culturelle plus générale. » Marshall Sahlins, *La découverte du Vrai Sauvage,* Gallimard, 2006, pp. 22-23

     [↑](#footnote-ref-719)
720. *Le Totémisme aujourd’hui,* p. 459 [↑](#footnote-ref-720)
721. Par exemple, la critique acerbe portée par Johannes Fabian sur “l’allochronisme scandaleux» de Lévi-Strauss n’est selon nous qu’une pénultième négation de la dimension universelle de l’anthropologie en revenant à l’espèce de matrice ou de cocon « cotemporels » qui seraient communs à l’ethnologue et à la personne étudiée, comme si cet idéal de communion pouvait gommer à la fois les effets de domination culturelle et les cadres sociétaux de l’entreprise anthropologique, et échapper à la « paresse intellectuelle » dont Sahlins rappelait qu’elle « tuait l’anthropologie ». (Johannes Fabian, Le temps et les autres. Comment l’anthropologie construit son objet, Traduction française par Estelle Henry-Bossoney et Bernard Müller. Toulouse, Anacharsis, 2006, 313 p.) [↑](#footnote-ref-721)
722. “For what Lévi-Strauss has made for himself is an infernal culture machine. It annuls history, reduces sentiment to a shadow of the intellect, and replaces the particular minds of particular savages in particular jungles with the Savage Mind immanent in us all.” « The Cerebral Savage », *Encounter,* vol. 28 no. 4 (April 1967), pp. 25-32. (« Ce que Lévi-Strauss a produit pour lui-même est une infernale machine à culture. Elle annule l’Histoire, réduit le sentiment à l’ombre de l’intellect, et remplace les esprits particuliers des sauvages particuliers dans des jungles particulières par une Pensée Sauvage immanente à nous tous. ») [↑](#footnote-ref-722)
723. « Chaque culture humaine donne à ses membres une vision bien précise du monde, leur dicte une certaine façon de l'appréhender et de le goûter. En passant en revue toute l’Histoire humaine, en parcourant la surface du globe, il est possible de voir la vie et le monde sous des angles divers, particuliers à chaque culture; c'est cette diversité qui m'a toujours captivé au plus haut point et qui m'a inspiré le désir sincère d'étudier d'autres cultures, de comprendre d'autres genres de vie ». (*Les Argonautes du Pacifique,* p. 588) [↑](#footnote-ref-723)
724. *Interprétation d’une culture,* Gallimard, Paris, 1973, (Réed.,1983). [↑](#footnote-ref-724)
725. Tigres, lions ou éléphants qui sont les montures des dieux dans l’hindouisme. [↑](#footnote-ref-725)
726. *Savoir local, savoir global,* PUF, Paris, 1986. [↑](#footnote-ref-726)
727. *L’économie de bazar*, 2003. [↑](#footnote-ref-727)
728. « La pensée mythique est par essence, transformatrice. Chaque mythe, à peine né, se modifie en changeant de narrateur (…) ; la structure distordue passe par une série d’états dont les altérations successives préservent néanmoins le caractère de groupe. » (*L’homme nu, Mythologiques IV*, Plon , Paris, 1971, p. 603.) [↑](#footnote-ref-728)
729. Collège de France, *Leçon inaugurale, Chaire d’anthropologie de la nature*, 29 mars 2001 [↑](#footnote-ref-729)
730. On ne peut s’interdire de penser que la tradition structuraliste, après l’acquisition de certaines formules complètes (comme le fait qu’il existe *seulement* six types de nomenclatures de parenté : l’Eskimo, l’Hawaïen, le Soudanais, l’Iroquois, le Crow, et l’Omaha), reste en quête de réductions incontestables laissant transparaître des lois formelles généralisables.  [↑](#footnote-ref-730)
731. Cette découverte est largement préparée par les travaux de Lévi-Strauss. On pourrait ainsi comparer le tétrapole des oiseaux selon Descola au tétrapole des noms propres d’animaux dans la société occidentale, selon Lévi-Strauss, dans *La Pensée sauvage* .(p.781 dans l’édition de la Pléiade, op. cit .) Dans ce dernier, les oiseaux dans leur ensemble deviennent « humains métaphoriques », (des parents, comme les toucans Achuar). Les chiens sont des « humains métonymiques » (des membres de la même classe comme le perroquet cartésien). Les chevaux sont des « non humains métaphoriques », (des homologues, c’est-à-dire l’équivalent des oiseaux Nungar), et le bétail devient « non humains métonymiques », (un prolongement, une dépendance,   comme le faucon Otomi). [↑](#footnote-ref-731)
732. La paire d’oiseaux australiens (faucon prédateur et corneille charognarde) fut déjà prise en compte et analysée en 1951 par Radcliffe Brown : « The comparative method in social anthropology », *Huxley Memorial Lecture for 195.*) [↑](#footnote-ref-732)
733. Nous avons un « otomiste » au CNRS dans la personne de Michel Boccara, spécialiste des Maya contemporains, qui nous assure que, le mythe étant la part animale de l’homme, nous sommes réellement des loups ou des faucons (pour ce qui me concerne, je préfère l’ours). Etant donné l’écrasement du domaine de la sensibilité dans le monde académique, je suis prêt à le suivre… jusqu’à un certain point : celui où la surestimation de ladite sensibilité mettrait à mal la pluralité des positions qui lui font face. [↑](#footnote-ref-733)
734. Philippe Descola, *La nature domestique, symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar,* Editions de la maison des sciences de l’homme, Paris, 1986. [↑](#footnote-ref-734)
735. Peu de chercheurs, sinon Marshall Sahlins (qui a d’ailleurs reconnu toute sa dette au structuralisme français avant de lui dire « adieu ») n’ont pas seulement opposé au « totalisme » une visée antihiérarchique (proche de celle de Pierre Clastres ou d‘autres), mais aussi posé le constat d’un refus de toute amorce de « centricité » marquant partout l’apparition du « grand homme », comme étape –dangereuse- entre accumulation de prestige et organisation d’un pouvoir. Ce constat a servi à Sahlins à fonder le concept « d’économie domestique » (MPD pour les intimes) dont Mary Douglas affirme qu’il permit à l’anthropologie économique de commencer à fonder son propre comparatisme. Nous dirions ici que l’économie domestique se rapproche très étroitement de ce que nommerions le « Familier » comme catégorie d’entité « résistante », inspirant une division particulière de l’anthropologie que nous appellerions une « émiologie », du terme utilisé en grec pour évoquer « les miens ». (Voir notre article à paraître : « Comment fonder une anthropologie pluraliste ? » [↑](#footnote-ref-735)
736. Loin des confusions idéalisantes sur la « créolisation », nous préférons utiliser le mot créole en son sens premier de « né sur place, dans le nouveau monde », par opposition à « bossale », né sur le vieux continent. La « créolité aboutie » est symboliquement une propriété des hommes, esclaves ou libres, qui appartiennent désormais à une culture entièrement nouvelle, bien qu’étant aussi un projet intellectuel « moderniste » inventé dans le monde ancien. Ainsi, bien plus que les cultures caraïbes intermédiaires et nécessairement hésitantes ‘du fait de leurs statuts hétérogènes et troubles, la figure de l’Américain correspond-elle à la « créolité aboutie », et à sa vision matérialiste de l’homme. C’est aussi pourquoi, par réaction, les fondamentalismes y sont aussi virulents à nier la découverte darwinienne … [↑](#footnote-ref-736)
737. Encore que, dans *La Pensée sauvage,* Lévi-Strauss ébauche la notion « d’endo-praxis », laquelle évoque bien la distinction entre « dedans » et « dehors » dans les schèmes conceptuels régulant la parenté. A aucun moment, pourtant, l’anthropologue structuraliste ne se réappropriera cette « pluralisation » comme fondement même de son approche. Il aurait pu le faire, puisqu’après tout « dedans » et « dehors » sont des signifiants d’une opposition non pas conceptuelle mais substantielle entre niveaux de groupement ou d’alliance. [↑](#footnote-ref-737)
738. Op. cit, p. 3. [↑](#footnote-ref-738)
739. Op.cit, p. 12. [↑](#footnote-ref-739)
740. Maurice Godelier, 1984, p. 167. [↑](#footnote-ref-740)
741. On le voit par exemple au constat d’échec que Lévi-Strauss dresse lui-même quant à ses tentatives de réaliser un « tableau de Mendeleiev des formes sociales stables » : c’est alors à « l’incontestable primat des infrastructures » (*La Pensée sauvage*, p. 173) et à « la *praxis* des groupes » (op. cit, p. 333) qu’il choisit de rendre les armes. (Cité par Lucien Scubla, in : « Françoise Héritier et l’avenir du structuralisme », *Revue du MAUSS permanente*, 8 novembre 2009 [en ligne].

     http://www.journaldumauss.net/spip.php?article586). [↑](#footnote-ref-741)
742. Margaret Thatcher, interview au *Women’s Own Magazine*, 31 Octobre 1987. La phrase exacte est : “There is no such thing as Society. There are individual men and women, and there are families.” (Elle réfère au fait que les “sans abri” se tournent vers le gouvernement pour les loger, alors que, selon elle, ils supposent ainsi que la société va les aider, ce qui est illusoire car...) [↑](#footnote-ref-742)
743. Pour éviter tout contresens, précisons que nous subsumons sous le vocable « Familier », un ensemble de traits (local, vicinal, convivial, amical, familial, parental, etc.) parmi lesquels nous ne privilégions aucun terme, sous prétexte qu’il aurait –ou non- déjà été formalisé par la tradition anthropologique. Il s’agit donc bien d’une puissante « réalité », mais dont les contours sont nécessairement flous et poreux... sauf à constater qu’elle s’oppose bien *comme telle* aux tentatives de la subordonner à des impératifs sociétaux. [↑](#footnote-ref-743)
744. Qui correspondrait à l’une des définitions de la culture selon Clyde Kluckohn : la capacité des êtres humains à agir « imaginativement » et « créativement ». *Culture; a critical review of concepts and definitions,* A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, with the assistance of Wayne Untereiner and appendices by Alfred G. Meyer. Cambridge, Mass., The Museum, 1952. [↑](#footnote-ref-744)
745. Nous reviendrons ailleurs sur une grande pensée de la différence : celle de Louis Dumont. Notons ici seulement que Dumont n’a pas, selon nous, perçu l’étroite relation qui existe entre l’individualisme égalitariste caractérisé par lui par l’Occident, et *la notion de Loi ou de Règle* (et de son arbitrage par la divinité personnalisée), ni le rapport entre la société hiérarchique (identifiée par lui à l’Inde des castes) et l’identité culturelle. Peut-être, en nous avançant quelque peu, pourrions nous suggérer que l’Occident (si une telle notion a un sens) pourrait intéresser plus particulièrement une « nomologie », alors que l’Orient inspirerait davantage une « koïnologie ». Il resterait évidemment à bien déterminer l’objet et l’extension de ces termes. [↑](#footnote-ref-745)
746. *Race et Histoire,* Paris, Denoël/UNESCO, 1992 (1971). [↑](#footnote-ref-746)
747. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques, IV La terre et les hommes.* Chapitre XVI, page 139 (Gallimard, la Pléiade, 2008 (1955). [↑](#footnote-ref-747)
748. Un chiffrage un peu élaboré donne environ onze (selon Eltis) à treize millions (selon Thomas) d’Africains déportés en esclavage par les Européens entre le XVIe et le XIXe siècle. (Sans évoquer ici les traites « orientale », et transsahariennes, pour lesquelles Olivier Pétré-Grenouilleau parle de 17 millions (mais d’autres historiens l'estiment là la moitié), ni la traite intra-africaine, évaluée par Peter Manning à 14 millions de personnes demeurant sur le sol africain). [↑](#footnote-ref-748)
749. *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982 [↑](#footnote-ref-749)
750. Ou de la métaphore en métonymie, pour reprendre … une métaphore stylistique désormais classique en anthropologie comme en psychanalyse. [↑](#footnote-ref-750)
751. Brahmanes, Guerriers, Paysans et Serviteurs. [↑](#footnote-ref-751)
752. Ceci indépendamment du fait très probable que les peuples amazoniens sont issus en partie de civilisations détruites par l’arrivée des Européens, et n’ont opté que contraints et forcés pour un mode de vie entièrement forestier. [↑](#footnote-ref-752)
753. Il est évidemment difficile de distinguer le mode de vie découlant directement d’une grande dimension humaine, et celui qui est lié à une division du travail spécialisé, valable à une époque précise, dans le cadre d’une économie précise. Nous citons ce cas particulier pour discerner, quelque que soit le contexte économique historique, le fait plus général de la cité vivant de son « pagus » comme phénomène récurrent et probablement digne d’accéder au concept de « dimension », tout comme la « Nature sauvage » citée précédemment, ou encore la Vicinité villageoise dispersée. On discuterait avec profit de cette typologie avec des historiens et des géographes familiers du paysage. [↑](#footnote-ref-753)
754. Oedipus veut dire « pied enflé » ou « pied bot ». [↑](#footnote-ref-754)
755. Notamment dans *Histoires de lynx,* Pocket, Paris, 1991. [↑](#footnote-ref-755)
756. Un peu comme pour les domaines de légitimité weberiens, c’est soit la tradition qui domine, soit le charisme du prince, soit la rationalité bureaucratique, mais pratiquement jamais les trois ensemble, ni même une alliance de deux contre le troisième. Pour nous, au contraire, les régimes sont toujours des « mixtes » de passions. [↑](#footnote-ref-756)
757. Rappelons que la Règle, ou domaine de la « mesure » , possède des affinités aussi bien avec la géométrie (et donc avec la puissance de l’Ingénieur) qu’avec le calcul économique, ou enfin, avec le Droit qui détermine les bases de la quantification (par l’attribution de biens quantifiables en valeur à la propriété, par exemple). L’activité financière actuelle doit sa « démesure » au fait qu’elle repose sur la qualification comme « choses » de pures quantités comptables, sans référence matérielle ni dans le présent ni dans un avenir plausible. [↑](#footnote-ref-757)
758. Pour le premier, le programme de raison est en germe dans la nature « qui ne fait rien en vain ». Pour le second, la passion particulière réalise un moment de l’Idée universelle, mais seulement dans l’égoïsme de son intérêt. Or, il apparaît, quand on lie les grandes passions aux positions dans la conversation, qu’elles ne sont pas égoïstes, sinon vues du point de vue opposé. En soi, elles sont seulement l’expression d’un choix dans la façon de réaliser l’universel. Elles sont déjà universelles, et elles sont surtout indestructibles : leur destinée n’est pas de fusionner, mais de se préserver « éternellement ». [↑](#footnote-ref-758)
759. Nous savons que les scientistes étroits détestent les comparaisons entre domaines culturel et physique, mais nous ne pouvons nous défendre de l’idée que cette force réunificatrice de très longue durée historique ressemble un peu (à son échelle) à celle dont les astrophysiciens supposent qu’elle finira par conduire à la contraction de l’univers. [↑](#footnote-ref-759)
760. Jean Baechler, *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985. [↑](#footnote-ref-760)
761. La tension directe entre deux pôles comme la Nature et la Technochrématistique surgit par exemple, à l’occasion de la méga-crise financière de 2008, qui donne l’occasion à Emma Marcegaglia et Jorgen Thumann, présidents des organisations patronales italienne et allemande, d’exiger l’abandon du plan de lutte européen contre le réchauffement climatique, plan qui « pourrait menacer l’emploi ». [↑](#footnote-ref-761)
762. C’est l’une des raisons pour lesquelles il est inutile de critiquer les grands médias : ils sont des organes du Tout et, de ce fait, ne peuvent en aucun cas prendre des positions qui les feraient apparaître comme favorisant des « variantes » de l’Homme ou des communautés séparées. Avoir l’impression d’un complot médiatique pousse vers une posture paranoïaque, ce qui est une pure perte de temps, et créer un « contre-média » revient à en rajouter sur ce type de participation à la visée totale. Il vaut mieux, au contraire, tenter d’inventer des formes de circulation de l’information qui rééquilibre le rapport entre publics et propagateurs, entre « badauds » et « colporteurs ». [↑](#footnote-ref-762)
763. Dans *Être et Temps*, Paris, Gallimard ; Bibliothèque de philosophie, 1980, (*Zein un Zeit,* 1927), Heidegger n’aborde pas de façon détaillée le temps, mais le plan qu’il annonce intègre celui-ci comme réalisation ontologique, comme si c’était en fin de compte la seule temporalité du sujet qui comptait, comme réalisation de « son être à la mort ». Ce n’est sans doute pas vrai intégralement pour la vie sociale, puisque, précisément, les « temps sociaux » s’écartent de la question de la destinée singulière : ils ne se définissent pas par rapport à la mort, mais plutôt par rapport à l’incessant renouvellement des générations. Mais cela reste en partie vrai, puisque les temps sociaux doivent se suspendre dans la conversation qui les opposent entre eux, et qui les opposent tous à la destinée singulière. Paul Ricoeur a raison de noter (dans *Temps et récit)* que les cultures ne doivent pas se croire prisonnières du destin tragique –mortel- des individus, mais *inversement,* je crois que les individus, qui façonnent ensemble des récits collectifs dans la culture, ne doivent pas trop croire que ces récits leur épargnent de vivre aussi leur destin singulier. [↑](#footnote-ref-763)
764. Jacques Lacan, « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée », *Les Cahiers de l’art*, 1946. Lacan montre dans l’exemple du dilemme du prisonnier comment la tension temporelle entre plusieurs sujets est partie prenante d’une logique collective. [↑](#footnote-ref-764)
765. Cela ne semble pas être le cas pour les crises boursières, dont la répétition n’influe guère sur le comportement futur des spéculateurs. [↑](#footnote-ref-765)
766. Quant on voit comment Francis Fukuyama court pathétiquement après la fin de l’Histoire qu’il avait annoncée avec la fin de l’Union soviétique, on se dit qu’il est décidément prudent de ne pas s’engager sur ce terrain. Du moins si l’on craint de confronter l’Intellectuel au ridicule. [↑](#footnote-ref-766)
767. Comme le dit l’antique philosophe chinois Mencius (380-289 av. JC) : " ceux qui ne veulent pas prêcher sont également des prêcheurs ". [↑](#footnote-ref-767)
768. Même en sciences « exactes » ou en mathématiques, il est rare qu’une assertion soit définitive, car les objecteurs ne cessent de rôder autour des évidences les mieux établies. On peut parier que la démonstration par Wiles de la conjecture de Fermat trouvera un jour un compétiteur capable d’une démonstration plus simple. [↑](#footnote-ref-768)
769. Dont les membres affichent fièrement qu’ils tuent chacun plusieurs « trafiquants » par jour dans les favellas, cela au nom d’une croisade de la civilisation contre les Autres, c’est-à-dire les pauvres. [↑](#footnote-ref-769)
770. Dans la folie qui a poussé Ander Behring Breivik à assassiner, froidement le 22 Juillet 2011 des dizaines de jeunes socio-démocrates norvégiens,le terme de « conservateur » fait beaucoup retour. Il existe aussi un rapport entre la méticulosité rationnelle de la préparation du massacre, et l’objet même du crime monstrueux : ne pas tomber dans un monde dérangé, pollué par le désordre et la confusion des références.Comme le dit l’expert psychiatre Daniel Zagury, cet acte se situe « par rapport à l’Histoire ». C’est précisément le cours de celle-ci qu’il prétend arrêter. Que cette histoire puisse être celle –très personnelle- d’un fils élevé sans père (qui n’avait jamais voulu le revoir depuis des décennies) n’empêche pas du tout que le sens donné par l’auteur a une portée collective et peut se comparer au projet nazi, bien qu’il ait substitué (en suivant son gourou Robert Spencer) le Musulman au Juif comme objet de phobie. [↑](#footnote-ref-770)
771. Le fait que l’urbanisme et l’architecture mussoliniens reviennent à la mode en Italie sont à relier à la « réaction » consécutive dans ce pays à une haine montant envers les immigrés, et avec la crise économique. [↑](#footnote-ref-771)
772. C’est flagrant dans la rhétorique lepeniste. [↑](#footnote-ref-772)
773. Autant le végétarisme attribué à Hitler est sujet à caution, autant ce trait semble incontestable. En témoigne son discours radiodiffusé du 1er février 1933 où il propose de bannir du Reich la cruauté envers les animaux (qui sera suivi d'une loi en novembre 1933). L’histoire du lièvre est emprunté aux « propos de table », sténographiés par Picker et contrôlés par Martin Bormann, dont les historiens s’accordent à accepter l’authenticité « globale ». (Traduction française : *Libres propos sur la guerre et la paix*, sur ordre de Martin Bormann, Flammarion, Paris, 1952) [↑](#footnote-ref-773)
774. Luc Ferry a beau jeu de le rappeler en en faisant, fallacieusement, un argument contre l’écologisme actuel. [↑](#footnote-ref-774)
775. Ce qu’il y a de remarquable dans le personnage pataphysique incarné par le « sous-commandant Markos » , c’est la jouissance géniale avec laquelle il se moque des tartarinades militaro-fascistes ordinaires : ainsi lorsqu’il raconte qu’ayant été effrayé par un sanglier, il a grimpé au sommet d’un arbre, tout en se demandant si la bête ne s’était pas emparée de son fusil. [↑](#footnote-ref-775)
776. Ce n’est pas un scoop : l’historien tunisien Ibn Khaldoun, en avait déjà fait la théorie au XVe siècle, et les Talibans la réactualisent, face à des armées internationales pourtant hyper-techniques. [↑](#footnote-ref-776)
777. Lacan aurait parlé du Maître et de son discours de réfutation par son acte arbitraire des objections de l’Hystérique et de l’Universitaire. [↑](#footnote-ref-777)
778. Symétrie de fait dans la politique nazie, plus que dans les délires personnels d’Adolf Hitler, dont on rappellera qu’ils s’organisent en une pyramide de haines emboîtées, allant de la plus forte à la plus faible : « le » Juif, le Catholique, le Chrétien en général, le Bureaucrate, l’Intellectuel, le Capitaliste. A cette pyramide de haine, correspond une pyramide d’amour, du plus puissant au plus modéré : l’Allemand, le Soldat de base, le Paysan, l’Homme du peuple, l’Artiste, etc. (Voir *les Propos de table,* op.cit. ; Il faut peut-être se méfier de certaines formules anti-chrétiennes qui auraient été « amplifiées » par Bormann ; mais les deux compte-rendus séparés de Jochmann et Picker, presque semblables, militent en faveur d’un verbatim peu « révisé ». Par ailleurs, nous avons repéré ces hiérarchies de haine et d’amour à partir de l’ensemble des prises de notes). [↑](#footnote-ref-778)
779. Hitler, comme Breivik, étaient obsédés par « le brouillage des cartes », des lignages, des cultures, cela aussi bien personnellement que dans la transposition politique de leur problème intime. [↑](#footnote-ref-779)
780. Le « chrèma » est le profit comptable dont Aristote critique le caractère artificiel et néfaste, par rapport à l’accroissement de la prospérité réelle. Cette conception, selon laquelle l'argent n'apporte aucune valeur en soi, sera partagée par l'Occident chrétien jusqu'au 19e siècle. Notons qu'encore aujourd'hui le sentiment populaire relayé par les médias affirme que « l'économie réelle n'est pas l'économie financière ».Mais est-ce vrai ? Rien n'est moins évident, car l'économie réelle de demain pourrait bien être forcée de s'aligner sur les anticipations financières, sous peine de collapsus. La question qui demeure est plutôt celle-ci : jusqu'à quel point le financier peut-il créer de la valeur anticipée en prévoyant raisonnablement que le monde humain qu'il engage ainsi dans le travail à vie (et dans celui des générations suivantes) ne va pas mourir d'épuisement... ou se révolter par le suicide collectif ? [↑](#footnote-ref-780)
781. Dans la longue campagne présidentielle américaine de 2008, on avait plutôt l’impression que le « Noir » diplômé Barack Obama l’emporterait facilement de plusieurs dizaines de points dans un test de Q I l’opposant au très blanc M. Mc Cain. [↑](#footnote-ref-781)
782. Lorsque Georg Jellinek définit la souveraineté de l'Etat dans ses frontières comme « compétence de la compétence », sans aucune contestation possible, il raisonne néanmoins dans un contexte nationaliste du XIXe siècle, où les Etats se contestent mutuellement. Le caractère relatif de la souveraineté « dans l'Etat » lui apparaît d'autant moins. [↑](#footnote-ref-782)
783. Rappelons en passant, pour limiter l’abstraction du propos, que –malgré le scepticisme des plus grands historiens- l’Histoire est féconde en cycles voyant se succéder les dimensions anthropologiques au « pouvoir » : ainsi Rome qui commença avec le Familier des Tribus et des Gens, continua avec la Règle de la Cité, puis avec le pur Sociétal de l’Empire, avant de se métamorphoser, avec l’Eglise, en dominance culturelle. Celle-ci, à son tour, s’effaça devant le pouvoir des familles féodales, lesquelles furent subordonnées au Sociétal monarchique, avant que ce dernier ne soit recombiné dans la Règle républicaine. Celle-ci, à son tour, évolue vers le cadran sociétal sous contrôle cybernétique, jusqu’à ce que… vraisemblablement à l’occasion d’une crise « systémique », ce soit un pouvoir sociétal fort (et militarisé) qui l’emporte au plan mondial. Mais n’anticipons pas ! (Il peut sembler outrecuidant de résumer toute une théorie historique en note de bas de page, mais d’une part c’est arrivé à de plus grands auteurs –tel Durkheim, dont la théorie quaternaire sur les suicides tient dans une note sur le suicide fataliste-. D’autre part, le lecteur peut se référer à notre ouvrage *Entre Corps et Esprit : la culture contre le suicide collectif,* Economica-Anthropos, Paris, 2002, où nous travaillons la théorisation des cycles alternants dans l’Histoire. Cette théorisation, toutefois, ne prend pas encore suffisamment en considération la mécanique interne du temps dialogique suggérée ici. Le lecteur patient devra donc attendre un prochain ouvrage traitant spécifiquement de la question. En espérant que la crise générale -et l’état plus spécifique de ses artères- n’aient pas emporté l’auteur d’ici là.) [↑](#footnote-ref-783)
784. Nous utilisons parfois indifféremment « dimensions de l’Homme » ou « grandes passions » : la théorie culturelle indique en effet que, parce que nous sommes obligés de nous investir davantage dans telle ou telle dimension, nous choisissons celle qui nous convient psychiquement, et nous en devenons des militants « passionnés ». Il ne faut pas être grand clerc pour admettre qu’un artiste est un défenseur passionné de la Culture, ou qu’un juriste fait sienne la passion de la Règle. Un « Politique » est passionné par le Sociétal tandis que lui répond  la passion du Familier, de l’intimité. Etc. [↑](#footnote-ref-784)
785. Les émeutes londoniennes d’Août 2011 sont peut-être –quarante ans après le film culte « Orange mécanique »- des préfigurations de ce type de révolte asociale et sans espoir, caractéristiques du déclin des sociétés jusque-là passionnées de création d’argent, au point de se nier elles-mêmes… comme sociétés. Un jeune Britannique, membre d’une ONG pacifiste en Palestine me faisait part de sa certitude que quelque chose était « cassé » dans sa culture nationale, et qu’il n’éprouvait plus guère de plaisir à rencontrer ses concitoyens. Etat d’âme « d’expat » ? Certes, mais sur une modalité qui m’a étonné. (j’éprouve souvent un sentiment négatif en rencontrant des Français, mais l’idée que la France est «a broken culture » ne me viendrait pas à l’esprit, pour autant que le modèle centraliste dominateur y est hélas encore en bonne santé !) [↑](#footnote-ref-785)
786. Au cas où ce texte serait, d’aventure, lu par des historiens, je m’attends à être rapidement descendu par des snipers hyperspécialisés. Des généralistes également peuvent faire exploser mon discours miné par de « grossières et massives erreurs ».Je leur concède la victoire d’avance. A ceci près que je prétends que, même en tenant compte de modifications substantielles ou de nécessaires précautions, la thèse de la pluralité peut se relever de multiples coups au but, sa ligne de flottaison étant assez robuste. [↑](#footnote-ref-786)
787. Notons que nous ne confondrons pas ici Religions, Nations et Civilisations : parler de civilisation chrétienne ou de civilisation musulmane est faux et dangereux. Je crois –contrairement aux imbécilités proférées par des politiciens ignards et démagogues- que toutes les civilisations se valent en tant qu’efforts pour rendre les dimensions humaines qu’elles privilégient plus compatibles avec les autres. Et elles se valent aussi quand elles tentent de refléter chacune une dimension privilégiée. On ne peut critiquer ni la dimension humaine, ni sa civilisation (son processus d’ouverture), alors qu’on peut critiquer la nation ou la religion comme poussées autoritaires ou doctrinaires. [↑](#footnote-ref-787)
788. Ainsi de l’Eglise catholique naguère européenne, et qui est désormais surtout américaine et africaine, en termes de ferveur comme en termes de puissance. Ou du Bouddhisme indien devenu chinois. Voire de l’Islam arabe devenu turc ou persan. [↑](#footnote-ref-788)
789. J’entends déjà le tollé (ou le silence encore plus méprisant) de ceux qui -néophytes ou maîtres- peuvent m’opposer la Thora, la Charia ou la Jus Canonicum comme aspects cruciaux et centraux des religions concernées. Je ne résisterai pas à une telle unanimité, d’autant moins que je suis convaincu que les religions occidentales ont été obsédées de loi. Néanmoins, même influencé, le droit doit s’incarner à un moment dans une autorité séculière séparée et prenant en charge la diversité d’une population. Le décorum démocratique s’impose (aux Mollah comme au Dalaï Lama), tout comme avant lui l’arbitraire du Prince. Je maintiens donc que, tandanciellement, et ce de tout temps, l’Etat est un « attracteur de droit » plus puissant et plus constant que la Religion. [↑](#footnote-ref-789)
790. Voir figure 2 [↑](#footnote-ref-790)
791. L’effet concret en est immédiatement sensible dans les consulats de nombre de pays : la demande de visas est en nette décroissance. [↑](#footnote-ref-791)
792. Voir schéma 2 [↑](#footnote-ref-792)
793. Remarquons qu’il s’agit d’une version religieuse du carré de Greimas. Comme non-juif, j’aimerais être plus cédrat que myrte, mais hélas, on ne choisit pas vraiment son destin. Et puis le cédrat a une apparence verruqueuse dont j’espère qu’elle épargnera longtemps mon apparence. [↑](#footnote-ref-793)
794. C’est l’objection que le pr. Gilles Gagné a obligeamment opposée à notre suggestion. [↑](#footnote-ref-794)
795. L’affirmation de la symétrie entre interlocuteurs comme base de l’art de l’argumentation – dont le principe remonte à Aristote - est constamment bafouée par la manipulation technocratique actuelle, comme l’a bien souligné Philippe Breton (*L'argumentation dans la communication,* La Découverte, Repères, Paris, 2003.) [↑](#footnote-ref-795)
796. On se souvient que le chef du bouddhisme tibétain s’est étonné à plusieurs reprises que les Occidentaux viennent chercher dans une religion asiatique les ressources dont il affirme qu’elles existent déjà dans les religions d’Occident. Cette réaction est compréhensible de la part du dignitaire d’une variante fortement « localisée » des bouddhismes. Elle le serait peut-être moins provenant d’éminences du bouddhisme Zen, déjà plusieurs fois transposé d’une source territoriale originaire. [↑](#footnote-ref-796)
797. Citons encore Hannah Arendt qui repéra que la « mesure » fut, dès Platon, l’objet même de la création d’une théologie : « Ce Dieu théologique nouveau n’est ni un dieu vivant, ni le dieu des philosophes, ni une divinité païenne ; il est un dispositif politique, la « mesure des mesures », c’est-à-dire la norme sur laquelle on peut fonder des cités et établir des règles de conduite pour la multitude. » (*La crise de la culture*, p. 172 ; la citation sur le dieu de Platon comme mesure est de Werner Jaeger : *Theology of the Early Greek Philosophers,* Oxford, 1947, p 194.) [↑](#footnote-ref-797)
798. Dominique Desjeux, Li-Hua Zheng, Entreprises et vie quotidienne en Chine : Approche interculturelle Paris, L'Harmattan, 2004 ; Anne-Sophie Boisard, Li-Hua Zheng, Dominique Desjeux,*Comment les Chinois voient les Européens. Essai sur les représentations et les valeurs des Chinois, Paris*, PUF, 2003*.* [↑](#footnote-ref-798)
799. *Bulles — Sphère I*, Pauvert [2002](http://fr.wikipedia.org/wiki/2002), Pluriel [2003](http://fr.wikipedia.org/wiki/2003)(*Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*, [1998](http://fr.wikipedia.org/wiki/1998)) [↑](#footnote-ref-799)
800. Rappelons que nous nommons « anthropologiques » les grandes dimensions, ou passions (du Sociétal, du Familier, de la Culture et de la Règle), qui sont en confrontation dans toutes les cultures humaines, mais le plus souvent dans des modalités particulières qui les « cachent » autant qu’elles les révèlent. Le mot « anthropologie » réfère ici davantage au sens kantien de ce qui relève d’une logique concernant tous les êtres humains comme  « citoyens du monde », que comme exemplaires d’un type « physique », ou encore d’une spécificité « ethnique » Alors que Buffon et Diderot (inventeurs du mot « anthropologie ») parlent au fond d’anatomie (tout comme Taylor), ou que plus tard Frazer désignera les « peuples primitifs », ces visées restrictives sont contestées par [Kant](http://fr.wikipedia.org/wiki/Kant) dans son ouvrage *l'anthropologie d'un point de vue pragmatique* publié en 1798, où le philosophe désigne plutôt ainsi la connaissance que l'Homme a de lui-même comme "habitant de la terre qui est inscrit par sa sensibilité et sa raison dans des relations empiriquement nécessaires avec les êtres du monde."(selon Monique Castillo, "introduction à l'anthropologie kantienne", EHESS, 1996,www.monique-castillo.net/resource/pdf/ehess1996.pdf [↑](#footnote-ref-800)
801. Etienne Tassin, Le Seuil, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits,* Paris, 2003 [↑](#footnote-ref-801)
802. op. cit, p. 301. [↑](#footnote-ref-802)
803. Certains démographes prévoient par exemple que cette limite sera de zéro pour le Japon, en l’an 3000, si persiste le faible niveau de fécondité actuel des femmes japonaises. On pourrait imaginer un Etat Japonais souverain, sur le même territoire, et peuplé seulement d’une nation de quelques centaines d’habitants !Bien sûr, les choses ne se passent jamais ainsi, et il est plausible que, malgré tout son nationalisme, l’Etat nippon sera obligé de reconstituer son « peuple » à partir d’immigrations (au cas où il ne puisse convaincre les Japonaises de faire plus d’enfants.) [↑](#footnote-ref-803)
804. Voir la théorie de l’ethnologue Pierre Clastres sur les petites sociétés cherchant à prévenir la construction de l’Etat : *La société contre l’Etat* ; Paris, Editions de Minuit , 1974. [↑](#footnote-ref-804)
805. *La Trahison des clercs,* Paris, Grasset, 1927, p. 45. [↑](#footnote-ref-805)
806. *Deschooling Society* ; London-New York, Marion Boyard, 2000 (1970) [↑](#footnote-ref-806)
807. On ne peut pas même cacher un seul aspect –externe ou interne - de son corps dans les nouvelles techniques de contrôle biométrique aux frontières. [↑](#footnote-ref-807)
808. Eric Hobsbawm, *L’âge des extrêmes ; le court XXe siècle, 1914-1991*, Paris, Editions Complexe/Le Monde diplomatique, 2003. [↑](#footnote-ref-808)
809. T. Piketty ; *Les hauts revenus en France au XXe siècle, Paris, Grasset/Fasquelle , 2001* [↑](#footnote-ref-809)
810. T. Piketty rappelle qu’entre les années 30 et les années 80, le gouvernement américain conservait un taux d’imposition des grandes fortunes très élevé. Il y avait alors corrélation entre Etat fort et imposition de « solidarité ». « Après la crise de 1929, en réaction aux élites économiques et financières qui s’étaient enrichies tout en conduisant le pays à la crise, la réponse de Roosevelt fut autrement plus brutale. Le taux de l’impôt fédéral sur le revenu applicable aux revenus les plus élevés fut porté de 25 % à 63 % en 1932, puis 79 % en 1936, 91 % en 1941, niveau réduit à 77 % en 1964, et finalement à 30 %-35 % au cours des années 1980-1990 par les administrations Reagan-Bush (Obama propose de le remonter à 45%). Pendant près de cinquante ans, des années 1930 jusqu’en 1980, jamais le taux supérieur ne descendit au-dessous de 70%, et il fut en moyenne de plus de 80%. » (T. Piketty, *Libération,* 30 sept. 2008). [↑](#footnote-ref-810)
811. **Renaud Dutreil, Ministre de la Fonction Publique et de la Réforme de l’Etat Le 20 octobre 2004, *intervention au débat de la Fondation Concorde, au Café Restaurant Pépita à Paris*, 20 oct 2004.**  [↑](#footnote-ref-811)
812. André Santini ; RTL, 13 Aout 2007 ; cité dans le Monde du 14 Août 2007 [↑](#footnote-ref-812)
813. S’il n’opère pas cette auto-modération, parce que ses leaders, trop « jeunes », croient qu’ils sont vraiment élus pour accomplir son programme affiché, il risque un emballement des haines, parfaitement imprévisible dans ses conséquences. [↑](#footnote-ref-813)
814. Aux Etats-Unis, c’est la droite nixonienne qui joue la carte du blocage des salaires et des prix ; c’est la « gauche » clintonienne qui a laissé se déployer les montages financiers les plus hasardeux, et c’est la droite bushiste qui nationalise les banques. [↑](#footnote-ref-814)
815. Il n’est pas indifférent de rappeler que la Roumanie est terre du mythe de Dracula, ce défenseur de la chrétienté plus cruel que l’ennemi turc, et dont la vitalité semblait être due à une énergie extérieure. A rapprocher du sentiment des intellectuels Roumains – tout animés de valeurs occidentales et s’exilant eux-mêmes facilement-, mais pour qui leur propre peuple paysan apparaît souvent comme une masse archaïque et immuable, comme « morte », sinon radicalement étrangère. (voir les films de Pintilie) [↑](#footnote-ref-815)
816. L’anthropologie s’y est classiquement intéressée ; à commencer par Marcel Mauss déchiffrant la signification des positions autour de la « Table ronde », ou Claude Lévi-Strauss celle des « places » dans la pirogue mythique. On peut évoquer aussi les quartiers traditionnels de Sienne, etc. En se reportant au chapitre VI, il devrait apparaître au lecteur que le tissu de variations mythiques entre les peuples de la région de Vancouver surétudiés par l’anthropologie, de Boas à Lévi-Strauss, sont surtout des différences de positionnement face à des problèmes politiques essentiels : notamment autour de la question de la richesse et de son moyen d’apparition et de répartition (le cuivre dans ladite région).Déjà les nations indiennes du pacifique-nord américain sont nettement des « positions », certes en partie explicables par leur « situation » physique parrapport aux principales ressources et à la production du moyen d’échange monétaire. [↑](#footnote-ref-816)
817. Parfois on en vient aux mains, comme entre christianismes occupant chacun une aile du St Sépulcre à Jérusalem. Il est amusant de se souvenir que l’ouverture des portes en est confié –depuis l’occupation turque- à des Musulmans supposés impartiaux ! [↑](#footnote-ref-817)
818. *Nomos* est issu du verbe « nemein » qui signifie « distribuer. » [↑](#footnote-ref-818)
819. Pour l’Egypte, le modèle impérial se perd dans le plus lointain passé. Pour le moyen-orient, il y a trace de trasnformation de cités-états en empires. [↑](#footnote-ref-819)
820. Le mythe de la rencontre salutaire (mais au profit de qui ?) de la rame et du rameau est très ancien : dans un passage de l’Odyssée, par exemple, Ulysse est invité à fonder une colonie en un lieu où les gens ne savent pas ce qu’est une rame et la confondent avec… une pelle pour four à pain ! [↑](#footnote-ref-820)
821. Cette idée classique revient avec la thèse de David Cosandrey sur l’équilibre entre mers et terres en Occident depuis la Grèce méditerranéenne (D. Cosandrey, *Le secret de l’Occident : vers une théorie générale du progrès scientifique,* Flammarion, Paris, 2007. ) [↑](#footnote-ref-821)
822. Nous pouvons reprendre la sentence de Marx : « ce sont les masses qui font l’Histoire », en y ajoutant toutefois ceci : « à condition que l’Histoire ne les extermine pas. » [↑](#footnote-ref-822)
823. Il est important de noter que cette idée d’une quadripartition conversationnelle de la « vieille Europe » a été développée à partir d’une très sérieuse étude sociologique réalisée en 2004-2007 dans les quatre pays, à propos des univers sémantiques et argumentaires de leurs ressortissants quant au... code de la route, figure post-moderne de la loi, s’il en est ! Les considérations qui suivent synthétisent les positions réellement développées par les personnes interviewées. On y adjoint une mise en perspective historique qui conforte la cohérence des propos. [↑](#footnote-ref-823)
824. La liberté, premier principe républicain français affirmé sur les frontons, n’a pas besoin de l’être en Grande Bretagne où elle est une réalité pratique, nécessitant par conséquent l’organisation de garde-fou. [↑](#footnote-ref-824)
825. Il existe d’ailleurs un critère simple pour évaluer le potentiel pluraliste des deux conceptions : Le puritain Cromwell a survécu à sa propre révolution et a sagement réintégré les rangs de sa bourgeoisie parlementaire, tandis que Robespierre a été guillotiné, peu de tempsaprès avoir imaginé le culte de l’Etre suprême pour tous, délire pararousseauiste s’il en fût. Bon, enfin, rappelons tout de même que, bien qu’il soit mort de la malaria, le Lord protecteur fut tout de même décapité post-mortem. [↑](#footnote-ref-825)
826. Les pratiques consistant à jouer en bourse le surendettement de dizaines de millions de ménages pauvres sont-elles autre chose ?  [↑](#footnote-ref-826)
827. Qui revient dans « gemeen » ou « algemeen » en hollandais. On peut aussi rapprocher ce thème du souci exprimé par le mot « Allemand » : les confédérés ou « les hommes qui sont tous ensemble », voire de l’idée de « peuple » à l’origine du mot « deutsch », comme « famille culturelle » (par opposition « aux autres », ceux qui n’en sont pas) . [↑](#footnote-ref-827)
828. Il est frappant de constater qu’Ulrich Beck, penseur allemand de la « société du risque »  (Risiko Gesellschaft) et des processus de mondialisation, est un militant résolu de tout ce qui force les Etats-nations à fonctionner désormais comme une communauté. [↑](#footnote-ref-828)
829. Ce grand esprit méconnu, probablement pour avoir aussi été un praticien retors de la politique, détestait la pensée libérale anglaise. [↑](#footnote-ref-829)
830. J’éprouve moi-même davantage de difficulté à saisir en anthropologue ces très proches voisins, qu’un ethnologue camerounais cherchant à analyser le curieux –et très efficace- rapport des Français à leur Etat ! Sans l’intercession de Mary Douglas, je n’aurais sans doute pas même réussi à en approcher l’équation culturelle formelle. [↑](#footnote-ref-830)
831. Trait amusant et suprêmement révélateur, ce concept kantien est traduit en langue française en mettant une majuscule à état (qui n’est en allemand que *stande*), ce qui transfère automatiquement l’accent du droit vers l’autorité étatique. Autrement dit, nous ne pouvons pas nous emparer comme culture nationale d’un tel concept sans le trahir immédiatement par un pur contresens. [↑](#footnote-ref-831)
832. Ce monde fut marqué par une autre « conversation » : celle, nommée « disputatio » (et dérivée d’une pratique universitaire) par laquelle l’Eglise entendait organiser un mouvement de contestation des religions islamique et juive au XIVe siècle. Beaucoup de *disputatii* furent des simulacres de procès. Par exemple : J. V. Albarracin , « La disputa religiosa de D. Pedro de Luna con el Judío de Tudela D. Shem Tob ibn Shaprut en Pamplona (1379): El contexto en la vida y la predicación de Vicente Ferrer »  («  The religious disputation of D. Pedro de Luna with the Jew Shem Tob Ibn Shaprut »); *Revue des études juives*2001, vol. 160, no3-4, pp. 409-433 [↑](#footnote-ref-832)
833. On trouve dans les cours de Michel Foucault au Collège de France, et notamment ceux de l’année 1979 (*Naissance de la biopolitique,* Cours au Collège de France, 1978-1979, Hautes Etudes ; Gallimard, Seuil, Paris, 2004) des aperçus passionnants sur la généalogie des différences entre les pratiques modernisatrices de l’Etat en Grande Bretagne, en Allemagne et en France. Nous croyons avoir saisi ici non seulement la trace actuelle de cette différenciation, mais sa cause structurale (ce qui implique d’inclure l’Italie, peu présente dans la réflexion foucaldienne). [↑](#footnote-ref-833)
834. Le lecteur mouche du coche – j’espère que ce n’est pas toujours le même – pourrait objecter que dans *Matrix,* comme dans *Gattaca*, dans *Brazil,* dans *Orange mécanique* ou dans le classique *Zardoz*, pour ne pas évoquer *le Meilleur des Mondes*, l’obsession anglo-saxonne se manifeste plutôt du côté de la liberté farouche contre les grands systèmes totalitaires. Nous accordons aisément ce point, mais nous maintenons qu’il est, somme toute, étrange que ce soit presque toujours des auteurs anglo-saxons qui – d’Aldous Huxley à John Boormann ou Stanley Kubrick – soient capables de décrire avec une hallucinante vérité et un luxe de détails des sociétés dont le totalitarisme scientiste et behavioriste dépasse toujours de mille coudées les laborieuses tyrannies socio-militaires. Comme s’ils étaient plus fascinés, aimantés, par ce qu’ils dénoncent que la plupart des autres cultures. Cela pose un problème, surtout si on le rapporte au fait anodin que les Londoniens sont les citoyens les plus surveillés du monde par les caméras et d’autres dispositifs biométriques sophistiqués. [↑](#footnote-ref-834)
835. Ou, pour en rester à l’apport de Claude Lévi-Strauss : cette structure conversationnelle répandue sur un continent entier évoque très fortement celle dont il a montré qu’elle prévalait chez les « aborigènes » Australiens. [↑](#footnote-ref-835)
836. Notons au passage que reconnaître la « pauvreté » des positions identificatoires nationales doit nous avertir que les « positions anthropologiques » d’un champ conversationnel mondial seraient *a fortiori* nécessairement confrontées à cette même pauvreté ! A ceci près que les signifiants de la pluralité anthropologique sont si vastes et si ambivalents, que le risque est moindre d’y rencontrer un débat aussi étroit que celui qui semble prévaloir en Europe entre loi et communauté. [↑](#footnote-ref-836)
837. Tout amour collectif nécessitant un objet de haine extérieur, le dispositif allemand (solidarité interne, défiance externe) peut aussi se révéler fragile : nous ne pouvons qu’admirer l’effort des Allemands pour étendre leur principe solidaire à l’Europe, surtout en des temps où d’autres – La Grèce, l’Irlande, l’Espagne, l’Italie, la France, etc.) tirent sur la corde et risquent de dissocier le front soutenant la monnaie commune. [↑](#footnote-ref-837)
838. Ce n’est peut-être pas un hasard si l’auteur de ces lignes…est français ! [↑](#footnote-ref-838)
839. *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997 [↑](#footnote-ref-839)
840. Le fait, louable, de vouloir minimiser les raisons d’une partition de la Belgique ne doit pas interdire, au contraire, de constater que la différence culturelle entre francophones et flamingants est substantielle et structurée. [↑](#footnote-ref-840)
841. Il est assez peu connu, sinon des spécialistes, qu’en Europe occidentale, les témoignages concernant les ovni se sont très largement concentrés en Belgique (plus d’un millier « d’événements » entre 1989 et 1993). [↑](#footnote-ref-841)
842. Lors d’un colloque sur les risques environnementaux, un chercheur de l’Université Libre de Belgique trancha avec les métaphores ambiantes (« nous allons droit dans le mur », « nous allons à la catastrophe », etc.) en tentant de faire adhérer les participants à une image différente : selon lui, la catastrophe était déjà là, et nous vivions désormais « sur un terrain mouvant et incertain. » Ce n’est sans doute pas un hasard si la différence métaphorique recoupait exactement celle de la nationalité des chercheurs. [↑](#footnote-ref-842)
843. Cette thèse est explicitement défendue dans le film franco-belge dePierre Schoeller, *L’exercice de l’Etat* (2012) [↑](#footnote-ref-843)
844. Ce sentiment, qui confine à l’excentrique et peut être admis avec bienveillance par leurs partenaires, est un phénomène étrange à notre époque. Il est néanmoins encore très puissant, comme en témoigne le type de commentaires qu’on peut trouver dans de nombreux supports s’adressant à la « gentry » ou à la classe moyenne de ce pays. Cela ressort aussi les entretiens conduits pour l’étude « code de la route »). [↑](#footnote-ref-844)
845. Dont le maître-mot en toutes circonstances est : « favoriser l’accès au marché ». Celui-ci apparaît ainsi, et sans contestation majeure, comme l’institution internationale de base pour partiquement toutes les activités humaines. [↑](#footnote-ref-845)
846. L'une des possibilités d'un nouvel « usage » du Conseil de Tutelle pourrait être la responsabilité collective exercé sur l'Espace (chose amusante, c'est précisément l'une des fonctions que je « délaisse » à l'organisme géopolitique dans des romans d'anticipation *(Les forêts de Boscione*). [↑](#footnote-ref-846)
847. Il serait naïf de croire que la volonté hégémonique des Etats-Unis ne passe que par les institutions et les politiques officielles. On peut, par exemple, se demander avec certains dirigeants brésiliens, si les Etats-Unis ne jouent pas de l’instrument politique qu’est la crise financière pour freiner l’activité conquérante de ses « challengers » chinois, brésiliens, russes ou européens… [↑](#footnote-ref-847)
848. Nombre approximatif, supérieur de beaucoup à celui des Etats qui, de 72 en 1945, sont désormais 197 reconnus par l’ONU (en 2012). Cette multiplication des Etats correspond à la liquidation des rassemblements coloniaux et impériaux, mais aussi à la tendance à l’autonomie des nations traditionnellement unies dans des ensembles politiques. On peut s’attendre à ce que ce nombre croisse encore, probablement jusqu’à rejoindre l’étiage correspondant a celui des Nations les plus « conscientes d’elles mêmes ». Ce mouvement n’est pas contradictoire avec l’émergence d’un Etat-monde en perspective : les Etats multinationaux n’acceptent de se « déconstruire » que s’ils sont eux-mêmes partie prenante de constructions plus vastes. Etrangement, il n’est pas sûr que l’indépendance de l’Ecosse, de la Wallonie, de la Padanie, de la Catalogne ou du pays Basque remettrait vraiment en cause l’hégémonisme de fait des Etats centraux d’où ils sont issus, ou de ceux dont ils sont mitoyens. [↑](#footnote-ref-848)
849. En France, le programme du Parti Socialiste en 2010 prévoyait l'école obligatoire à trois ans et la scolarisation possible à 2. Est-ce parce que ce parti croit à la vertu « nataliste » de l'institution (permettant aux travailleuses d'enfanter), là où la méfiance des Allemandes (se souvenant de l'embrigadement nazi dès la crèche) aurait eu des effets inverses ? Mais la baisse de la natalité est-elle un mal en soi ? Et l'école obligatoire à 3 ans n'a-t-elle pas effectivement un relent d'inhumanité collectiviste, tout comme d’ailleurs, à l’autre extrémité, le flirt avec l’eugénisme impliqué par l’euthanasie « humanitaire » (comme si les pratiques officieuses des médecins ne suffisaient pas) ? [↑](#footnote-ref-849)
850. C’est le cas en France avec la loi Caillavet de 1976 sur le « consentement présumé » du mort dont on convoite les organes, principe élargi et renforcé par la loi de 2004 (tout en laissant la personne libre d’utiliser tout moyen pour exprimer son refus).. [↑](#footnote-ref-850)
851. Rappelons avec Aristote *(Constitution des Athéniens*, 6.1, 9.1, 10.1,12.4) que Solon (patricien, grand commerçant et stratège) abolit en - 593 l’esclavage pour dettes et ordonna une réduction importante des dettes publiques et privées. Il dota aussi de pouvoir une assemblée du peuple (Boulè) et un tribunal populaire (Héliée). [↑](#footnote-ref-851)
852. Et même au-delà, puisque, depuis la loi Caillavet et France, et d’autres lois analogues dans d’autres pays, nous livrons automatiquement « à la science » les pièces de notre organisme, à moins de nous être dûment inscrits sur un registre officiel des refus (qui compte en France quelques dizaines de milliers de personnes seulement). [↑](#footnote-ref-852)
853. Sauf à considérer les syncrétismes, mais ceux-ci sont souvent plutôt des « fusionnismes » (au travers du corps du prophète, qui, dans le cas du culte Bahia, s’appelle Bab, « la porte ») que des conversations organisées sur la base des différences positionnelles. [↑](#footnote-ref-853)
854. Il existe, bien entendu, maints ouvrages sur le dialogue interreligieux , mais la plupart traitent en fait de « cohabitation » (comme Anne-Sophie Lamine, *La cohabitation des dieux, Pluralité religieuse et laïcité,* Paris, PUF, Le Lien social, 2004, 318 p.), ou d’actions communes, mais pratiquement jamais de ce qui semble être l’objet tabou par excellence (sous prétexte de respect) et qui est le *débat des dogmes.* Or la vraie conversation (aussi complexe, conflictuelle et interminable ait-elle été) porte essentiellement sur le dogme... et sur ses effets « collatéraux ». [↑](#footnote-ref-854)
855. A. Layish, “Islamization of custom as reflected in awards of tribal arbitrators in the Judaean desert”, pp. 285-234, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* n° 35, 2008 [↑](#footnote-ref-855)
856. Expression produite par l’Islam. [↑](#footnote-ref-856)
857. Le pape Benoît XVI rappelait que ces trois monothéismes étaient nommés anciennement « les trois Lois », ou « les trois ordres de vie ». In : « Voyage apostolique du pape Benoît XVI À Münich, Altötting et Ratisbonne (9-14 Septembre 2006) Rencontre avec les représentants du monde des sciences. Discours du Saint-Père. » Libraria Editrice Vaticana, 2006 [↑](#footnote-ref-857)
858. Le Midrach est commentaire, la Halakhah est réflexion, la Haggadah est contournement narratif. [↑](#footnote-ref-858)
859. Armand Abécassis parle, par exemple, du peuple juif comme du peuple de « l’interprétation du livre ». [↑](#footnote-ref-859)
860. Il ne faut pas oublier aussi que la même anomalie individualisante et castratrice produit une haine inconsciente d'une énergie immense, dont l'effet le plus récurrent est l'antisémitisme, irrémédiablement attaché au christianisme comme sa face obscure. [↑](#footnote-ref-860)
861. L'idée que le peuple est en tant que tel résidence du Divin est trop souvent saisie par les non-juifs comme preuve de l'esprit d'intolérance nationaliste des Juifs, comme  « peuple élu ». C'est effectivement un risque important, mais cela ne doit pas cacher un trait fondamental : à savoir que la loi sacralisée comme jurisprudence constamment élaborée directement dans le peuple pour incarner l’unité de celui-ci est une conception sociétale cohérente et robuste, qui vaut comme positionnement politique universel, comme le montre bien le politologue et juriste Raphaël Draï (*La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation,* Fayard, Paris,1990) [↑](#footnote-ref-861)
862. Michel Tibon-Cornillot a travaillé sur ce concept de « transfiguration » à propos des concepts de la génétique et de la « religion » de l’ADN. C’est ici le domaine de la vie qui a subi cette mutation dans la représentation permettant de passer à une industrialisation. [↑](#footnote-ref-862)
863. Plusieurs évangélistes rappellent que Jésus n'est pas venu abolir la loi et les prophètes. Ils ont raison au sens où l'amour du prochain comme règle unique simplifie considérablement l'énorme travail d'adaptation permanente de la loi et évite en principe le retour de l'élite prophétisante au dessus d'un peuple tendant à l'infidélité. Le christianisme n'est donc pas rupture avec le monothéisme populiste qui caractérise le judaïsme, mais il le « mathématise » potentiellement en introduisant au centre du dogme la notion d'égalité entre Dieu et l'Homme (via le rapport Père-Fils, médiatisé par l'Esprit). La trinité, issue de la philosophie grecque n'est donc pas du tout un abandon du monothéisme strict, mais un remplacement de la notion mosaïque de résidence divine (shekkinah) dans un lieu mais surtout dans le peuple, par une formule en saisissant le contenu pratique. [↑](#footnote-ref-863)
864. Notons encore que si l'égalité Dieu-Homme est un scandale pour le monothéisme puriste, elle est préfacée largement par le fort désir mystique imprégnant le judaïsme d'une histoire d'amour entre Dieu et « son » peuple (ou inversement entre un peuple comme tel et le Dieu qui en incarne la consistance cachée, comme principe d’unité dans la dispersion.) [↑](#footnote-ref-864)
865. Matthieu 17, 23-24. La séquence complète est : « *En vérité, je vous le dis, il sera difficile à un riche d’entrer dans le Royaume des Cieux. Oui, je vous le répète, il est plus facile à un chameau de passer par un trou d’aiguille qu’à un riche d’entrer dans le Royaume des Cieux.»* [↑](#footnote-ref-865)
866. Matthieu 22, 34-40. Le texte grec dit : « καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ’ ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. » Ce qui peut se traduire : « Et le Seigneur (le roi) leur répondit ceci : sur ma foi, je vous dirai qu'à chaque fois que vous avez fait cela à l'un plus petit de mes frères, vous me l'avez fait à moi. » On ne peut ici s’interdire de remarquer que la plus grande petitesse est associée à la grandeur royale du locuteur : ce qui peut s’entendre aussi, non comme éloge de la « petitesse » en soi, mais comme affirmation d’un protectorat sublime. La grandeur, en tout cas, y trouve aussi son compte. [↑](#footnote-ref-866)
867. Cette optique sera encore renforcée par la réforme de Clisthène qui réorganisera carrément la famille patricienne en fonction des intérêts de l'Etat. [↑](#footnote-ref-867)
868. Hegel allait droit à l’essentiel sur ce point : « la véritable raison pour laquelle il n’y a plus d’esclaves dans l’Europe chrétienne n’est à rechercher en rien d’autre que dans le principe du christianisme lui-même. La religion chrétienne est la religion de la liberté absolue, et c’est seulement pour le Chrétien que l’homme vaut en tant que tel, en son infinité et universalité » (*Science de la logique,* 1830, Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1970, p.593). Le Philosophe ne fonde donc pas la liberté chrétienne dans le démocratisme grec – trop limité à la citoyenneté des maîtres -. Pourtant, le raisonnement est implicite : le christianisme fonctionne comme universalisation du principe démocratique antique. [↑](#footnote-ref-868)
869. Ce processus d'affaiblissement des aristocraties traditionnelles par une idéologie centraliste aurait pu être comparé avec celui de la  « curialisation » de la noblesse française par la monarchie, et dont Norbert Elias a excellement rendu compte. [↑](#footnote-ref-869)
870. La doctrine de la prédestination (qui n’est qu’une resucée élitiste moderne des anciennes gnoses) sera utile, et Weber a raison, pour expliquer la détermination farouche avec laquelle un peuple calviniste qui se croit élu en ce sens (c’est-à-dire non damné) se projettera dans l’acte de « rester plus riche » que les autres, la prospérité apparente étant l’unique marque de sa salvation. [↑](#footnote-ref-870)
871. Dont la mère mourut quand il avait sept ans, et qui se convertit à une vie « hors chair » à l'occasion d'un rêve sur Marie et son enfant. Rappelons aussi que la seule « vraie colère » de Jésus (en dehors de l’épisode des marchands du Temple) concerne la mise en cause du rôle de l’Esprit saint dans sa propre conception. A moins que je ne me trompe, c’est la seule fois où Jésus menace autrui de l’enfer ! [↑](#footnote-ref-871)
872. En fait pas si récente, puisque que, comme le démontre fort bien Georges Duby dans plusieurs de ses œuvres, il existe une tradition continue de la noblesse européenne dans la valorisation de l’ascendance féminine. Mais par ailleurs, il faudra attendre 2012 et la formation du gouvernement socialiste de m. Hollande pour qu’on atteigne pour la première fois dans l’histoire républicaine une parité absolue hommes-femmes ! [↑](#footnote-ref-872)
873. Dont « Kadosh » (Sainteté) d'Amos Gitaï (1999). [↑](#footnote-ref-873)
874. C’est d’ailleurs cet « élitisme » consubstantiel de toutes les gnoses depuis l’origine du christianisme (et avant) qui signe l’échec régulier de ces tendances dans l’Histoire occidentale : comment en effet faire accepter au peuple qu’il est damné d’avance par ce qu’il n’appartient pas à un « phylum royal », même constitué par les femmes ? Même de subtiles promesses négociées dans la thèse cathare ou d’autres moutures de le même tendance récurrente ne parviennent pas à convaincre de très larges concours de peuples « au dessous » de bons bourgeois ou à la rigueur d’artisans bien établis. L’échec de la gnose est plus grave en zone « chrétienne » marquée par un égalitarisme de doctrine, tandis qu’en monde musulman il est moins perceptible, puisque l’élitisme social y est relayé par l’idéal divin à la fois supérieur et libre. Pour revenir au christianisme, ne sous-estimons pas pour autant la gnose américaine actuelle : elle est puissante, et dispose de leviers d’Etat et des territoires privés sur lesquels elle pourrait s’appuyer pour déchaîner un désordre « apocalyptique ». Un virage politique et symbolique constitué par la présidence de Barack Obama (et qui est sans doute vécu comme « fin du monde » par la gnose américaine) pourrait servir de déclencheur à une menée régressive « polémogène » et extrêmement dangereuse. [↑](#footnote-ref-874)
875. Olivier Clain, « La dialectique de la marchandise dans le premier chapitre du Capital », p 201, in Olivier Clain (dir.), *Marx philosophe*, Nota Bene, Montréal, 2009. [↑](#footnote-ref-875)
876. Karl Marx, Le Capital, Livre I, Chapitre 1, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1968, p. 613-614 (cité par O. Clain, op.cit) : « Une société où le produit du travail prend généralement la forme d’une marchandise, où par conséquent le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer la valeur de leurs produits, et sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns avec les autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, une telle société trouve dans le christianisme, avec son culte de l’homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable. » [↑](#footnote-ref-876)
877. Nous n’entrerons pas ici dans la mauvaise discussion entre Robert Redeker qui voit dans l’Islam la cause de l’autoritarisme des Etats arabes, et Moustapha Safouan , qui montre au contraire que l’Islam s’est radicalement désintéressé de la politique (*Pourquoi le monde arabe n'est pas libre.  Politique de l'écriture et terrorisme religieux,* éd. Denoël, Paris, 2008). Nous soutenons seulement que la liberté totale de Dieu comporte en miroir celle de l’homme : dès lors, celui-ci ne peut pas s’appuyer sur la théologie pour définir un *sujet auto-contraint.* [↑](#footnote-ref-877)
878. En un sens, la farouche affirmation de la liberté du Dieu «seul » dans l’Islam et encore davantage dans l’Islamisme violent me rappelle le refus buté des milieux financiers spéculatifs de limiter en quoi que ce soit la totale liberté de manœuvres des « acteurs économiques ». [↑](#footnote-ref-878)
879. *Les Fils de la Médina,* Babel-poche, Paris, 2003. [↑](#footnote-ref-879)
880. Op. cit : « Voyage apostolique du pape Benoît XVI À Münich, Altötting et Ratisbonne (9-14 Septembre 2006) Rencontre avec les représentants du monde des sciences . Discours du Saint-Père. » Libraria Editrice Vaticana, 2006 [↑](#footnote-ref-880)
881. «  Dialogues de l’empereur Manuel II Paléologue avec un Persan » (1394-1302) (édités par Théodor Khoury) [↑](#footnote-ref-881)
882. Nous voyons ici un autre cas du phénomène des « effets collatéraux » d'une métaphore centrale. L'antisémitisme est ainsi un effet réactif inévitable de la proposition chrétienne de « tuer le père » au profit du Fils. Dans la mouture islamique, le découragement du projet d'en finir avec la dictature patriarcale peut être concomitant avec la tentation du suicide sacralisé dans la guerre sainte, celle-ci devenant une sorte de fuite en avant, mais toujours au sein de Dieu. Dans le judaïsme, un effet collatéral possible est une sorte d'autisme dans l'identification du Soi et de l'obéissance automatique aux mitzvot. On observe d'ailleurs une curieuse ressemblance entre le balancement infini d'avant en arrière de certains autistes et celui qui finit par être une seconde nature obsessive pour des lettrés hassidim. Pour être tout à fait justes, constatons que le postulat laïque, implicitement « athée », produit lui aussi son « petit effet » inconscient : tous les sujets ayant disparu dans la machine distributrice et régulatrice, ils sont (nous sommes) tous morts dans la vie ! Comme le chante Léa Clément s'adressant à une image d'amant pétrifié: «Je suis lasse d'attendre. Je reçois ton silence.  Une épée d'indifférence brise mon âme impatiente. » Nous attendons donc tous la mort d'un père déjà mort. Mais ne serait-ce pas là aussi l'espérance écologique du génocide terminal ? Puisqu'une espèce vivante, nous dit-on, meurt chaque minute, pourquoi pas enfin l'espèce humaine ? Il est en tout cas flagrant que l'appel implicite présent dans toute l'actualité médiatique est bien celui-là : *nous sommes tous en trop, dès lors que la machine sociale est la seule vérité humaine.*

     Inutile de dire que souligner ou seulement « voir » ces différents effets déplaît souverainement aux personnes sous influence religieuse, et que ce sont des objets de recherche pratiquement impossibles dans un monde intellectuel et scientifique dominé de fait par une logique de comité d'éthique accordant un rôle hégémonique aux sensibilités religieuses (option athée incluse). [↑](#footnote-ref-882)
883. On peut aussi considérer sous cet aspect les Etats autoritaires et népotiques construits dans le Caucase, en Afrique ou au pourtour de la péninsule arabique sur la ressource pétrolière ou gazière : à l’instar des régimes néolithiques fondés –comme l’empire égyptien- sur le monopole de l’entretien des canaux, le « pétro-Etat » semble voué à la fois à la plus extrême centralisation et au fonctionnement tribal. [↑](#footnote-ref-883)
884. C’est frappant en Irak, en Afghanistan, en Lybie. Si une guerre est importée en Syrie, l’implosion de cette société fragile mais tenue sous la férule d’une famille alaouite risque d’avoir des répercussions encore plus dramatiques en termes de guerre civile, et non plus seulement de conflictualité intertribale (comme en Lybie ou au Yemen).

     (cette note a été rédigée avant la guerre civile Syrienne : en octobre 2012, le risque que j’y indiquai s’est concrétisé au-delà des pires inquiétudes. Toutefois, si l’alliance des résistants contre le régime de Bachar et Hassad est réelle, on voit au contraire, via la guerre de religion qui s’y profile –alaouites associés aux Chiites, « contre » les Sunnites) se dessiner une fragmentation tribale caractéristique). [↑](#footnote-ref-884)
885. Un aspect intéressant du rabbinat est l'interdit d'en vivre, ce qui contraint d'avoir un autre métier. Mais outre que les façons de contourner l'interdit sont multiples, l'acquisition d'un pouvoir, elle, n'est pas sanctionnable. [↑](#footnote-ref-885)
886. Dans une esquisse un peu légère et trop passionnelle, Claude Lévi-Strauss considérait le christianisme « trop tôt venu », puisqu’il paraît être une réponse *par avance* à la fermeture sur soi de l’Islam *(Tristes Tropiques).* L’anthropologue ne semblait pas alors avoir saisi que l’entrée dans une conversation perd son caractère de linéarité temporelle : tant que la controverse n’est pas close, chaque argument y vaut « en même temps » que ses contraires, et il n’est pas insensé qu’une religion de « fermeture » survienne en réaction à une ouverture « tous azimuts ». On pourrait aussi dire que l’ensemble des monothéismes occidentaux auraient dû surgir bien avant le bouddhisme, qui est pourtant, comme par avance, une disparition de l’hallucination du personnage divin dans la création. Mais l’Histoire -comme conversation- n’est jamais finie… et le bouddhisme est en train de s’installer en Occident sur les décombres du christianisme, ou plutôt sur la scène du triomphe de sa réalisation athée. [↑](#footnote-ref-886)
887. *Homo Hierarchicus,* Paris, Gallimard, 1971 ; *Homo Aequalis I, genèse et épanouissement de l’idéologie économique,* Paris, Gallimard, 1977. En revanche, Dumont semble trompé par les implications de sa propre opposition métaphorique entre individualisme et holisme : l’Occident n’est en effet individualiste que parce que l’individu y est *l’objet d’une régulation qui mesure les écarts entre individus.* C’est donc aussi un holisme, bien que centré sur la question du rapport et non de l’identité. Rectifier cette erreur de base aurait permis à ce grand anthropologue de s’apercevoir que la destinée « économiste » de l’Occident est bien plus ancienne qu’il ne le supposait, et d’accepter, du même coup, que l’Occident *n’ait pas un statut exceptionnel* dans l’Histoire des cultures : seulement une destinée spécifique, liée à la différence de position avec les autres cultures. Mais peut-être était-il encore difficile dans les années 1970 d’assumer, pour un intellectuel occidental, la « non-exceptionnalité » de l’Occident… même s’il s’agissait d’en critiquer l’exceptionnalité. [↑](#footnote-ref-887)
888. Il est tout de même étrange que les grands théologiens occidentaux n'aient jamais buté sur le fait d'évidence que percevoir la divinité comme volonté personnelle la produisait à l'image de l'homme (et non l'inverse). [↑](#footnote-ref-888)
889. Le mot (emprunté à la « Somme » de Georges Bataille) semble avoir fait la fortune de Michel Onfray, qui publia en 2005 un « Traité d’athéologie » (Grasset et Fasquelle). Chez Onfray encore plus nettement que chez Bataille, le terme réfère à un ardent retour à la religion camouflé en scientisme militant, et donc en totalitarisme fervent, prétendant «  rendre absolument compte de tout le réel » (p.115 du « traité »), et de ce fait tout aussi infantile –de ce point de vue- que le christianisme qui lui sert de bouc émissaire. Une conception plus posée de l’athéisme peut être trouvée chez André Comte-Sponville dans la tradition agnostique chère à nombre d’élèves de Normale-Supérieure. [↑](#footnote-ref-889)
890. Dans la discussion oiseuse sur le concept social-démocrate de « care », vague écho fantômatique de « charité », dont le but est de faire supporter davantage de solidarité aux personnes et aux familles en remplacement d'un Etat-providence défaillant, un leader socialiste demandait au public de « prendre soin de la société, comme celle-ci prend soin des personnes ». Voilà qui était supposer hardiment la balance équilibrée, dans un monde où, de toutes façons, la personne est devenue totalement dépendante de la société. [↑](#footnote-ref-890)
891. Et cela bien au-delà du prix des heures supplémentaires selon le président néostakhanoviste Nicolas Sarkozy. [↑](#footnote-ref-891)
892. Dans cette phrase, j’oppose le Sociétal au « Nous ». Il serait plus juste de préciser que ce dernier est le « Nous » du Familier, et qu’il s’oppose, en un sens au « Nous » du Sociétal, même si, dans celui-ci les élites de la création d’argent portent une responsabilité écrasante, et que beaucoup de gens en sont simplement les victimes. Ce « Nous » sociétal est pour le moment anesthésié dans un consentement passif. Il ne se manifestera sans doute comme tel que dans une réaction politique mondiale, dans le but de casser le mécanisme de l’endettement et de la croissance monstrueuse de « l’argent-dette ». [↑](#footnote-ref-892)
893. Néologisme basé sur l’homologie avec « expatrié », ou « exfiltré ». Car l’endettement, avant d’être dû, pour ceux qui restent dans leur région à la délocalisation des emplois, est surtout la conséquence d’une extraction de chaque humain hors de son monde familier par le système (ce qu »avait déjà entrevu Rousseau, mais pas sous son aspect infernal). Le revenu est normalement le prix de cette «refamiliarisation », mais comme il ne peut rembourser toute une part qui ne peut être comptabilisée, le Sociétal s’endette bien vis-à-vis du Familier. [↑](#footnote-ref-893)
894. Contrairement à ce que prétend une certaine critique de l’argent, celui-ci n’est jamais établi sur rien : dans l’argent-dette, il est construit sur l’endettement d’une personne, c’est-à-dire sa promesse crédible de travailler pour fournir par ailleurs des valeurs réelles. [↑](#footnote-ref-894)
895. Ce qui pouvait faire dire au grand philosophe social Michel Freitag, peu avant sa mort, qu’une crise systémique mondiale serait une bénédiction pour les êtres humains. Sauf risque de guerre… [↑](#footnote-ref-895)
896. Pour autant que la Banque, organisatrice des jeux où chacun est réduit à jouer sa force de travail, finira toujours par gagner, puisque elle…. ne travaille pas, ou si peu par rapport à l’argent qu’elle crée miraculeusement à partir des reconnaissances de dette. [↑](#footnote-ref-896)
897. Un phénomène fascinant est la mode des milliers de témoignages sur les « expériences de mort imminentes », qui reconstitue peu à peu le récit de l’approche du Paradis, et désormais aussi de l’Enfer. [↑](#footnote-ref-897)
898. Voir notre critique de la productivité au paragraphe 8 du chapitre V. [↑](#footnote-ref-898)
899. Et encore pas toujours : on le voit bien à la situation libanaise où l’appartenance religieuse, qui est aussi appartenance familiale- justifie les représailles les plus horribles contre la famille voisine (comme le rappelle le très beau film « Incendies » de Denis Villeneuve (2010) [↑](#footnote-ref-899)
900. On aurait tort de croire que l’expression « paganisme » renvoie seulement au mépris envers les gens de la campagne, plus « primitifs » que les gens de la ville. Je crois qu’elle désigne aussi de façon juste l’affinité profonde entre la société de village et la religion des esprits de lieu, c’est-à-dire les ancêtres. [↑](#footnote-ref-900)
901. Ou alors au sens de la mathésis médiévale conservée par la Cabbale, astrologique,numérologique et finalement poétique. [↑](#footnote-ref-901)
902. Jean-Paul Roux argue d’une opportunisme religieux des nomades eurasiatiques, («Les religions dans les sociétés turco-mongoles», *Revue de l’Histoire des religions, 4/1984)*, mais je crois qu’il faut aussi parler d’une sorte d’hésitation associée à la difficulté même de maintenir sa propre religiosité du « Familier » lorsque la rencontre conflictuelle avec le Sociétal s’accroît : ainsi des vagues successives de répressions du chamanisme que la Sibérie et la Mongolie ont connues, isolées entre formes occidentale et orientale d’ordre « civilitaire » . [↑](#footnote-ref-902)
903. Il faut observer que la Passion de Jésus concerne autant l’humiliation que l’agonie physique. Pourtant, des deux points de vue, elle ne peut se mesurer en niveau de souffrances de ce qui attendait des peuples entiers déportés, enfermés et tués à petit feu ou exterminés. Il n’est pas évident que cette Passion permettrait, si elle avait lieu aujourd’hui, de rendre crédible le « rachat des péchés du monde ». Cette difficulté à égaler l’horreur contemporaine doit être comparée à celle que rencontre la logique économique à racheter les péchés de la Bourse et à limiter la monstruosité planétaire qu’on sent à l’œuvre aujourd’hui. A moins de reconsidérer la face eschatologique et gnostique d’un autre christianisme : celui de la puissance théocratique absolue. Mais est-ce alors du christianisme ? [↑](#footnote-ref-903)
904. La mort du Divin peut apparaître soit une absurdité soit une formule scandaleuse, mais on peut considérer qu’en un sens, la dissolution de la conscience est un état supérieur (comme le propose le bouddhisme), ou encore que la conscience, étant un état matériel lié au flux nerveux et à ses contenus symboliques, elle n’est qu’un pâle reflet de ce serait l’état portant le réel même comme sa cause intentionnelle. [↑](#footnote-ref-904)
905. On se souviendra d’ailleurs, qu’encore aujourd’hui tous les Bédouins ne sont pas complètement islamisés, et que leur islamisation a pu être considérée, aussi bien par les Ottomans, les Britanniques ou les Israéliens comme un progrès essentiel, notamment en termes de droit des femmes, par rapport aux coutumes tribales encore en vigueur ici ou là. [↑](#footnote-ref-905)
906. Civis (*cum vis* : le peuple ensemble) est basé sur la même construction que Polis *(Pan laos*, tout le peuple). [↑](#footnote-ref-906)
907. Il est révélateur que le mot « identité » ait pris dans la mathématique d’origine occidentale la signification en fait inverse : celle d'une parfaite reproductibilité d’un être, via le signe « = ». Alors que dans la culture orientale, l’identité n’est que « le Soi », sans double possible dirait Clément Rosset, et d'autant plus mystérieux qu'il n'y a rien qui...ne soit un peu autre chose. [↑](#footnote-ref-907)
908. Damascius fut, dit-on, le dernier scholarque de l’Ecole d’Athènes, qui fut fermée par Justinien en 529. Il trouva refuge chez les Sassanides, ces Irano-Alexandrins en sursis d’invasion arabe. [↑](#footnote-ref-908)
909. N’oublions pas que « robot » vient du mot russe signifiant « travail ». (rabotatz) [↑](#footnote-ref-909)
910. Protestation du pape en personne : « Dans le monde occidental domine largement l'opinion que seule la raison positiviste et les formes de philosophie qui s'y rattachent seraient universelles. Mais les cultures profondément religieuses du monde voient cette exclusion du divin de l'universalité de la raison comme un outrage à leurs convictions les plus intimes. Une raison qui reste sourde au divin et repousse la religion dans le domaine des sous-cultures est inapte au dialogue des cultures. » (op. cit.) Pour dialoguer ici avec le souverain pontife, il faudrait démêler trois trames présentes dans son discours : 1. le fait que le discours occidental outrage les cultures humaines en se prétendant universel. 2. le fait que la position chrétienne (qui se veut aussi universelle) doive, pour survivre, se faire à son tour porteuse du souci de culture (partagé par d’autres que le système occidental fondé sur le « positivisme », et pour cela rejoigne le chœur des différentes sensibilités religieuses. 3. Le fait que la raison (le logos) appartient au champ de ces sensibilités. Or si 1. est vrai, c’est aussi parce que 3. a été vrai dans la préparation du triomphe du positivisme par la religion occidentale (chrétienne). Soutenir 2. impliquerait donc, pour ne pas être contradictoire, soit d’accepter de soutenir l’actuel « positivisme » (je traduis : athéisme) comme la *postérité nécessaire* du christianisme ; soit de tourner le christianisme vers ses sources islamique et juives, c’est-à-dire vers la limitation du « logos » par la liberté de Dieu et celle de l’Interprête. Dans un cas comme dans l’autre, il faut abandonner une prérogative, ce que le pape ne semble pas prêt à faire : il veut à la fois la religion et la raison, la Culture et la Règle… Et surtout, il veut l’universalité. [↑](#footnote-ref-910)
911. Hervé Juvin, Gilles Lipovetsky, *l’Occident mondialisé, controverse sur la culture planétaire,* Grasset, Paris, 2010 [↑](#footnote-ref-911)
912. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1979. (Conf. le commentaire de la note 27.) [↑](#footnote-ref-912)
913. Jean Baechler, *La solution indienne, essai sur les origines du régime des castes,* Paris, PUF, 1988 [↑](#footnote-ref-913)
914. N’oublions pas que la théorie de la métempsychose inspirera indirectement Platon. [↑](#footnote-ref-914)
915. Nous retrouvons ici le décalage qui nous sépare de la démarche de François Jullien (voir infra.cit): nous voyons plutôt sous la Règle occidentale -dans toutes ses modalités comme la loi ou la norme- une tendance générale à l'organisation stratifiée sous l'empire de la mesure, tandis que nous voyons dans la culture chinoise non pas tant un choix pour la régulation opposée au modèle, mais un centrage par le « Ressenti » de la situation, l'ordre cosmique et sociale en découlant précisément à partir d'une intelligence « artistique », intuitive, virtuose et maîtresse de cette situation, plus que d'un jugement normatif. [↑](#footnote-ref-915)
916. Ce qui n’exclut pas que des minorités s’intéressent à la position opposée à l’intérieur de l’orientation principale : les Mystiques chrétiens rappellent avec insistance cette possibilité. [↑](#footnote-ref-916)
917. Pour revenir à l’étude classique du Confucianisme et du Taoïsme par Max Weber, le lecteur pourra apprécier que sa perspective consistant à tenter de comprendre pourquoi le capitalisme ne s’est pas développé en Chine (il faudrait ajouter : aussi tôt qu’en Occident) restreint considérablement la capacité de rendre compte de la bifurcation Orient-Occident. Nous n’avons pas posé cette question ici, et l’avons remplacée par l’hypothèse d’un « dialogue » caché entre deux solutions civilisées. Ce choix n’empêche pas de considérer les faits retenus par Weber (la difficulté légale de vendre la terre, l’hostilité de la religion des ancêtres envers la science, la protection familiale contre l’exposition aux dettes et à la discipline du travail, la faiblesse d’un droit objectif prévisible, etc.), mais il interdit de juger ces faits comme relevant d’une « irrationalité ». [↑](#footnote-ref-917)
918. François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d’un dehors la Chine,* Seuil, 2000, (cité dans *La pratique de la Chine*, Grasset, p 21, 2006). [↑](#footnote-ref-918)
919. *A short history of chinese philosophy,* New York, Collier-Macmillan, 1997 [↑](#footnote-ref-919)
920. Yue Dai Yun, « Le vrai visage du mont Lu », *Alliage*, no 45-46, 1997. [↑](#footnote-ref-920)
921. Descartes en fait la redécouverte, comme en rêvant, mais le Sujet du « cogito », qui permet la science, n’en est pas moins un sujet inhérent à toute l’expérience occidentale depuis l’antiquité. [↑](#footnote-ref-921)
922. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997. [↑](#footnote-ref-922)
923. Y compris dans la métempsychose hindouiste, où la destinée de chaque âme est affectée par le comptage plus ou moins automatique des actes (morale tant soit peu infantile que l’on retrouve intacte chez Platon, dans le Phèdre, et qui précède la théorie de l’enfer chrétien.) [↑](#footnote-ref-923)
924. Le milieu est aussi le centre vide qui est la substance même du « vrai moi ». A l’opposé, de façon significative, les Chinois nomment la France « le pays de la loi ». (ne négligeons pas la part du quiproquo : le mot « France » se prononce *comme* le mot « loi » .) [↑](#footnote-ref-924)
925. Nous ajouterons à cette esquive une meilleure défense : les formules suivantes résultent de discussions approfondies avec des étudiants chinois et coréens venus en France. [↑](#footnote-ref-925)
926. « Ma », la mère, « s’écrit » avec l’image d’une femme sur un cheval (qui se prononce aussi « ma »), ou celle d’une femme-cheval. Le cheval (ma) est l’animal qui représente l’imagination capable d’emporter l’homme dans l’au-delà (à comparer au « cauchemar », le cheval de la nuit occidental). La divinité des chevaux, Mazu, signifie aussi aussi l’ancêtre-mère. Par ailleurs le « nom » réfère directement à la naissance par les femmes (nom : xing, s’écrit femme+naissance). Les premières grandes femmes originelles mythiques (Nu Gua, et Xi Hé) représentent l’une la transformation permanente de la matérialité originelle, et l’autre le souffle guidant le soleil dans sa course utile (Anne Birrelle, *Myhes chinois,* Paris, Le Seuil, 2005). Il existe sans doute une relation entre « mu » la mère royale, interdictrice et forte et « nu » la femme soumise, peut-être par l’entremise de la haine de la première de la part de l’homme–fils constamment menacé d’aspiration (d’absorption de son « soi » dans la matrice cosmique… que la Chine comme nation est peut-être aussi (C’est ce que semble montrer le travail passionnant d’une jeune psychanalyse chinoise, Xiaoxi Xiao). Rappelons aussi, avec malice, que Mao portait le nom du chat (mao), mais qu’un jeu de mot (et de ton) entre Mao et Ma n’est sans doute pas impossible dans la langue mandarine. Est-il dès lors interdit de penser que le « tigre de papier » n’est pas tant dans l’inconscient chinois celui qu’on pense (blond aux yeux verts comme tous les Occidentaux pour les Chinois) mais… Mao lui-même en tant que tigresse nationale et mère abusive de fils toujours captifs  ? En tout cas, ce qui me frappe, c’est la difficulté très grande que le sujet chinois manifeste à se libérer des signifiants de sa langue écrite enchaînés par leur propre instabilité sémantique. Sujets fascinés, littéralement transfixés ensemble par l’ambiguité du signe, là où le sujet occidental, assigné d’office à une identité ponctuelle agressive (l’auteur d’un acte), peut assez facilement se révolter contre cette assignation (ce qui ne lui permet pas pour autant de devenir « non dupe » -et de ne pas mourir idiot- face à la toute puissance sociétale qui invente et impose toute subjectivité possible). [↑](#footnote-ref-926)
927. On entend dire que désormais plus de 50 % des Coréens du sud sont chrétiens (surtout protestants). [↑](#footnote-ref-927)
928. Ecarté de la carrière académique par le mccarthysme, souvent ignoré, ce grand spécialiste américain de la Mongolie fut un des premiers à développer la thèse de la « centralité mongolienne » dans la civilisation chinoise (notamment dans *Inner Asian Frontiers of China*, American Geographical Society, Research series n°21, New York, 1940 (Beacon Boston, 1967). [↑](#footnote-ref-928)
929. Elle reprend aussi peut-être la très ancienne fonction de démarcation symbolique des territoires. Celle-là même qui expliquerait la construction dans le désert syrien d’une muraille de 200 km de long à partir des pentes de l’antiliban, et dont on estime la date de construction au 2e millénaire avant notre ère, délimitant peut-être l’aire d’influence de la mythique Ebla. (B. Geyer et al., *Paléorient*, 36, 2, 2011). [↑](#footnote-ref-929)
930. Phénomène curieux mais vérifiable : les Taïwanais, en lutte économique d’influence de plus en plus marquée avec la Chine continentale du boom économique, sont bien plus à l’aise que les ressortissants de cette dernière dans le commerce avec les aires plutôt insulaires. [↑](#footnote-ref-930)
931. Sans vouloir dénoncer nos grands camarades, remarquons qu’une telle question – soulevant la possibilité d’une conversation entre positions logiques au plan mondial - pourrait sembler presque timide au regard de celle, soutenue par Philippe Descola, et qui consiste à avancer (dans sa leçon inaugurale au Collège de France) que quatre tribus perdues dans le monde, des Australiens anciens, des Mexicains, des Amazoniens contemporains, et des Européens cartésiens du XVIIe siècle suffisent à former à eux-seuls l’armature de la discussion essentielle de toute l’espèce humaine. [↑](#footnote-ref-931)
932. Notamment celui des « Turbans jaunes » (ou Taiping), qui faillit renverser les Han en 184. Le « Taiping Jing » est un livre sacré datant de cette période et développant le thème de l’Homme comme intermédiaire entre Ciel et Terre. Il ne faut pas, quoiqu’il arrive, interrompre la communication entre les trois niveaux, ce qui implique, entre autres, de laisser les morts tranquilles, de ne pas s’adonner à la chasteté, et ne pas tuer les filles à la naissance (représentant le principe Yin). Responsabilité et frugalité individuelles assurent la longévité et permettent la non-intervention de la part du souverain assurant la « grande paix ». M. Kalternark, « The Ideology of the T’aï-P’ing Ching », in : H.Welch, A.Seidel, in : H.Welch, A.Seidel, *Facets of Taoism,* Yale University Press, Yale, 1979. [↑](#footnote-ref-932)
933. Sans vouloir remonter ici aux temps préhistoriques, nous pouvons au moins poser aux primatologues et paléontologues intéressés la question suivante : comment se fait-il que l’homme moderne (parlant) ait très probablement « éteint » tous les autres hommes (Erectus, Néandertal, etc.), alors qu’il ne semble pas enclin (du moins sans scrupules) à exterminer en masse ses propres congénères ? Il est aussi possible que l’extinction des autres hommes soit le résultat de croisements, mais cette thèse n’est pas majoritaire chez les généticiens. Il est enfin plausible qu’il soit plus facile d’exterminer (comme animaux) des individus qui ne parlent pas (ou moins bien), que des gens qui disposent des mêmes ressources que vous. Mais il est encore une autre solution très simple : le fait que parler ne soit pas seulement une ressource militaire, mais aussi un lien qui limite l'agression de ceux qui entrent en conversation. Autrement dit, pourquoi ne pas considérer que le principal facteur qui nous empêche encore de nous massacrer mutuellement à l’échelle planétaire soit précisément le champ conversationnel ? [↑](#footnote-ref-933)
934. Notre thèse semble ici s’opposer à celle de Lucien Boïa qui associe Occident et Innovation (*L’Occident, une interprétation historique,* Paris, Les Belles Lettres, 2007). En réalité, l’innovation de type occidental est celle dont on peut mesurer l’apport précis par rapport à une technique existante (voir Simondon). Il n’y aurait donc pas de progrès occidental assignable sans recours à la Règle qui permet, à chaque moment, et dans chaque activité, de mesurer le parcours effectué (depuis le dernier modèle de lampe à incandescence, depuis la dernière version d’un logiciel, etc.). Inversement, dans l’Histoire d’autres cultures, les innovations, évidemment très fréquentes, ne peuvent pas facilement être ramenées à un mouvement linéaire. C’est pourquoi nous avons tendance à croire… qu’elles stagnent. Ce qui est tout bonnement faux. [↑](#footnote-ref-934)
935. C’est flagrant dans la reprise espagnole de l’opposition entre Arawaks (les bons et gentils mangeurs de manioc), et Caribs, (les méchants Cannibales), qui a structuré et structure encore toute la représentation des origines culturelles des Antilles. La persistance de cette représentation *ad hoc* dans la science est notable, alors qu’il est de plus en plus évident que ni l’approche archéologique (de milliers de sites) ni la linguistique travaillant sur sept ou huit cent langues) ne sont capables de différencier clairement de grands ensembles culturels homogènes opposant ces deux notions. [↑](#footnote-ref-935)
936. Sans parler, bien entendu, du contact avec l’autre grande société nomade, celle du sud, contact qui fut proprement incarné par la rencontre entre l’andalou-tunisien Ibn Khaldoun, théoricien du pouvoir « sauvage », et Tamerlan. [↑](#footnote-ref-936)
937. On rappellera tout de même, contre l’image naïve toujours prévalente, que les terribles « Huns » -écrasés dans le monstrueux massacre (plus ou moins mythique ?) des champs catalauniques en 451- étaient en réalité un patchwork de nations, de bandes, de religions, de langues, tout aussi complexe et ambivalent que le conglomérat adverse censé représenter Rome.

     D’un côté, ce dernier était également constitué d’armées de « barbares », francs ou autres (Burgondes, Wisigoths, Alains, Armoricains, etc), et inversement Attila lui-même (ami du Romain Aetius qui sera son vainqueur en Champagne) et une partie de sa cour étaient familiers des instances de l’empire, soit dans une tradition de l’otage noble ou du jeune aristocrate barbare élevé au centre (ce fut le cas d’Aetius). On en voit aussi un exemple célèbre quelques siècles auparavant avec les jeunes princes gaulois éduqués en province romaine, dont probablement Vercingétorix.. (qui a lui-même requis des otages des cités gauloises dont il souhaitait la collaboration militaire), soit encore plus directement dans une utilisation directe par le pouvoir : ainsi de Roas, l’oncle d’Attila, nommé général des armées de Constantinople, ou plus tard de Clovis, acquérant la souveraineté légitime sur les Gaules en tant que représentant de Byzance !

     Concevoir l’invasion hunnique comme la survenue improbable de parfaits inconnus venus du fond de la Sibérie serait donc naïf : il est même possible que si la confédération hunnique avait vaincu aux champs catalauniques, l’expérience politique de haut vol d’Attila, sa connaissance profonde des élites et des structures des empires oriental et occidental en aurait fait un excellent candidat à la réunification impériale. Ayant attaqué l’Europe du nord-ouest en tant que prétendants à l’autorité à partir de leur revendication « d’affiliation » à l’empire d’Orient (voire d’héritage de la couronne impériale), les Huns y auraient probablement conservé la romanité aussi bien que les Wisigoths en Occitanie et en monde ibérique. Tout ceci –bien connu des spécialistes- milite en faveur de notre thèse, au moins en ce qui concerne les conditions préalables de sa réalisation : car c’est bien en tant que brassage intense des différences ethniques, culturelles, religieuses et juridiques, que le centre de gravité eurasiatique a pu contribuer- à plusieurs reprises, lors de vagues courant sur des millénaires- à abriter très concrètement des conversations entre idéologies opposées, s’appuyant elles-mêmes sur des origines géographiques plus ou moins assumées. [↑](#footnote-ref-937)
938. Au contraire, « Nemet », l’Allemand du point de vue slave est un « muet », qu’on ne comprend pas, un barbare donc également. [↑](#footnote-ref-938)
939. A l’inverse, peut-on compter sur l’Occidentalisme forcené qui prévaut encore aujourd’hui pour cesser de mépriser le « romantisme » de Laurence, et pour reconnaître tout simplement en lui un partisan du nomadisme comme forme d’humanité légitime ? [↑](#footnote-ref-939)
940. Vallée alluviale souvent « produite » par la ville elle-même, d’abord par l’abus et le déboisement des terrasses fertiles en amont, puis ensuite par l’aménagement et le drainage de la « plaine » formée par la descente des sols. [↑](#footnote-ref-940)
941. Le philosophe Grégoire Chamayou montre bien que la recherche fébrile d’esclaves (la « chasse à l’homme ») est l’une des causes de l’état de guerre constant qui affecte la méditerranée hellénistique. Mais ce sont bien toujours des peuples de citoyens libres qui effectuent cette recherche, et non de vastes structures impériales pyramidales s’érigeant sur des masses laborieuses réduites –de fait- au servage, quelle que soit la définition précise que l’on donne de l’asservissement. [↑](#footnote-ref-941)
942. Son célèbre ouvrage : *Le despotisme oriental* , Minuit, Paris, 1957 *(Oriental Despotism : a comparative study of total power*), insiste sur le rôle des grands travaux hydrauliques dans l’émergence et le maintien de long terme d’Etats autoritaires centralisés. Il inclut aussi bien les formations antiques du moyen-orient que la Chine confucéenne ou la Russie soviétique. Mais sommes-nous obligés de retenir « l’Orient » comme trait essentiel du despotisme des grands Etats anciens ? N’est-il pas plus simple de considérer plutôt la continuité eurasiatique de ces Etats (Rome incluse), et l’exception méditérannéenne comme source de « l’autre » solution ? [↑](#footnote-ref-942)
943. Il tente, sans succès d’envahir le Japon (en 1274 et 1281) et le Vietnam, mais la résistance japonaise, s’aidant des « vents divins » (typhons providentiels dénommés kamikaze) qui coulent la flotte mongole au large de la Corée occupée, n’a pas évité toute infiltration ni toute influence. Elle a encore moins pu éviter une mise en cause profonde de sa structure. La « restauration de Kenmu », qui permet à l’empereur d’imposer sa volonté aux shogunats dépassés par les particularismes et les troubles ingérables, est certainement rendue possible par la menace mongole alors récurrente. [↑](#footnote-ref-943)
944. Rappelons encore que la grande muraille n’était pas une « ligne Maginot » ou une « ligne Siegfried » ; mais bien le premier exemple de la stratégie très moderne de la « défense en profondeur » (qui conceptualise par exemple la théorie des risques des installations nucléaires), selon laquelle c’est la présence plus fréquente d’installations alliées de paysans-soldats, sur une centaine de kilomètres d’épaisseur, qui filtre le plus efficacement les tentatives de pénétration. Le mur lui-même sert de point d’appui et surtout d’organe de communication entre villes et casernes. [↑](#footnote-ref-944)
945. Qui, pour le compte du Sultan cairote, rencontre d’ailleurs longuement Tamerlan assiégeant Damas en 1400-1401. Bien que sa théorie historique (autour de la notion d’*asabiyya* —l’énergie spirituelle du clan visant au pouvoir-) soit formée bien avant cette date, on peut supposer que son parachèvement (jusqu’à sa mort en 1406) inclut son expérience de l’élite mongole, très exactement construite sur une gestion spontanée mais consciente de cette idée. [↑](#footnote-ref-945)
946. *Pour la plus grande gloire de Dieu.* Paris, Le Seuil , 1993 [↑](#footnote-ref-946)
947. Quoique l’épouvantable « guerre de l’opium » menée par les Britanniques pour déclencher l’effondrement de l’Empire chinois –et dont on dit qu’elle a induit près de cent millions de morts directement ou indirectement, pouvait apparaître aux Chinois comme provenant de vrais Barbares. Je trouverais très sympathique de la part de leurs descendants qu’ils aient l’amabilité d’oublier ce regrettable événement à l’occasion de la revanche économique et politique qu’ils sont en train de prendre sur l’Occident. Mais ce n’est pas certain. [↑](#footnote-ref-947)
948. Il s’oppose, par exemple, aux tactiques de déstabilisation et de provocation chères aux Occidentaux. [↑](#footnote-ref-948)
949. *La Pratique de la Chine*, Grasset, Paris, 2005 [↑](#footnote-ref-949)
950. Si la guerre de 14-18 est essentiellement intra-occidentale, la conflagration 39-45 peut être dite « mondiale » à cause de l’intervention du Japon (d’ailleurs occidentalisé depuis l’ère Meiji), et d’une façon générale, de l’extension des théâtres d’opérations. Mais ces faits incontestables ne doivent pas cacher qu’il s’agit essentiellement encore de liquider des différences de style intra-occidentaux (libéralisme anglo-américain, fascismes et nazisme continentaux, communisme russe, considéré aussi comme formation d’origine occidentale). De même, la longue « guerre froide » ou « paix chaude » (1945-89) sera-t-elle surtout interne aux deux grandes composantes « européennes » de « l’alliance anti-nazie » : les Américains et les Russes, sous étiquette soviétique. En un sens, l’ensemble de ces conflictualités n’ont concerné les autres peuples que parce qu’ils étaient contraints d’y participer. On pourrait donc soutenir *qu’aucune* guerre réellement « mondiale » au sens de Huntington n’a encore opposé des civilisations très différentes au moins à une échelle aussi vaste. Il existe cependant un conflit d’usure érodant l’Occident : les guerres de Corée et du Vietnam se situent encore à l’intérieur de la lutte entre communisme et libéralisme mais se concluent effectivement par des reculs de l’empire américain face aux Asiatiques. De même, les multiples guérillas et autres « terrorismes » affectant l’air arabo-musulmane visent clairement le recul des présences occidentales. Sans parler, évidemment, de la guerre économique confrontant actuellement l'endettement occidental et l'enrichissement chinois.

     En fait, la raison essentielle pour parler d’un unique grand conflit du XXe siècle est qu’il s’agit d’une réitération sous plusieurs angles d’une même tentative impuissante : celle de préserver la possibilité de conquête grâce à la destructivité technologique. Or qu’il s’agisse de la bataille de tranchées, de la Blitzkrieg ou du bombardement nucléaire, les étapes de la conflictualité postmoderne ne font que confirmer l’impossibilité d’une guerre classique déplaçant réellement les rapports de force. La technique a rendu la guerre impossible (tout en multipliant le nombre des morts), même si elle peut aider à renverser des régimes. Or, sous cet aspect, il faut intégrer aussi les guerres coloniales tardives et notamment les guerres de l’opium, qui, malgré les dizaines de millions de morts qu’elles entraînent, ne suffiront pas à empêcher Chine et Inde de reprendre leur autonomie quatre-vingt ans plus tard. Ce thème de l’impossibilité du conflit de domination est important pour notre propos : il permet de souligner le « fait accompli » d’une certaine mondialité, la cristallisation des Etats-Nations comme arrondissement d’un Etat-monde qui s’ignore, et la préparation des conditions pour une montée d’autres types de contradictions. [↑](#footnote-ref-950)
951. Les études érudites montrent que le moyen orient byzantin occupé par les grandes tribus arabes islamisées n’a changé –dans ses structures profondes- que très lentement et notamment en respectant les très nombreuses églises et implantations chrétiennes et en reprenant les installations existantes. Au bout de quelques siècles, ce n’est certes plus la même société et la plupart des non-musulmans se retrouvent enkystés, éloignés ou déclassés. La lenteur du processus, néanmoins, doit être pris en compte, si on le compare à la brutalité de la politique d’expulsion et de chasse à l’homme menée par les rois catholiques en Espagne. [↑](#footnote-ref-951)
952. C.A. Bayly, *op.cit.* [↑](#footnote-ref-952)
953. Dans le domaine civil le plus éloigné du militaire, l’intellectualité publique, le respect encore actuel pour la « pensée articulée », voire pour le penseur articulé » me semble être une sorte de lapsus révélateur de nos valeurs profondes, au-delà de l’habitude des métaphores techniques pour parler de l’humain , notamment dans ce qu’il a de plus humain, sa folie : dérailler, pêter les plombs, franchir la ligne, débloquer, etc. [↑](#footnote-ref-953)
954. Comme tout stéréotype, celui-ci a quelque valeur dont témoignent par exemple les Occidentaux ayant prétendu « compatir » du malheur des Japonais subissant les effets du Tsunami de Mars 2011 et ses conséquences interminables sur la centrale nucléaire de Fukushima. Dans de tels moments surtout, l’identité collective de ce pays tend à se refermer, ou plutôt simplement à fonctionner dans une évidente et tacite solidarité intime, qui apparaît à tout Etranger comme un trait qui l’exclut d’office, sauf exception. [↑](#footnote-ref-954)
955. Même s’il sait –avec plus ou moins de succès- « intégrer » des immigrés. [↑](#footnote-ref-955)
956. Sauf lorsque de telles représentations, généralement hypersimplistes, servent l’organisation universitaire dans des ensembles régionaux hiérarchisés : ainsi de l’opposition Caribs/Arawaks ou du mythe selon lequel les « Mayas sont morts comme civilisation », deux absurdités néo-coloniales qui servent encore de socle consensuel à toute l’anthropologie du monde méso-américain. [↑](#footnote-ref-956)
957. Bien que ce non-sens va apparaître lorsque la guerre froide étant éteinte, l’Américain ne peut plus défendre son « rêve » contre un ennemi, et que ce rêve va s’effriter dans un endettement monstrueux. [↑](#footnote-ref-957)
958. Sans nous attarder ici sur cette aire immense et dont l’Histoire est (on l'oublie trop souvent) tout aussi longue que celle de l'Eurasie -au moins depuis le paléolithique supérieur-, nous pourrions sûrement développer une théorie du « domaine américain », en nous appuyant sur les études lévi-straussiennes des mythes aussi bien que sur les recherches historiques, et montrant à la fois une continuité circulaire entre Sud, Nord, Est et Ouest, et des spécialisations récurrentes entre nomadismes et urbanismes. Les Amériques précolombiennes ne sont donc certainement pas isolées ou constituées d'isolats (sinon temporaires), et la confrontation agonistique y a été aussi incessante qu'en Eurasie. Ce qui est peut-être différent, avec les deux goulots d'étranglement de Behring et d'Amérique centrale, c'est que la confrontation des principes (par exemple entre nomades et sédentaires) a pu prendre une forme générale « d'égrènement », de « recommencement » et que la forêt (amazonienne) et la mer (notamment caraïbe) ont pu jouer un rôle dans les phénomènes de dispersion et de cycles récurrents. Les empires mexicain, maya ou inca, occupant certaines positions de « verrous » sur une linéarité Nord-Sud, reflètent des prises de pouvoir assez fragiles sur leurs propres composantes, et une exploitation cruelle des peuples forestiers ou nomades, mais ils n'incarnent pas des pôles de confrontation massive et continuelle avec des modes d'existence alternative. Les assez rares sociétés sédentaires d'Amérique du nord n'ont jamais été en mesure non plus de contrôler les mouvements des peuples nomades qui occupaient la majorité du territoire, ces derniers ne subissant inversement -sauf exception locale- aucune attraction particulière et durable par un pôle « civilisationnel » urbain. [↑](#footnote-ref-958)
959. Ceux qui seraient tentés une fois de plus de traiter cette assertion générale de « grosse bêtise », ce qui semble l’expression favorite dégainée par les spécialistes érudits à l’encontre de toute théorie généraliste, devraient réfléchir sur le fait que l’Afrique, terre victime de l’esclavagisme européen entre environ 1500 et environ 1850, l’a été sur un mode continu, chronique, et régulier, surtout à partir des prisonniers de guérillas intertribales dans l’intérieur du continent. Elle a connu la destruction de royaumes liée à l’amplification de la conflictualité par la traite, mais aussi la constitution et le renforcement d’entités politiques fondées sur cette même traite au profit des marchands étrangers. Il existe un négationnisme africain de cette participation et de cette forme de construction sociétale, mais il est aussi absurde que tous les négationnismes. L’Afrique n’a, en revanche, guère connu – avant des massacres récents - les destructions de villes entières passées au fil de l’épée, qui furent le privilège des régions eurasiatiques. [↑](#footnote-ref-959)
960. La difficulté à saisir le concept de pluralité est liée à celle de comprendre celle *d’absence d’extériorité.* Ou pour le dire autrement : la pluralité interne est la contrepartie nécessaire de la disparition de la pluralité externe. Quand cette dernière existe, en effet, il est plus aisé de construire un ordre conscient de sa limite et de son « extinguibilité ». Pour évoquer cet aspect, je citerai Jacqueline de Romilly à propos de *la limite* de la justice grecque : « Il est de fait qu’à toutes les époques la justice grecque –ou du moins la justice athénienne, la seule que nous connaissions- laissa aux coupables une certaine marge de liberté, et quand elle les condamna, ne fut jamais cruelle. Fondée sur la défense de la cité, elle songeait plus à préserver l’intégrité de celle-ci qu’à poursuivre le crime à tout prix. Tout d’abord, respectant sur ce point l’existence de l’ancien droit familial, la justice de la cité ne se chargeait de mettre en accusation que les crimes la concernant : personne ne pouvait rien tenter contre un meurtrier si la victime avait pardonné avant de mourir, ou si les parents refusaient d’aller en justice.(…) De fait, le pardon ainsi accordé était l’*aidesis*, dont le nom évoque le respect d’autrui.(…)Dans les procès eux-mêmes, mille garanties étaient prévues contre la corruption des juges ou le manque d’information. Chaque accusé était entendu, et même deux fois (…) De plus, après son premier plaidoyer, l’accusé pouvait prévenir sa condamnation en décidant de s’exiler et d’abandonner ses biens. L’absence presque complète d’emprisonnement préventif avant les procès correspond au même principe : on pouvait sans difficulté fuir avant une condamnation ; on pouvait aussi quitter la ville si l’on ne voulait pas payer une amende trop importante. L’appartenance à la cité était la condition même d’une vie collective et protégée, mais les exigences de la cité se doublaient d’une indulgence qui en était la contre-partie : le coupable, s’il renonçait à la cité, ne l’intéressait plus et échappait à sa vindicte. La justice n’agissait pas au-delà des murs. » *La douceur dans la pensée grecque,* Les BellesLettres, Paris, 1979, p. 33.

     Je suppose le lecteur capable de comparer la situation ainsi décrite à l’actuelle tendance à englober dans un même esprit le Juste, l’Humain, l’Humanitaire et l’Universel , et de percevoir le paradoxe de ce « progrès moral » qui pourrait bien, sous prétexte d’absolu de la Règle pour Tous s’avérer tout simplement… monstrueux. [↑](#footnote-ref-960)
961. Ce travail ne porte pas directement sur l’économie, mais nous y insérons plusieurs notations référant à une conception du capitalisme comme mécanisme d’endettement général, essentiellement vis-à-vis de la nature (par l’extraordinaire coût énergétique du financement de base de la force de travail) et vis-à-vis de l’homme du Familier. Or cet endettement, au-delà d’une course à l’innovation qui ne fait que déplacer, voire amplifier le problème, ne peut donner lieu à un remboursement, ou de moins en moins. Le débiteur final –souvent la population- doit donc…. mourir de faim. Pour ne pas être réduits à cette extrémité, les Etats choisissent souvent de l’anticiper d’abord par la répartition sociale des risques, puis par la guerre. Mais lorsque la guerre se révèle impossible, on peut supposer qu’on en viendra –à moins d’un miracle d’intelligence et de volonté collective- à un autogénocide : un suicide collectif, au moins partiel. Cette conception de l’économie n’est pas pessimiste : elle est plutôt un appel à ne pas attendre que notre endettement réel –pas celui que nous croyons combler en faisant marcher la planche à dollars- n’est comblable que si nous devenons des écologistes pratiques, très largement autonomes de ce système-gouffre. Et pour cela, planter un potager dans le parc de la Maison Blanche ne suffira pas. [↑](#footnote-ref-961)
962. La langue française est menacée par sa rigidité qui lui interdit d’accompagner la pensée souplement : on extrait « enrichissement » de « richesse », mais on ne peut rien dire à partir du « pouvoir ». « Empuissantement » n’est pas possible. Alors, curieusement, « qu’impuissance » l’est. [↑](#footnote-ref-962)
963. Dans notre schéma, elles sont repoussées d’un quart de tour vers les angles et vers la droite  ( voir schéma p.328) [↑](#footnote-ref-963)
964. Comme le voudraient les philosophes italiens nostalgiques du passé romain (d’Agamben à Toni Negri). [↑](#footnote-ref-964)
965. Depuis quelques années, Hollywood, toujours dans son rôle de régence idéologique du peuple occidental, nous abreuve en leçons de fins du monde provoquées par l’activité de l’homme. Celui-ci est-il amendable ? se demande l’ange exterminateur dépêché par les extra-terrestres (par exemple dans *The day the earth stood still* de Scott Derrickson , avec Keanu Reeves dans le rôle de l’ange). Dans *Le jour d’après*, *(The day after tomorrow*) de R. Emmerich, (2004) repris dans le documentaire d’Al Gore, le refroidissement planétaire n’est qu’un premier avertissement qui oblige les Américains à émigrer au Mexique. Les Mexicains ont dû apprécier (on ne sait pas s'ils sont censés accueillir des foules d'exilés,devenant, *de facto,* mexicains à leur tour, où si le peuple migrant ne tardera pas à exiger un nouveau territoire chez ses hôtes). Dans *Knowing* (d’Alex Proyas, avec Nicolas Cage*),* la fin du monde est due à une bouffée solaire qui ne doit rien aux hommes, mais néanmoins les extraterrestres ne sauvent que les enfants (et deux lapins), les adultes étant sans doute trop marqués par le péché. [↑](#footnote-ref-965)
966. Nous nous référons pour ce constat aux travaux d’André Micoud. [↑](#footnote-ref-966)
967. Il s’agit du titre du roman prémonitoire de Jean-Christophe Ruffin. [↑](#footnote-ref-967)
968. Un seul exemple : lorsqu’une décharge géante est installée dans une région, tout le paysage… électoral s’en trouve modifié sur des dizaines de communes. C’est l’événement politique majeur, et c’est à cette occasion seulement que les clivages traditionnels fondés sur l’activité agricole s’estompent et se remanient autour de la sensibilité écologique dans des catégories jusque là imperméables à son message. [↑](#footnote-ref-968)
969. On peut certes, trouver cela positif, comme Jacques Attali dans son ouvrage *Demain,qui gouvernera le monde ?*, Paris, Fayard, 2011,

     Mais attendre le gouvernement mondial « comme le messie », sans analyser ce qu’il implique du point de vue des pathologies nécessairement engendrées par la mondialité, c’est adopter une attitude religieuse et acritique. Ce n’est pas un fatras d’exemples passés empilant les impérialités et les Etats, aussi légitimes soient-ils, qui peut rendre compte, de façon compréhensive, du processus en cours, de ses contradictions, de ses implications. Ce type d’accumulation « mondialiste » (souvent hâtive et superficielle) ne tient pas lieu d’une interrogation théorique sur ce qu’est la culture humaine. Attali semble en difficulté pour percevoir qu’une démocratie unique de 7 milliards d’habitants –quelle que soit l’apparence démocratique de ses institutions- sera essentiellement une dictature extraordinaire de chacun contre chacun, via une technobureaucratie gérant la masse sans aucun contrepoids possible. La masse et la densité humaines ne sont pas en soi des facteurs négatifs, à condition d’admettre qu’elles exigent, pour chaque échelle, des régulations spécifiques. La démocratie a peut-être suffi comme référence entre l’antiquité et aujourd’hui. Il est pour le moins probable qu’elle devra s’enrichir d’un contenu nouveau pour empêcher l’autoécrasement de tous par tous, par le moyen de la technobureaucratie, seule capable de gouvernance universelle. [↑](#footnote-ref-969)
970. Le pire est que l’homme était très fier de lui. Comme il l’écrit dans ses mémoires : « I decided to close the gold window and let the dollar float. As events unfolded, this decision turned out to be the best thing that came out of the whole economic program I announced on August 15, 1971” ( *The memoirs of Richard Nixon,* Grosset and Dunlap,New York, 1978, p. 520). Il venait simplement de permettre l’inondation mondiale progressive de dollars-papier, représentant des dizaines de milliers de milliards d’actifs dont la valeur n’est plus garantie par l’avenir en 2008, et s’effondre très probablement sans recours dans la décennie suivante. Cette hyperinflation cachée par la croissance mondiale risque en effet de se manifester d’un coup à propos d’une explosion de dettes privées puis publiques s’avouant enfin insolvables. [↑](#footnote-ref-970)
971. Cette dépendance des positions envers les nations empiriques a pour effet, -nous l’avons vu avec les cas belge ou balkanique, mais ce serait aussi possible pour de nombreuses nations-, de produire beaucoup de situations pathogènes : notamment dans le cas où l’identitarisme national ne recoupe pas la positionalité. On a affaire alors à des nations « torturées », collectivement névrosées ou psychosées. Cette souffrance peut parfois induire une heureuse créativité. Mais pourquoi nous cacher qu’elle n’en demeure pas moins une souffrance, qui se surajoute pour les « Nationaux » à tous les problèmes inévitables de la vie humaine. [↑](#footnote-ref-971)
972. Récemment transformés en soldats fédéraux plantant des drapeaux dans les terres proches du « passage du nord-ouest » libéré par le réchauffement climatique. Pauvres Inuit : que n’ont-ils médité le sort des peuples-soldats déposés par les anciens empires sur leurs marches ! [↑](#footnote-ref-972)
973. Connaissant par exemple un record de suicides de jeunes hommes par rapport à la moyenne des pays occidentaux (sept hommes pour une femme, contre trois en moyenne). [↑](#footnote-ref-973)
974. Faut-il rappeler que pendant des décennies après la crise économique de l'entre-deux-guerres l'Etat américain a pu imposer aux affaires un taux d'imposition supérieur à 70% ? [↑](#footnote-ref-974)
975. Aux Etats-Unis, le mouvement des « Tea Party », pour droitier, xénophobe, « antipauvres », et populiste qu'il soit, est aussi largement fondé sur le refus de payer pour le système financier. Son succès, accompagné de changements de position des institutions, pourrait conduire à des batailles juridiques mais aussi des faillites retentissantes dans ce secteur. [↑](#footnote-ref-975)
976. Cette remarque a été rédigée avant la crise financière de Septembre 2008 : elle peut encore servir de pierre d’attente pour analyser les évolutions rapides du système monde intégrant dans un même mécanisme les Etats et le capitalisme financier. [↑](#footnote-ref-976)
977. Ce qui ne veut pas dire que la tentation de l’austérité soit écartée :

     Si la Grèce est « sacrifiée » sur l’autel du service de la dette, comme la Tchécoslovaquie fut immolée à Munich sur celui du Moloch nazi,c’est qu’un jeu complexe est en cours où la Bureaucratie de marché peut très bien laisser s’effondrer tel petit Etat pour mieux imposer une règle drastique aux grands. Car, à l’évidence, ce que subissent salariés et contribuables grecs, c’est ce qui est promis à tous demain, et dans le monde entier. Mais plutôt qu’un simple effondrement, c’est une « mise au pas » qui doit valoir « à bon entendeur salut », et contraindre tous les participants à une même obédience sans faille. [↑](#footnote-ref-977)
978. On le voit par exemple au Kenya dans la lutte contre les braconniers qui prend une allure doublement absurde : elle mobilise des armes lourdes des deux côtés, et elle tend à se diffuser loin des parcs, simplement parce que les animaux, tout comme leurs prédateurs humains ne se sentent pas obligés de rester dans leurs limites. Une solution, encore plus absurde, serait d’enfermer les parcs dans des grillages capables de résister aux éléphants et aux blindés utilisés par les braconniers les mieux équipés ! [↑](#footnote-ref-978)
979. « Je pense que l’Homme Sombre aura avec lui tous les technos, conclut Glen. Ne me demandez pas pourquoi ; c’est juste une intuition. Sauf que les technos, pour la plupart, aiment travailler dans une atmosphère de discipline serrée et d’objectifs linéaires, Ils aiment quand les trains partent à l’heure. .. » [↑](#footnote-ref-979)
980. *La distinction. Critique sociale du jugement,* Paris, Éd. de Minuit, coll. «Le sens commun», 1979. [↑](#footnote-ref-980)
981. Encore une fois,nous suivons Michalis Lianos lorsqu’il nous fait comprendre que la technosociété n’oblige personne : elle crée simplement un univers dans lequel l’ouverture des portes est codée, la conduite automatiquement sanctionnée par radar, l’animal reconnu à sa puce, etc. De loi, le code devient simplement « code barre » . [↑](#footnote-ref-981)
982. Dans le film *Seven pounds*, le héros (ancien étudiant du Massachusets Institute of Technology) qui a mésusé des techniques (ce mauvais conducteur conduisant avec un téléphone portable a provoqué un accident tuant sept personnes) se rachète en répartissant son propre corps entre sept autres, grâce aux techniques avancées de la greffe d’organes. Sa mise à mort est en revanche confiée à la nature, en l’occurrence des méduses tueuses plongées dans sa baignoire. Mélo un peu ridicule, ce film n’en est pas moins un bon exemple de l’idéologie « technophile » qui inspire en profondeur nombre d’œuvres. [↑](#footnote-ref-982)
983. Que l’on pourrait énoncer ainsi : « pax technica », en supposant qu’un jour le mot « paix » ou le mot « égalité » seront implicitement contenus dans l’expression « solution technique ». [↑](#footnote-ref-983)
984. Ce phénomène apparaît dès la phalange grecque archaïque, où le hoplite ne peut pas s’arrêter sans se faire lui-même transpercer ou écraser par les compagnons. Il s’agit déjà d’une mécanique dont l’arrêt et la mise en marche est déterminée par des ordres extérieurs, mais dont le fonctionnement dépend aussi de la discipline réciproque. [↑](#footnote-ref-984)
985. Aujourd’hui, ce sont les marchands –commeêtres vivants- qui sont rendus dépendants puis carrément éliminés des marchés par l’ordinateur, beaucoup plus rapide. Mais ce à quoi l’ordinateur ne peut pas s’opposer, même en brassant des milliards de transactions à la milliseconde, c’est à la baisse du taux de profit global, baisse précisément due au fait que l’homme ne peut plus suivre… et doit racheter de plus en plus cher son propre droit à la survie. D’un côté, les écarts entre ordinateurs perdants et gagnants se resserrent, restreignant la marge de gain possible tandis que la course aux « armements boursiers » est de plus en plus onéreuse et que les « traders » humains deviennent des facteurs d’erreurs catastrophiques ; de l’autre, il y a déjà tellement d’argent placé par rapport à la possibilité d’exploiter le travail humain que l’acharnement sur ce dernier n’a plus qu’un effet très petit sur sa participation au profit général. [↑](#footnote-ref-985)
986. L’une des formes déjà installées,mais que le grand public découvre avec surprise est la tyrannie des agences de notation,en position d’humilier publiquement les plus grands Etats nationaux. [↑](#footnote-ref-986)
987. Et ceci, encore une fois, indépendamment des « alarmismes » de fin du monde qui tentent de faire de la catastrophe une fonction de l’Etat-monde régulateur. (Le bétonnage, l’usure des terres, la disparition de la diversité des espèces, le vidage des ressources halieutiques, la limite rapprochée des ressources minières et pétrolières, la pollution multiforme… suffisent largement à créer un univers plus difficile et moins agréable pour l’homme, sans qu’on en rajoute encore avec des perspectives apocalyptiques sur le climat –lesquelles demeurent problématiques-) [↑](#footnote-ref-987)
988. Ulrich Beck, *Qu’est-ce que le cosmopolitisme ?* Alto/Aubier, Paris, 2006, p 276. [↑](#footnote-ref-988)
989. Paul Feyerabend, *Adieu à la Raison, S*euil 1989 (1987), Paris,p 50. [↑](#footnote-ref-989)
990. « Attal » signifie « portefaix » en arabe maghrébin : et nous voyons en effet Jacques Attali –pliant comme tout un chacun sous l’effet du signifiant patronymique- porter le monde entier comme un « atlas », mais dans sa pensée. Il s’en suit un effet immédiat : il s’engage en personne pour nous inciter à croire dans l’identité entre le « portage du monde en pensée » et l’efficacité salvatrice de l’action. Or rien ne nous dit que les actions les plus drastiques déployées sous autorité mondiale –et donc absolument souveraine- auraient la moindre efficacité pour régler les effets de la surpopulation humaine, de la disparition des espèces et de la nature, tandis qu’il est presque certain qu’elles contraindraient chaque être humain sous une chappe légale étouffante, pour les obliger à la discipline sociétale globale. [↑](#footnote-ref-990)
991. *Demain, qui gouvernera le monde ?,* op.cit. [↑](#footnote-ref-991)
992. Le schéma vaut aussi pour le génocide du Rwanda où, assez vite, ce fut le voisin –jeune ou pas, et sans participation à aucune milice- qui vous assassinait, que vous soyiez Tutsi « réel » ou pas. [↑](#footnote-ref-992)
993. Voir la thèse d’Alexandre Duclos, 15 septembre 2008, Paris I Sorbonne : *Les formes modernes du cosmopolitisme.* [↑](#footnote-ref-993)
994. On retrouve chez ce chercheur de l’académie des sciences sociales de Pékin le concept de mondialité remplaçant celle d’internationalité. Mais,en bon adepte de l’harmonisme confucéen, cette mondialité est d’emblée conçue par lui comme institution de gouvernance du monde copiée directement du principe impérial ancestral (le Tianxia, 天下). Dans cette représentation en cercles concentriques centrée par le siège de l’empereur, les cercles les plus lointains sont occupés par des barbares, dont l’allégeance au prince régnant sur « tout ce qui est sous le ciel » est néanmoins constante. Il est clair que ce type d’idéal, souvent contemporain des périodes d’expansion chinoise ne peut être adopté comme loi du monde. Là encore, nous avons un bon exemple du fait que chaque tradition passionnelle, incarnée territorialement et historiquement, ne peut se représenter la totalité que de son point de vue, et son expression politique comme une *substitution* intégrale au point de vue des autres.

     Il me semble que le point de vue adopté ici, et qui est plutôt une circulation entre les pôles de la pluralité essentielle ne tombe pas dans ce défaut majeur, lié à la fascination de l’imago. Ainsi, dans l’optique « pluraliste », le monde n’est pas réductible à une forme géométrique centrée, étagée ou sectorialisée, ni même réticulée. Il consiste en une rencontre de « peuples » définis par les grandes façons de vivre. Cette rencontre, à son tour, implique une Fractalité de son organisation à toutes échelles. La « démocratie pluraliste » autorise cette organisation aussi bien entre ces « peuples passionnels » qu’en eux. [↑](#footnote-ref-994)
995. Karl Marx, *Misère de la philosophie,* (1946) Paris, Editions sociales, 1947 [↑](#footnote-ref-995)
996. Karl Marx et Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d’Erfurt*, Paris, Editions sociales, 1950, p 33 [↑](#footnote-ref-996)
997. Friedrich Engels, *L’anti-Dürhing,* (1876) Paris, Editions Sociales, 1950, p 320 [↑](#footnote-ref-997)
998. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison,* Vol II, p. 299 [↑](#footnote-ref-998)
999. Friedrich Engels, *L’anti-Dürhing,* (1876) Paris, Editions Sociales, 1950, p 319 [↑](#footnote-ref-999)
1000. Nous devons ce mot à Jean Anthelme Brillat-Savarin pour définir l’art d’être un convive, mais son concept à Vladimir Illich (en 1973) pour parler d’une société d’autonomie. C’est une belle idée qui ne vaut pas la raillerie des intellectuels faisant profession de se moquer des « bobos » (comme Philippe Muray, dont le tout-Paris pipole-et-caviar fait des gorges chaudes, justement parce qu’il dénigre au fond les tentations de quitter le Bling bling pour des valeurs plus durables). [↑](#footnote-ref-1000)
1001. Ne serait-ce que par l'esclavage banalisé des allers-retours pour servir le travail et la machine scolaire, à des distances, des des conditions matérielles et pour des horaires souvent inhumains (bien qu'intériorisés). Esclavage généralisé que, dans un rare moment de lucidité, un ami résumait par l'expression :  « une vie de con ». Si, en plus, il faut l’acheter à crédit sur trente ans, toutes les bornes sont dépassées, car cette fois le mot « esclavage » n’est plus une figure de style, mais revient comme contrainte « par corps ». En réalité, cette tentation du système d’outrepasser son droit à « faire travailler  contre un salaire », par l’obligation de « rembourser son propre revenu », signe son agonie. En revanche, la technobureaucratie peut s’installer et survivre longtemps sur la gestion de ce scandale. [↑](#footnote-ref-1001)
1002. Film de Terry Gilliam (1985) [↑](#footnote-ref-1002)
1003. *Bienvenue à Gattaca*, film d’Andrew Niccol, (1997) [↑](#footnote-ref-1003)
1004. La menace sarkozienne de retirer les allocations familiales aux parents négligeant de mettre leurs enfants à l'école était significative d’une caporalisation de la société. Mais ce n'est pas tant l'injustice et l'inefficacité de la sanction qui étaient remarquables : c'est la façon dont se trouvait criminalisé le moindre signe de déviance par rapport à la grille de mobilisation des familles. Or la « grève de l'école », pour aussi immorale et anticitoyenne qu'elle puisse apparaître de gauche comme de droite, peut avoir un sens très différent de l'absentéisme scolaire du temps où la paysannerie mettait ses enfants au travail des champs. Il s'agit peut-être de récuser l'utilité d'une « instruction » qui consiste surtout à socialiser l'enfance dans des cadres communs et à empêcher que l'on puisse rencontrer d'autres enfants hors de ces cadres contrôlés. La vérité de simple « gardiennage social » de l'école « sociétale » est trop souvent occultée. Elle est certainement déprimante pour les enseignants qui croient encore à leur mission civilisatrice et à leur vocation salvatrice (de l'ignorance et de l'obscurantisme). La révolte des élèves à qui elle n'apporte rien n'est pas comprise, ni surtout admise. [↑](#footnote-ref-1004)
1005. Y compris sous forme d’appropriations de pans entiers de l’Amazonie par des milliardaires en mal de bienfaisance écologique. [↑](#footnote-ref-1005)
1006. A terme, la notion même de « nombre d’espèces en voie de disparition » n’a plus de sens : il suffit qu’une espèce-clef se raréfie pour entraîner un déséquilibre complet, et une disparition… de la vie en général (ce que nous nommons l’effet « biocidaire ».) [↑](#footnote-ref-1006)
1007. Selon une étude de la Croix-Rouge en 2010, 1,5 milliards de personnes souffrent d’obésité, contre « seulement » 925 millions de sous-nutrition. Ce qui ne veut pas dire que les obèses se nourrissent bien et échappent à la malnutrition. [↑](#footnote-ref-1007)
1008. Entre autre, la mission Lahofex qui largua six tonnes de fer près des côtes argentines, n’avait pas prévu que les copépodes viendraient se régaler du phytoplancton multiplié par leur opération visant la fixation du cO2 dans les structures de celui-ci. Comment oser monter une opération dite « scientifique » qui ne prévoit pas le jeu des chaînes alimentaires ? Eh bien on l’ose quand on est fanatique de la « solution technicienne », et ce fanatisme doit faire réfléchir sur la nécessité de le contrer quand il sera doté de moyens plus grands face à la panique des opinions mondiales. En réalité, l’on ne dispose pas de beaucoup de possibilités pour l’enrayer : soit l’on institue un dialogue où la passion technologiste est reconnue comme telle et du même coup conviée à limiter ses prétentions à s’imposer sans débat. Soit l’on a affaire à un nouveau terrain de guerre, le technophile fanatique devenant simplement l’ennemi qu’il s’agit, pour sauver sa peau, de supprimer. [↑](#footnote-ref-1008)
1009. Acharnement qui est évident dans le domaine économique peuplé de groupes de spécialistes, chacun attaché à « sa » solution technique : rigueur monétaire, relance, taxation des profits, contrôle des taux, interdiction de certains « swaps », etc, etc. Toujours liée à des intérêts spécifiques, cette tendance rend très difficile l’adoption d’un point de vue synthétique sans recours à l’autoritarisme. [↑](#footnote-ref-1009)
1010. Selon Kant, il n’existe que trois conceptions de l’Histoire : celle d’un progrès constant, celle d’une dégradation constante, et celle d’une répétition infinie. Nous pourrions peut-être y ajouter celle, plus métaphorique, du navire qui avance sans couler, mais sur des eaux toujours différentes. [↑](#footnote-ref-1010)
1011. *Comment les Riches détruisent la planète ?* , Seuil, Paris, 2007 [↑](#footnote-ref-1011)
1012. J’invite le lecteur à consulter sur Internet « le plan gouvernemental de prévention et de lutte « pandémie grippale ». Cet appel à l’état d’urgence autoritaire sous couvert d’applications d’initiatives de l’OMS, et sur fond de manipulation « communicationnelle » est très révélateur de l’attitude que prendrait le Sociétal vis-à-vis des personnes en cas de crise grave, au nom de la « continuité de l’Etat ». Le rapporteur, M. D. Houssin observe à juste titre que dans une circonstance de calamité nationale, la structure préfectorale permettra à la France de pallier les difficultés interministérielles coutumières dans d’autres pays. Une façon de dire que c’est dans la catastrophe que le régime autoritaire centralisé retrouve ses marques. J’espère bien ne pas être en France quand cela arrivera… [↑](#footnote-ref-1012)
1013. Op. cit. page 331 [↑](#footnote-ref-1013)
1014. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, 623p. [↑](#footnote-ref-1014)
1015. C. Boesch et H. Boesch-Achermann, *The Chimpanzees of the Taï Forest, Behavioural Ecology and Evolution*, Oxford University Press, Oxford, 2000. [↑](#footnote-ref-1015)
1016. *Tristes Tropiques, I*, La fin des voyages, chap. IV, in « Oeuvres », Paris, La Pléiade, 2008 (1955) p. 28 [↑](#footnote-ref-1016)
1017. Les « teknivals » et autres rassemblements « sauvages » ou « sympa » ne sont des résistances que dans l’intention de décider du lieu et de l’organisation. Mais celle-ci est très analogue aux manifestations sponsorisées : gestion de parkings et de sanitaires temporaires, systèmes d’éclairage et de sonorisation sophistiqués, circuits, gardiennage de sécurité , etc. [↑](#footnote-ref-1017)
1018. La phobie de la viande qui se généralise dans certains milieux peut être reliée à cette peur de la barbarie associée à des modes de vie plus autonomes : en ce sens, elle n’est pas une résistance à la post-modernité. Elle y participerait plutôt dans la direction d’un hygiénisme toujours plus poussé, atteignant en priorité les générations devant entrer dans l’âge adulte –celui où se détermine l’appartenance assumée. [↑](#footnote-ref-1018)
1019. La réaction « hystérique » d’un intellectuel à la crise de la domination culturelle est patente chez Edward W. Saïd. (*Culture et Impérialisme,* Paris, Fayard, 2000). L’exaspération de l’auteur, sympathique au demeurant, le fait ressembler à un projecteur giratoire d’ambulance. Il lance des appels désespérés dans toutes les directions, note tous les symptômes, critique et déplore tout azimut, mais, toujours lui-même fasciné par une puissance américaine dont il refuse le déclin, il ne parvient jamais à analyser sereinement le caractère organique de la culture actuelle dans un système qui n’a plus rien d’impérial, mais qui est seulement *The system.* [↑](#footnote-ref-1019)
1020. Discours de Charles Aznavour au premier sommet du droit d’auteur, Rebonds, *Libération,* 31 mai 2007, p 22. [↑](#footnote-ref-1020)
1021. Ce qui n’exclut pas l’existence de spécificités (pratiques de femmes ou d’hommes), de virtuosités (musiciens ou conteurs) ni celle de professionnalisations (comme celles de villages entiers voués en Afrique à la peinture ou la sculpture). [↑](#footnote-ref-1021)
1022. Certes l’idéogramme chinois ou le hiéroglyphe égyptien étaient bien des captures sociétales de l’imaginaire, effectuées sous le contrôle d’autorités massives et durables. La différence avec la situation actuelle tient à ce que dans cette dernière c’est le processus même « d’imaginarisation » qui est capté à la source, (bien en amont de la figure gravée, calligraphiée ou peinte), imitant pour ainsi dire le cerveau imaginant. Comme si la société voulait littéralement penser à la place de l’individu. [↑](#footnote-ref-1022)
1023. Loin d’être une survivance du passé, la gestion technobureaucratique de l’art est donc de ce point de vue le prototype d’un style de fonctionnement appelé à se généraliser à l’ensemble des activités « capitalistes » devant un jour ou l’autre se heurter à un risque qui les dépasse. [↑](#footnote-ref-1023)
1024. Phénomène caractéristique : l’artiste le plus subventionné, l’auteur le plus « prisé » seront ceux qui « dépassent les bornes » de toute bienséance, ou manifestent une révolte totalement désespérée. C’est que ce qui est invité à monter sur la scène publique dans le registre de l’art doit prendre les gens au plus fort de leurs sentiments, et, même s’il est sincère, l’artiste « côté » est une sorte de médicament –ou de stupéfiant : la matéphore est classique pour la religion- dans une pharmacopée surabondante. Rien, pas le plus petit pincement de cœur, pas la plus petite nostalgie, pas le moindre cynisme, ne doivent être laissés au hasard des rencontres spontanées. Encore ne doit-on jamais penser au complot : c’est simplement en souscrivant de fait à la logique marchande, et chacun à sa place, que le conservateur, le collectionneur, le producteur, le galeriste finissent par passer les moindres recoins de l’âme au scanner. [↑](#footnote-ref-1024)
1025. Je ne pense pas que Houellebecq ait lu ce passage avant d’écrire « La carte et le territoire », mais j’observe une remarquable convergence entre la sociologie de l’art qui est déployée dans son livre et les idées exposées ici. A ceci près que si l’inconscient de l’artiste à succès est aimanté par celui des milliardaires, Houellebecq semble penser que c’est en flattant le narcissisme de ces Richissimes que ledit artiste s’assure la gloire. Or je crois que c’est pire : le maître de l’argent n’attend pas de l’artiste qu’il le peigne en personne (comme dans la jolie fable animée du « Roi et l’Oiseau »), ni même qu’il peigne son château ou son superyacht. Il attend que sa peinture participe à la mobilisation des foules d’acheteurs : celle qui entre dans les musées comme dans les supermarchés, en files soumises de consommateurs. Il devient alors le grand prêtre de ces consommateurs, celui qui, guide suprême de toute la procession, se narcissise doublement de savoir ce qu’est la valeur : celle qu’il achête, et celle qu’il empoche de la part d’une foule immense. [↑](#footnote-ref-1025)
1026. Des Anciens à Montesquieu ou à Freitag en passant par Rousseau ou Hannah Arendt, de nombreux philosophes ont laissé au moins un texte sur l’éducation. Mais, curieusement, cela n’a jamais suffi à constituer ce thème en système de thèses opposables. C’est probablement parce que s’y mêlent inextricablement des intérêts contradictoires intérieurs à l’auteur : parle-t-il comme père ou mère ? Comme prof ? Comme aspirant à un savoir supérieur au risque d’avoir à reconnaître son maître ? Nous ne nous lançons pas ici, en quelques pages, dans l’exposé d’une conception de l’éducation, mais nous y pointons seulement le problème de l’unité et de la pluralité dans les conditions hégémoniques de la technochrématistique. [↑](#footnote-ref-1026)
1027. Si l’éducation avait pour but de soutenir les « surdoués » et les gens géniaux, son appareil pourrait être réduit à quelques sites et quelques enseignants. Elle a évidemment pour fonction de « traiter » une masse gigantesque d’enfants « normaux », et de contrôler cette normalité le plus longtemps possible. Il n’y a qu’au niveau de la thèse que l’éducation abandonne complètement les 8/10e des étudiants à leur triste sort en se consacrant aux rares acharnés, qui seront aussi les élus. [↑](#footnote-ref-1027)
1028. Charles Percy Snow (à qui l’on doit le fameux essai *Les deux cultures,*paru en 1959), croyait à leur réconciliation dans une « troisième ». Encore un exemple de fascination par l’imago fusionnel, alors qu’à l’évidence, il s’agit de limiter la tyrannie du technoscientifique, d’une part pour libérer la Science, et d’autre part pour affirmer la Culture comme polarité autonome. [↑](#footnote-ref-1028)
1029. À noter que le sens de ce mot tend à devenir, *via* le travail technobureaucratique, équivalent à celui « d’état-civil », recouvrant toutes ses autres acceptions : politesse, citoyenneté, etc. [↑](#footnote-ref-1029)
1030. La discipline, basée à l’origine sur l’état du disciple, de l’apprenti (discere : apprendre), est devenue synonyme de la règle d’un ordre. Par le néologisme d’holodiscipline, nous voulons désigner ici le fait que la technobureaucratie « arrache » non seulement le disciple à son maître (désormais suspect par principe), mais aussi à la règle corporative : il s’agit désormais d’apprendre quelle est sa place *dans le système total,* ce dernier déterminant en retour les relations avec les proches, pairs, inférieurs ou supérieurs. De fait, l’holodiscipline ressemble à ce que Confucius nomme « le rite » et qui est sens de sa place dans l’ordre cosmique et sociétal. Cette ressemblance d’un concept central de la technobureaucratie avec les thèmes de la culture chinoise classique explique peut-être en partie l’adaptation de plus en plus aisée de cette dernière culture aux conditions du système-monde. [↑](#footnote-ref-1030)
1031. L’expression « certifié conforme » (à une norme légale, par exemple) s’applique de plus en plus, selon nous, aux êtres humains soumis à des procédures « diplômantes » homologuées ; voire labélisées internationalement (par un feu d’artifice de classements réciproques). [↑](#footnote-ref-1031)
1032. Op. cit. [↑](#footnote-ref-1032)
1033. Au sens moderne : car pour les Romains, inventeurs de l’opposition, on était adulescens jusqu’à trente ans… [↑](#footnote-ref-1033)
1034. En dehors de la question des armes accessibles à tous, on n’admet pas facilement le fait que le « tueur de masse » (très jeune, garçon, tuant ses camarades et des professeurs, et parfois ses propres parents) relève d’ *une sorte d’institution,* notament aux Etats-Unis : en ce sens qu’il réalise un programme de socialité négative. Il actualise en effet, en se suicidant après ses meurtres, le *modèle exactement inverse* de l’idéal proposé par toute la communauté autour de lui. Sans parler ici de l’aspect psychologique –une hystérie masculine-, ne devrait-on pas réfléchir à l’effet incroyablement dangereux et potentiellement destructeur de l’idéal d’une « bonne société », idéal tellement verrouillé, complet, parfait, que la seule issue pour un Jeune révolté est de s’y attaquer tel quel, c’est-à-dire comme un bloc indifférencié. [↑](#footnote-ref-1034)
1035. Un néologisme ne serait-il pas encore utile ici pour rassembler ces éléments composant l’état actuel de « prolétaire » ? « Prosommateur » (issu du « prosumer » inventé par Alvin Toffler) n’est pas mal, mais il y manque l’assujettissement civil et judiciaire. [↑](#footnote-ref-1035)
1036. On aurait pu se contenter de « quatre » en reprenant les principales dimensions anthropologiques (écoles du Sociétal, écoles du Familier, écoles de la Règle, écoles de la Culture) : et cela n’aurait pas manqué de sens, notamment en termes de regroupements synthétiques. Un exemple : placer les mathématiques dans la même école que le droit ou la discipline des civilités urbaines ne saurait faire de mal aux uns ou aux autres –certainement moins en tout cas, que de les coincer avec les techno-sciences. Une façon de rappeler que les mathématiques ne sont qu’une langue ou une grammaire particulières, et que la civilité, pour se construire politiquement, a certainement besoin de formalisme codifiant. Mais il est clair qu’en matière de choses à savoir, le monde est trop riche : passer du quatre au huit, indique simplement qu’il s’agit toujours de préserver des symétries, donc des équilibres pluralistes : le niveau suivant de précision serait donc…seize). [↑](#footnote-ref-1036)
1037. Ce qui explique largement la pathologie générale de ces milieux souvent dépressifs, quand ce n’est pas cyniques. [↑](#footnote-ref-1037)
1038. Ce côté flagrant du média traditionnel n’a pas été dépassé, malgré les apparences, par les réseaux sociaux d’Internet : d’une part, les débats, extraordinairement pauvres, agressifs et répétitifs, dans la plupart des blogs (sauf exception très rare), ne mettent pas en cause l’hégémonie des initiateurs sur le dialogue. D’autre part, l’apparent foumillement d’interventions sert surtout une gigantesque manipulation de données personnelles offertes ainsi volontairement en pâture. [↑](#footnote-ref-1038)
1039. Ce fait notoire confine parfois au « négationnisme », comme dans le cas où les journalistes les plus en vue prétendent que la crise de 2008-2009 n'avait pas été prévue, alors que leurs propres journaux mettaient en garde depuis des années contre l'endettement excessif des Américains, contre l'opacité de l'économie financière mondialisée, contre l'excès de crédit, contre la bulle immobilière , etc. Cette sorte « d'Alzeimer » qui fait pleinement participer les médias à la bêtise humaine leur est sans doute consubstantielle. A condition d'admettre qu'il s'agit aussi d'un symptôme de la toute puissance divine : quand on croit pouvoir tout dire sur tout à tout moment, pourquoi donc s'obliger au détour de la réflexion et de la mise en perspective ? *Dieu n'a pas besoin de mémoire.* [↑](#footnote-ref-1039)
1040. Cette préférence pour la difficulté n’est pas chose nouvelle : chez les Nambikwara, étudiés par Claude Lévi-Strauss, la saison du nomadisme, de loin la plus dure et la plus risquée, était aussi la plus gaie, la plus enthousiasmante par l’aventure qu’elle représentait. [↑](#footnote-ref-1040)
1041. Il ne s’agit pas de l’âme d’après la mort, mais de ce qui, chez chaque personne, doit se confronter à « l’esprit public » qui s’impose en chacun *via* le langage, et pose le problème de son « sujet », qui ne saurait se réduire à « l’assujetti ». [↑](#footnote-ref-1041)
1042. Il serait erroné de croire que l’Etat définit les professions, bien que ce soit la tradition régalienne en France : l’autodéfinition corporative en provenance des sociétés anglo-saxonnes a entraîné une dérive vers l’organisation technologique du marché bien plus rapide et profonde que dans le modèle centralisateur classique. Le « technocentre » (qui définit par exemple les DSM, c’est-à-dire l’ensemble des techniques de diagnostic psychiatrique reçues par les corporations psy dans le monde à partir de la norme américaine) n’est donc pas l’Etat, bien que celui-ci s’en fasse un relais efficace. [↑](#footnote-ref-1042)
1043. Certes, entre l’occupation du pouvoir par toute une famille (celle de Saddam Hussein, de Ben Ali ou d’Assad) et la réaction unanime des médias au twitter jaloux de la compagne de François Hollande à peine devenu président des Gaulois, il se manifeste bien une évolution massive vers une conception de l’Etat épurée de toute influence du Familier. Mais l’accaparement de l’Etat par la seule logique de la mécanique sociétale identifiée à l’administration, bref le passage du népotisme à l’énarchisme est-il vraiment un progrès anthropologique ? Je n’en suis pas sûr. On passe, certes, d’une dictature de la famille oligarchique à celle de la classe politique, mais cette dernière, véritable armée « au nom de la République », écrase d’autant mieux le peuple réel qu’elle est rationnelle, efficace et solidaire. Nulle part ailleurs que dans le systène français l’élite « républicaine » n’est plus imbue de soi, ni plus gorgée d’un mépris des gens du commun. Paradoxe ? [↑](#footnote-ref-1043)
1044. Il est significatif que les récents projets de lois pour prolonger la détention de personnes ayant purgé leur peine mais tenues pour « dangereuses » rappellent les techniques soviétiques et nazies consistant à utiliser le diagnostic de démence pour des objectifs politiques. [↑](#footnote-ref-1044)
1045. Jack Goody, *L’évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin, 1985 ; *Famille et mariage en Eurasie,* Paris, PUF, 2000. [↑](#footnote-ref-1045)
1046. Quand les agences de presse annoncent en septembre 2011 que des scientifiques ont réussi à saisir et à reproduire la formation d’une image par le cerveau à partir de son activité électrique, nous sommes dans le cours de ce phantasme, dont le but est le contrôle de la pensée. Il faudra probablement exiger d’arrêter cette orientation le temps que les pouvoirs militaires, politiques et commerciaux ne soient plus en mesure de l’exploiter : on voit la difficulté ! [↑](#footnote-ref-1046)
1047. *Montaillou, village occitan ,* Paris, Gallimard, 1975 [↑](#footnote-ref-1047)
1048. Nous reconnaissons évidemment que la désignation du « naturel » (et de son opposé le « monstrueux ») a longtemps été la technique principale de l’autorité pour imposer sa conception. Mais *a posteriori,* nous pouvons très bien affirmer au nom des découvertes naturalistes respectueuses de l’éthologie « réelle », que le « naturel » défini par l’Eglise n’était qu’un « non naturel » déguisé. Ainsi des positions de l’acte sexuel, dont nous savons maintenant qu’elles sont aussi variées chez les primates proches (chimpanzés et Bonobos) que chez les Humains. Nous pensons donc pouvoir affirmer que la « nature » demeure une référence pleinement licite, à condition qu’il s’agisse d’une nature mieux reconnue, et non d’une caricature moraliste ou formaliste de la nature. [↑](#footnote-ref-1048)
1049. C’est flagrant pour Anders Behring Breivik, assassin de 77 personnes par bombe et par balles (le 22 Juillet 2011). La simple possibilité, évoquée dans les médias, qu’il soit accusé de « crime contre l’humanité » montre à quel point le Sociétal peut accompagner et relayer l’individu dans une inflation de sa folie. Alors que la question soulevée est strictement la pathologie de son Familier : cet être a été verrouillé toute sa vie sous gouverne de sa mère infirmière, et sans père, malgré quelques appels au secours. La mère de l’étudiant en neurologie James Eagan Holmes qui tua douze spectateurs du dernier « Batman » (le 20 Juillet 2012) était aussi infirmière. La mère de Cho Seung Hui, auteur de 33 meurtres le 16 avril 2007 à la Virginia Tech University est une fervente protestante, toute appliquée à suivre et soutenir son fils pas à pas. La mère de Robert Steinhaüser qui tua 13 professeurs à Erfurt le 26 avril 2002 était encore infirmière et l’élevait seule. Suzan Klebold (m\_re de Dylan Klebold, l’un des assassins de la tuerie de Columbine, le 20 avril 1999) assistait des adultes handicapés. Richard Durn, auteur de la tuerie de Nanterre le 28 Mars 2002 était aussi élevé sans père, par une mère qui surveillait ses prises de prozac. Le schème est en fait récurrent, aussi loin qu’on s’éloigne dans le temps : Marc Lépine qui tua quatorze étudiantes de l’université de Montréal 6 décembre 1989, était élevé par sa seule mère, infirmière. Le 1er Août 1966, Charles Whitman tue sa mère (fervente catholique) et sa femme, puis monte sur la tour de l’université d’Austin et tue 16 personnes. En 1835 déjà, Pierre Rivière répondait à un schéma  analogue: la seule différence notable est qu’il avait réussi à tuer sa mère réelle, là où Durn tenta du tuer « la Maire » (et la rata) et ou les deux autres (Lépine et Breivik) ont pris comme mère imaginaire à violenter soit le « gang de féminisses », soit « la jeunesse social-démocrate » représentant la « révolution sexuelle féministe » qui aurait brisé la vie de sa mère (en lui infligeant son herpès génital).

      On pourrait citer des dizaines d’autres exemples (de meurtres en série ou de masse du fait de jeunes hommes) où l’on retrouve les mêmes ingrédients principaux : bonne intégration sociétale, soumission de l’enfant à une mère « organisatrice » ou « bienfaitrice » représentant la « société bonne », absence physique ou morale d’un père rejeté ou humilié depuis les premières années de l’enfance, « gonflement » intellectuel de l’instance imaginaire représentant la mère comme si elle était « le sociétal », crime de masse visant cette instance en lui attribuant des caractères maternels indirects, etc. Cependant, la mémoire de cette structure se perd continuellement, car les forces pro-sociétales parviennent le plus souvent à en effacer les éléments gênants. Un tabou est établi assez vite, pour une part compréhensible : culpabiliser les mères à vie n’aurait aucun sens, car elles ne sont évidemment que des rouages inconscients –et souvent victimes- dans le fonctionnement de la machine symbolique infernale qui va conduire leur fils au ravage. [↑](#footnote-ref-1049)
1050. C’est frappant dans les meurtres commis par les deux amis Eric Harris et Dylan Klebold dans leur école de Columbine avant de se suicider, le 20 avril 1999. Ou encore dans ceux perpétrés par Breivik le 22 juillet 2011, ou par James Holmes, le 20 juillet 2012. [↑](#footnote-ref-1050)
1051. De même que, comme le montre clairement André-Marcel d’Ans, la brutalité avide et *indifférente* aux autres des envahisseurs espagnols de Quisqueya (Hispaniola/ St Domingue) peut rendre compte du génocide de fait qu’elle déclencha chez les Taïnos, comme il en vint de même pour toute l’Amérique latine, si l’on prend en compte l’extrême fragilité économique, sanitaire et écologique des sociétés locales. Plus largement, la disparition – non voulue par les Espagnols - de millions d’Amérindiens fut due à la combinaison de quatre facteurs : l’état de guerre entretenu entre les Indigènes ; les maladies européennes décimant la population ; la mise au travail forcé des hommes dans les mines, privant ainsi les villages des résultats de la pêche et de la chasse, seuls apports en protéines riches ; et prosaïquement, le lâcher de vaches et de porcs dans le paysage, qui détruisit tout le patient terrassage horticole, dont la paisible beauté avait tant impressionné Christophe Colomb. (*Haïti, paysage et société,* Karthala, Paris, 1987) [↑](#footnote-ref-1051)
1052. Il n’est guère plausible, car il semble que dans l’Histoire, les Etats non fondés sur l’écriture archivable ont été voués des cycles assez courts de croissance et de destruction. Ainsi l’empire aztèque, alors très récent, était-il déjà en décomposition quand les Espagnols ont débarqué dans le Yucatan. Et nombre d’Etats africains anciens se sont écroulés sans aucune présence occidentale. La stabilité intégratrice d’un pouvoir central semble donc plutôt être l’exception que la règle. [↑](#footnote-ref-1052)
1053. Dans certains pays d’Amérique latine ou des Caraïbes, le « score » de Jeunes tués par les services de sécurité des surfaces commerciales vaut bien celui des polices chargées de poursuivre les « narco-traficants » dans les quartiers populaires (tableaux de chasse qui sont au moins de l’ordre de dizaines de Jeunes tués par semaine par million d’habitants). [↑](#footnote-ref-1053)
1054. Comme le dit le directeur du lycée français de Jérusalem lors de son discours de départ  devant les parents d’élèves: « Vous les élevez, nous les éduquons ». [↑](#footnote-ref-1054)
1055. Dans son article « Créateurs en mal de provocation », (*Le Monde Diplomatique*, Avril 2010), Dany-Robert Dufour, moraliste contemporain s’insurge, après Jean Baudrillard (« Le complot de l’art », *Libération* du 20 mai 1996) contre la pornographie comme art ou dans l’art comme pseudo-acte subversif. Mais si la dégradation de l’art en pornographie est réelle, on analyse rarement la fonction de la pornographie en tant que telle, dont la forme actuelle n’est pas tant de choquer que de gérer le désir et de normaliser l’excitation nécessaire. Or cette gestion ne relève pas par essence du capitalisme mais de la société-monde, et survivra donc probablement à l’extinction du premier. [↑](#footnote-ref-1055)
1056. Le caractère sexuel du spectacle peut être soigneusement aboli, la pornographie demeure, comme dans cette émission à vomir où des espèces de chiens de chasse humains, cornaqués depuis un hélicoptère par un mielleux comte Zaroff, sont censés courir après un trésor, caché dans les merveilles du monde qu’ils parcourent en haletant dans des costumes moulants. [↑](#footnote-ref-1056)
1057. Comme ce fut, là encore, de façon avérée, le cas des sociétés esclaves, rendues par les maîtres, toujours plus « fatalistes », et moins sensibles au sort de leur propre descendance. Ceci bien entendu sans tenir compte des innombrables formes de réaction et de résistance notamment religieuses, qui reconstruisirent des filiations mythiques et des collectivités de destin glorieux. [↑](#footnote-ref-1057)
1058. 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. Rappelons que l’UNESCO a condamné ces vues, qui rappelaient 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. Ardrey) l’Homme comme un équilibre instable entre l’amour (à l’intérieur du 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. [↑](#footnote-ref-1058)
1059. Qu’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 ? [↑](#footnote-ref-1059)
1060. 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. [↑](#footnote-ref-1060)
1061. Lat. *campus* « large espace, place » (qui a donné champ ou campo dans des langues d’Europe méridionale) est emprunté par l'intermédiaire de l'anglo-américain *campus* (1774, J. F. Hageman, Hist. Princeton ds 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. I*II, 431-7 (DAE). [↑](#footnote-ref-1061)
1062. Sauf dans quelque dictature militaire que les institutions de la justice mondialisée rendront un jour ou l’autre obsolète. [↑](#footnote-ref-1062)
1063. Nous avons beaucoup critiqué Attali. Modérons ici notre propos : c’est un excellent pédagogue pour l’histoire des vagues successives de mondialisation. Il montre bien comment le balancier entre mondialisme et nationalisme se déplace heureusement de plus en plus du côté du premier, sans pour autant faire disparaître les grands dangers du second à l’âge d’incontrôlables armes de destruction massive. Il est parfaitement conscient des risques inouïs pour la vie humaine et la vie tout court 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 ou d’un 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 Borgese esquissant une constitution mondiale en 1949. Certes, on peut aussi citer parmi ses précurseurs français, un 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 toujours été durables ou suffisamment respectées. Mais le problème se situe précisément là : l’utopisme finit pas 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 XXI e siècle. Nous répondons, au fil de ces pages, que c’est au contraire en pointant les défauts très probables d’un Etat-monde, déjà préparé par un large 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 absolument. [↑](#footnote-ref-1063)
1064. « L’abus de pouvoir est constitutif de la souveraineté même », «  Jacques Derrida, « 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 Brussells* Tribunal, recueilli par Maïwenn Furic, Ris Orangis, 19 Février 2004. [↑](#footnote-ref-1064)
1065. Anticipons 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 » vécue notamment dans la psychose infantile. Nous pouvons néanmoins admettre que l'imaginaire politique du réel, comme « réalité » que l'on peut influencer, comme projet, etc., est le matériau même de la conversation sociétale. [↑](#footnote-ref-1065)
1066. Même 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) [↑](#footnote-ref-1066)
1067. On s’amusera à se souvenir que lors 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 ! [↑](#footnote-ref-1067)
1068. En psychiatrie, où la tentation est forte de repérer des façons d’être « dehors », voir le livre dirigé par Pierre Fédida : *Humain/Déshumain*, (PUF, Paris,2007). En Philosophie, 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 encore être humains », Juillet-Septembre 2001, pp. 44-48 (et, dans la version anglaise de *Diogène* : « Dehumanization or the disappearance of pluralism? »). [↑](#footnote-ref-1068)
1069. 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 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. » [↑](#footnote-ref-1069)
1070. 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 Hoess, 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. [↑](#footnote-ref-1070)
1071. Zygmunt Bauman, « L'humanité comme projet : Déshumanisation /Réhumanisation » , *Anthropologie et sociétés* 2003, vol. 27, no3, 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 la 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 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 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. [↑](#footnote-ref-1071)
1072. Le statut, discuté depuis le 17 juillet 1998 est entré en vigueur le 1er juillet 2002. [↑](#footnote-ref-1072)
1073. Extermination, 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 concerne généralement des actes visant un grand nombre de personnes, au nom d’orientations « politiques » formant le cadre « d’intentions discriminatoires »). [↑](#footnote-ref-1073)
1074. Philippe Currat, *Les Crimes contre l'humanité dans le Statut de la Cour pénale internationale,* Bruylant ; 2006 [↑](#footnote-ref-1074)
1075. Ainsi 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. [↑](#footnote-ref-1075)
1076. On 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. [↑](#footnote-ref-1076)
1077. Jean-Claude Guillebaud, « L’homme en voie de disparition ? », Le Monde diplomatique, 20 Août 2001, p 20. [↑](#footnote-ref-1077)
1078. Cette notion est proposée par Edouard Glissant dans le sens d’un appel au métissage des cultures à partir de l’exemple des îles caribbéennes, 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 préférons de loin la formule de Glissant récusant la « terrible unicité » (voir la citation en tête de notre ouvrage) [↑](#footnote-ref-1078)
1079. D’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. [↑](#footnote-ref-1079)
1080. L’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. Elle est aussi dans une culture existante, le fait que certains groupes n’acceptent pas de vivre comme d’autres. C’est de cette pluralité là que nous parlons ici. [↑](#footnote-ref-1080)
1081. Gallimard, Paris, 1947. [↑](#footnote-ref-1081)
1082. Ce n’est pas le cas de Jorge Semprun, qui, méditant sur son expérience de déportation à Buchenwald, absolu contraire du témoignage 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 khagneuse. 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 huomo,* 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. Laquelle, alors, choisir ? Celle des Anges humanistes ? [↑](#footnote-ref-1082)
1083. Jusqu’à la découverte de signes fortement probables de croisements génétiques avec Homo Sapiens : selon Svante Paabo et alii, (« A Draft Sequence of the Néandertal 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.  
       [↑](#footnote-ref-1083)
1084. C’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, c’est significatif d’un renoncement à la souveraineté de la politique, c’est-à-dire de la reconnaissance réciproque, et d’un abandon progressif à un nouveau dogme transcendant. [↑](#footnote-ref-1084)
1085. Pour 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 en fin de compte « un ordre conforme à la loi ». (proposition 4), une « union civile parfaite » (proposition 9). Nous ne sommes pas loin de la dialectique hégelienne. [↑](#footnote-ref-1085)
1086. Caractère 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.) [↑](#footnote-ref-1086)
1087. 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. [↑](#footnote-ref-1087)
1088. 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. [↑](#footnote-ref-1088)
1089. 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 1er alinéa du Code civil français). [↑](#footnote-ref-1089)
1090. Loi du 7 Août 2004, Livre II du Code pénal, Titre I. [↑](#footnote-ref-1090)
1091. *Préface au Plan B* de Lester Brown, UNESCO, 2007. [↑](#footnote-ref-1091)
1092. 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 [↑](#footnote-ref-1092)
1093. Un 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. [↑](#footnote-ref-1093)
1094. Les 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 fantasmatique) ; 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. [↑](#footnote-ref-1094)
1095. Peter Sloterdijk, *La Domestication de l’Etre,* Mille et une nuits, Paris, 2000 p. 32. [↑](#footnote-ref-1095)
1096. Le seul fait de pouvoir utiliser -avec la connivence du lecteur- ce « nous » universaliste a quelque chose d'excessif. Mais « nous » en sommes bien là. [↑](#footnote-ref-1096)
1097. Il 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 «  «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 seule considérée comme non domestique, et donc  « sauvage » ? [↑](#footnote-ref-1097)
1098. Article 16-4 1er alinéa du Code civil français [↑](#footnote-ref-1098)
1099. Il semble qu’étymologiquement le « poplus » romain soit proche du « hoplos », que porte le « hoplite » grec, à l’origine bouclier de peau tendue sur une armature, et qui comporte une cavité ou 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. [↑](#footnote-ref-1099)
1100. Encore un néologisme dont on s’étonne qu’il n’ait pas été inventé plus tôt, parallèlement à « civilité », ou « citoyenneté », voire même à « publicité », dont la source latine a été éteinte pour mieux évoquer le droit au tapage privé sur l’agora. C’est probablement parce que, en dehors de son euphonie douteuse dans plusieurs langues, la notion de peuple n’a jamais été mise en question comme catégorie, tant elle pouvait sembler évidente. Or cette évidence est exclusivement basée sur l’expérience immémoriale d’une compétition agressive entre peuples, et elle disparaît dans la situation prévisible de la société mondiale. [↑](#footnote-ref-1100)
1101. Voir la citation de John Rawls dans la note 248 [↑](#footnote-ref-1101)
1102. Rawls est conscient du problème puisqu’il affirme avec netteté : « 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 ». [↑](#footnote-ref-1102)
1103. Et encore une fois bien analysé par Hannah Arendt dans sa distinction classique entre tyrannie et totalitarisme. A ceci près que, son attention 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. [↑](#footnote-ref-1103)
1104. 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. page 303) [↑](#footnote-ref-1104)
1105. Observons que la sagesse qui perçoit ce trait de l’humanité est présente dans les discours de responsables internationaux. [↑](#footnote-ref-1105)
1106. 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… [↑](#footnote-ref-1106)
1107. De 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 un cas, tout à fait nouveau, où l’appartenance choisie à une « société-position » dans le champ géoconversationnel, revient à adhérer à une souveraineté indépassable. [↑](#footnote-ref-1107)
1108. 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 simple, comme « la Pluralité ». La comparaison sert 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.). [↑](#footnote-ref-1108)
1109. Facebook est le paradigme même de l'exploitation de cette illusion. [↑](#footnote-ref-1109)
1110. Signé le 10 décembre au Palais de Chaillot,et qu’il poussa à rédiger (ave l’aide de Stephane Hessel) bien au-delà d’un simple traité international. [↑](#footnote-ref-1110)
1111. Cet effet de bascule entre progrès et régression est lui-même 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) [↑](#footnote-ref-1111)
1112. *Pourquoi l’Europe dominera le 21e siècle ?* , Plon, Paris, 2006. Les attaques réitérées contre l’Europe sous prétexte qu’elle ne résoud pas assez fermement « sa » dette  me semblent de mauvaise foi, et ne remettent pasen cause l’originalité de saconstruction. [↑](#footnote-ref-1112)
1113. La position d’un « super-étatiste » comme Jacques Attali est à ce propos significative : ce type d’homme rêvant de façon incoercible 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 àdisposer 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’émergie 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 les 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 interlocureurs multiples ? L’aveuglement d’une fascination par le pouvoir suprême est ici patente. Rappelons seulement la phrase de John Stuart Mills (citée en note 33). [↑](#footnote-ref-1113)
1114. Il vaut mieux ne pas tenir compte du traité constitutionnel qui a été imposé en dépit d’oppositions puissantes de la part de peuples entiers, et qui est plutôt un document organisant les démarches administratives. En tant que tel, il est évidemment voué à être un jour ou l’autre remplacé. [↑](#footnote-ref-1114)
1115. L’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. [↑](#footnote-ref-1115)
1116. Il 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. [↑](#footnote-ref-1116)
1117. 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 ? [↑](#footnote-ref-1117)
1118. Un 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 ». [↑](#footnote-ref-1118)
1119. Sauf pour les Etats aujourd’huin entièrement constitués d’une seule dimension (comme Singapour pour la Ville.) [↑](#footnote-ref-1119)
1120. Ce qui implique peut-être une légitimation de type « suffrage universel mondial » (probablement déjà possible à organiser techniquement). [↑](#footnote-ref-1120)
1121. 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. [↑](#footnote-ref-1121)
1122. On 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. [↑](#footnote-ref-1122)
1123. On 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. [↑](#footnote-ref-1123)
1124. Qui m’a été portée par Gilles Gagné. [↑](#footnote-ref-1124)
1125. Bien entendu, l'enfer est toujours proche dans un monde passionnel, mais, la plupart du temps, c'est plutôt la séparation, la maladie et la mort qui, nous écartant des « êtres chers » constituent les causes de souffrances les plus intenses. Celles qui débouchent sur une criminalité domestique (maltraitance, etc.) restent –malgré tout un battage indigné et une sorte de polarisation incessante- des cas minoritaires qui servent, hélas, à motiver des règles sociétales toujours plus invasives.

      Par exemple, les homicides commis « dans la famille » représentent 1% des homicides (élucidés ou non) commis au Canada ; les homicides commis « entre intimes » représentent 11% aux USA (entre1875 et 2005) ; en 2008, en France –qui présente un des taux d’homicides les plus faibles du monde - 82 % des auteurs d’homicides (élucidés) ne font pas partie du « couple », et cette proportion monte à 95% quand on inclut les autres membres de la famille (meurtres entre parents et enfants). L’étude sur « les décès au sein du couple » (Délégation aux victimes du Ministère de l’Intérieur) évalue à 0,000005 les chances d’une femme de mourir sous les coups de son compagnon en une année (soit effectivement 4 fois plus que l’inverse , mais dans des ordres de grandeur presqu’infinitésimaux !).

      Quoi qu’il en soit, une majorité relative d’homicides dans le couple se produisent au moment d’une séparation, ce qui confirme plutôt la thèse de la souffrance excessive induite par la déchirure du monde familier (même pour celui qui choisit la séparation.). Dans un pays de très forte criminalité (l’Afrique du Sud, comptant 50 homicides par jour), la très grande majorité des meurtres est la conséquence d’attaques perpétrées en bandes visant le cambriolage ou le vol à main armée, *hors du domicile et du quartier* (qui servent de retranchements). Il en vient de même pour la criminalité des Favellas au Brésil.

      Ces grandes différences d’échelle restent valables quand bien même on inclut à juste titre des paramètres différents :comme le fait qu’en pays de faible criminalité, une majorité d’auteurs « connaissaient » leurs victimes (par exemple en fréquentant le café où a eu lieu la bagarre mortelle, ou la même école), ou plus précis, comme le caractère « élucidé » de l’homicide, qui fait évidemment remonter la proportion de « crimes passionnels » ou familiaux (voir les travaux de Laurent Mucchielli). Là encore les variations sont grandes : 20% des homicides en France resteraient non élucidés, contre 50% ou plus dans le sud des Etats-Unis ou au Mexique.

      Quoi qu’il en soit, nous ne prétendons pas ici que le Familier (aux contours peu tranchés, admettons-le) n’est pas une source notable de criminalité, surtout dans sa composante « voisinage », mais qu’en ayant en tête la notion de « loyalisme préférentiel » vis-à-vis du groupe des très proches, on dispose d’un meilleur outil de compréhension : par exemple, un « quartier » peut apparaître comme très « criminogène » en termes statistiques globaux, alors qu’ils’agit bien d’une guerre entre bandes liées chacune à un « bloc » dans lequel chaque bande fonctionne « comme une famille » et protège « les siens ». [↑](#footnote-ref-1125)
1126. Ce genre de problème est déjà traité de façon souvent harmonieuse dans les univers constitués par des associations d’initiatives locales ou particulières : ce qui entraîne le conflit est bien plutôt l’interférence réitérée des pouvoirs publics qui finit par contraindre ces regroupements d’associations à devenir des « opérateurs de gendarmerie » parmi leurs affiliés. Cette dérive est facilitée par la séparation des « Permanents » rémunérés sur une sorte d’impôt volontaire, et de la « Base ». Problème bien connu de la vie associative, et qui pourrait trouver une ébauche de solution dans le principe selon lequel ladite « Base » n’est pas constituée par les militants non permanents, mais par… les gens eux-mêmes dans leur mode de vie concret. [↑](#footnote-ref-1126)
1127. Chez de nombreux peuples présumés primitifs, comme les Indiens de Guyane, il s’agit souvent d’une hospitalité « totale » au sens où elle semble désencombrée du moindre rituel. (Ce qui ne veut pas dire qu’on peut faire n’importe quoi, n’importe quand et n’importe où.) [↑](#footnote-ref-1127)
1128. Je ne parle pas ici des attachements affectifs qui justifient que, dans le cas de dilemmes, chacun soit libre de choisir de porter secours à ceux qu’il aime plutôt qu’à ceux dont le sort lui indiffère. [↑](#footnote-ref-1128)
1129. La contradiction entre ce propos et nos réticences sur « l’humanisme » pouvant fonder une théorie de l’humanité comme instance morale et politique peut être aisément effacée : il ne s’agit ici que de la reconnaissance spontanée (mais favorisée) du fait qu’autrui est mon semblable. [↑](#footnote-ref-1129)
1130. La liste du patrimoine mondial comporte (fin 2007) 878 «  biens » dont 174  dits «  naturels », et répartis entre 145 Etats-parties, c’est-à-dire ayant ratifié la convention du patrimoine mondial de l’UNESCO (rédigée en 1972). Ces Etats s’engagent à fournir un plan de gestion de l’entretien du bien, et préciser son mode de protection juridique. Ils présentent des rapports à l’UNESCO sur son état de conservation. Le principe d’une autolimitation de la souveraineté n’y existe pas encore. Comme le rappelle l’article 6 : « En respectant pleinement la souveraineté des Etats sur le territoire desquels est situé le patrimoine culturel et naturel visé aux articles 1 et 2, et sans préjudice des droits réels prévus par la législation nationale sur ledit patrimoine, les Etats parties à la présente convention reconnaissent qu'il constitue un patrimoine universel pour la protection duquel la communauté internationale tout entière a le devoir de coopérer. »

      Cela dit, le seul principe selon lequel il « incombe à la communauté internationale » de compléter « l’action de l’Etat intéressé » peut donner lieu à des questions ou des interprétations successives concernant ce qu’est la souveraineté nationale. On pourrait aussi déduire ces questions du désir (admis par tous) que « tous les peuples du monde » peuvent éprouver de sauvegarder des « biens uniques et irremplaçables, à quelques peuples qu’ils appartiennent » .

      Observons que la notion de « bien » qui réfère à celle de « patrimoine » comporte deux défauts dans notre perspective : il renvoie à des objets délimités (monuments, sites, etc.), alors que la sauvegarde concerne de plus en plus des régions ou des continuités dans lesquelles le bien « menacé » s’inscrit. Il évoque la propriété, alors que celle-ci n’est pas concernée, du moment que les propriétaires s’accordent sur la loi qui régit l’ensemble du territoire souverain. [↑](#footnote-ref-1130)
1131. Le P.N.U.E [↑](#footnote-ref-1131)
1132. Les nations-unies peuvent constituer le modèle des autres domaines mondiaux, qui deviendraient alors ses « alter ego » dans la conversation mondiale. [↑](#footnote-ref-1132)
1133. C’est là probablement la principale « erreur » de Rousseau dans sa description de « l’homme naturel ». Bien avant de parler et de faire preuve de « perfectibilité », cet homme connaissait déjà le collectif, la politique, (comme le montre abondamment Franz de Waal), la jalousie des comparaisons, etc. Ce qui lui manque c’est l’amplification et la fixation de ses passions par le langage. Il en découle que la dégradation historique décrite par Rousseau –à peine tempérée un temps par le pacte social- prend pour nous un caractère différent, moins catastrophique : il suffit en effet de découvrir le mécanisme permettant de transformer en échange la fascination pour la figure totalisante, pour enrayer durablement la spirale du pire. C’est plus facile à dire qu’à faire. Au moins le savoir permet-il d’engager l’action. [↑](#footnote-ref-1133)
1134. Le peuple imaginaire des Na'vi dans le célèbre film « Avatar » possède cet attribut : il est coextensif à son milieu naturel vivant comme tel et pas seulement à son territoire. [↑](#footnote-ref-1134)
1135. *Discours sur l’origine de l’inégalité,* op. cit p. 213. Notons que le caractère manuel ou non « technologique » d’une technique pourrait fort bien faire l’objet de jugements et d’arbitrages déterminant des pratiques supportables ou insupportables de la part des résidents-en-nature. [↑](#footnote-ref-1135)
1136. *La pensée sauvage*, de CL. Lévi-Strauss est l’ouvrage classique de référence sur cette question. [↑](#footnote-ref-1136)
1137. Ce n’est plus tout-à-fait vrai désormais avec la multiplication des situations par lesquelles les savants se mettent « dans la peau » des acteurs, et se confrontent à leurs conditions de vie afin de résoudre nombre d’énigmes résiduelles sur la façon de tailler, de polir, de tisser, de harponner, etc. [↑](#footnote-ref-1137)
1138. Des lecteurs du livre *Pourquoi tardons nous tant à devenir écologistes ?* que j’ai édité en 2007 (Paris, l’Harmattan) m’ont reproché de ne pas tenir compte des récentes évolutions des mentalités et des pratiques. Je persiste et signe : très peu a changé en profondeur parce que l’inertie du système engageant tous nos modes de vie et de travail est telle qu’elle nous décourage d’aller au-delà de vagues intentions bienveillantes. [↑](#footnote-ref-1138)
1139. Dans « les particules élémentaires », cet auteur passe en revue les passe-temps illusoires de « pauvres hères » (de classe moyenne) contemporains. Au-delà de la dérision (bien légitime) et dans la tradition du génial auteur de bd Gérard Lauzier, Houellebecq me gêne parce qu’il ne laisse aucune porte de sortie du côté de la politique de la vie quotidienne (aucune « extension du domaine de la lutte », sauf pour nous emmener sur l’île déserte du sectarisme). Un soixante-huitard qui se laisse tomber le pavé sur le pied au nom d’un scientisme de grande école. D’ailleurs, nombre d’activités culturelles de « libération de soi » ressemblent furieusement à des embrigadements militaires. Elles en rajoutent sur l’entraînement, l’obéissance, la hiérarchie, le concours pour monter de grade en grade, ou pour affirmer définitivement un statut supérieur aux autres et doté de privilèges exclusifs, etc. Le pessimisme intégral (comme on parle du bronzage) de l’ancien ingénieur agronome me semble appuyé sur un « matérialisme » de surface et sur un mélancolisme des profondeurs (peut-être lié à sa déréliction comme enfant abandonné sentimentalement par ses parents). Il n’a pas de fondement métaphysique ou antimétaphysique : je comprends très bien son désespoir (comme celui Richard de Millet) à vivre dans le béton, mais je ne vois pas pourquoi ce dernier serait l’horizon ultime de l’espèce humaine.

      « Flottant, dans la froideur d’un parking de banlieue

      En face du centre commercial

      Nous orientons nos torses par des mouvements souples

      Vers les couples du samedi matin

      Chargés d’enfants, chargés d’efforts,

      Et leurs enfants se disputent en hurlant des images de

      Goldorak   
        
      (*Les immatériaux*, 1992)

      Dans ce poème, Houellebecque « crache » (à sa manière douce, triste, et détachée) sur la relation des parents aux enfants. Mais lui qui a délaissé aussi le sien pour un petit chien (andalou ?), que sait-il de ce que cache le recours à Goldorak pour qui ne peut y couper ? L’écrivain gorgé d’amertume placide se doute-t-il que s’y niche peut-être une révolte vive contre l’industrie culturelle même, qui l’a produit ? Il n’y a pas que les sectes raéliennes qui préparent l’avenir. [↑](#footnote-ref-1139)
1140. La fermeture des écoles de villages illustre seulement l’incapacité du monde sociétal centralisé et de sa classe politico-médiatique à soutenir le monde familier, qui est par définition le plus « localisé » possible.Vue avec un recul plus réflexif, on peut se demander si cette fermeture ne correspond tout simplement pas à la clôture d’une fonction révolue : il s’agissait d’éduquer… *pour faire quitter la Campagne*. Une fois ce but atteint et les grandes masses définitivement concentrées dans des mégalopoles, à quoi bon continuer à enseigner aux quelques réfractaires ? Cynisme peut-être à courte vue : tout comme on réinstalle des tramways après avoir arraché leurs rails dans les années soixante, il se peut bien que l’avenir soit de nouveau à la vie de village. Faudra-t-il alors rouvrir des classes au nom du même idéal bégayant de renvoi en ville, ou, au contraire créer des lieux de transmission totalement inédits ? [↑](#footnote-ref-1140)
1141. Il est parfaitement absurde de nommer « laboratoires » des centres de recherche en sciences sociales. Non qu’elles ne puissent prétendre au caractère scientifique, mais à l’inverse, que celui-ci ne se déduit pas de l’appareil expérimental des sciences de la matière ou de la nature. [↑](#footnote-ref-1141)
1142. Comme l’ont remarqué Sophie Poirot-Delpech et Alexandre Duclos, la vie contemporaine est truffée de pseudo-métaphores qui font de l’homme un élément de la machinerie sociale, même négativement :  « pêter un plomb », « pêter un câble », « débloquer », « disjoncter », ou au contraire « fonctionner », « mettre les gaz », « tracer », « enfoncer le clou », « se mettre à niveau », « au taquet », etc. [↑](#footnote-ref-1142)
1143. Exemple parmi une infinité : regarder les tas de gravats, les gens qui pleurent et les uniformes des pompiers après le séisme des Abbruzes (avril 2009) est-il une bonne mise en condition pour entendre une série de données et de connaissances scientifiques sur les tremblements de terre ? Le public en sait-il plus après qu’avant ? Pour réellement en savoir davantage, il faut au minimum méditer deux ou trois jours sur les documents disponibles d’Internet, passer au travers d’une vingtaine d’articles, se refaire une idée de la tectonique des plaques, poser des questions sur le radon, le magnétisme, la dynamique des pressions dans les différents milieux rocheux, etc… On dira que de toutes façon la capture par le spectacle évenementiel ne prend que très peu de temps, et que son mérite est d’affecter le téléspectateur. Admettons. [↑](#footnote-ref-1143)
1144. Un petit exemple parmi des milliers, le porte-parole du gouvernement français s'exprimant le 18 février 2009 devant le parlement propose, à propos de la crise en cours, de « réactiver les mécanismes de l'économie ». Les élites politiques sont en effet complètement capturées par l'imaginaire qu'implique cette sémantique. [↑](#footnote-ref-1144)
1145. A noter que la « quartier » semble le niveau d’expérimentation préférentiel : peut-être parce que, en dehors de la praticabilité de la maîtrise d’ouvrage, il n’engage justement pas l’idée d’une autonomie urbaine, dont l’establishment actuel ne veut rien entendre. (**Jean-Yves Authier Marie-Hélène Bacque, France Guérin-Pace** (sous la direction de), ***Le quartier, Enjeux scientifiques, action politiques et pratiques sociales* .** Edition La Découverte, collection recherche, Paris, 2007.) [↑](#footnote-ref-1145)
1146. De plus en plus apparaissent travaux et réflexions posant l'autonomie économique des villes comme une possibilité. Ainsi, André Fleury et Roland Vidal constatent-ils que les denrées parcourent en moyenne 2000 km, et que l'écologie d'échelle régionale et l'économie des « circuits courts » seraient bien plus rationnelles. Ils critiquent cependant inutilement les AMAP (« L'autosuffisancce agricole des villes, une vaine utopie ? », *La vie des idées,* 3 juin 2010.) [↑](#footnote-ref-1146)
1147. E.F. Schumacher, *Small is beautiful, a study of economics as if people mattered,* Londres, Blond and Briggs,1973. Cet économiste britannique respecté, collègue de Keynes et de Galbraith, dénonça l’alliance de technologie et de profit comme déshumanisante, extrêmement inefficace et insoutenable à terme. Tout en critiquant la croissance aussi vigoureusement que Goergescu-Roegen, il élabora des propositions constructives fondées sur l’idée « d’enoughness » (que l’on pourrait traduire par « ce qui suffit ». Selon cette conception, « l’économie sage» est orientée vers l’organique, l’amical, le non violent, l’élégant et le beau. Celle-ci demande de se défier d’une multiplication des désirs et de récuser que « le plus soit le meilleur ». La « petitesse dans la grandeur » doit être recherchée, car c’est à échelle humaine que la valeur se forme et se réalise le mieux. (par exemple l’échelle de la petite ville). [↑](#footnote-ref-1147)
1148. Dans la fable de « Jean de Florette », Pagnol montre que c’est « tout le village » qui s’entend pour dérober la source de « l’étranger », et que c’est seulement quand ce dernier se révèle être un fils du pays que l’intrigue se dénoue. La leçon est « républicaine », et en même temps, on voit que la solidarité locale permet aussi des pardons, des aménagements humains, des transmissions entre personnes et familles. On peut imaginer qu’une « société des villages » permettrait de pallier des défauts de « l’esprit de clocher », tout en restant compréhensive et pardonnante. Rien n’est évidemment garanti, étant donnée la propension des Humains à fermer leurs identités. Mais s’ouvrir aux autres localités (jusqu’au plan universel) est sans doute une étape importante pour s’ouvrir à d’autres mondes. [↑](#footnote-ref-1148)
1149. Directement, parce qu’ils incitent à consommer des légumes et peu de viandes. Indirectement, parce qu’ils diminuent le recours à la production agro-industrielle. [↑](#footnote-ref-1149)
1150. Probablement pas pour tous, hélas. Cela moins par impossibilité d’un partage écologique pour la multitude, que du fait de la déculturation massive qui rendra pendant longtemps réfractaires à l’autonomie des générations de gens élevés littéralement « hors sol ». [↑](#footnote-ref-1150)
1151. Cette simple proposition exaspère ceux qui ne sauraient imaginer le non-agir sans éprouver une angoisse insupportable. Viennent à leur appui les intérêts des « protecteurs de la nature » qui vous décrivent une forêt primaire comme horrible, et ne parlent que de pucer les bêtes sauvages. Que faire contre les activistes ? Probablement les pousser à reconvertir leur énergie « curative » (qui me fait parfois penser à l'inéluctable dame laissant des paquets de viande un peu partout pour nourrir les chats du quartier) dans une activité réduite au « naturel ». On le nes empêchera jamais d'agir, puisque c'est là leur passion incurable, mais il est peut être possible de les convaincre d'agir sans se servir de l'armement technoscientifique. Il ne s'agirait là que d'un défi supplémentaire. [↑](#footnote-ref-1151)
1152. Il ne faut pas oublier aussi que la destruction est la première –et la seule- forme disponible de l’emprise du petit enfant sur les choses : mettre la main sur un objet revient d’abord à le détruire, comme tout parent peut en faire l’expérience avec le sort systématique d’un château de sable convoité par un enfant de moins de deux ans. [↑](#footnote-ref-1152)
1153. Encore une fois, la « Société » n’est pas l’alternative « altruiste » au marché, et celui-ci, malgré la fameuse citation de Margaret Thatcher, n’est pas l’alternative au totalitarisme sociétal. Ce sont simplement deux étapes de la même métaphore globale. Il nous faut plutôt revenir au sens ancien de mot, préservé pa exemple dans l’expression « société des gens de lettres », ou « société du lundi ». Mais si ce n’est pas possible, alors, il faut admettre que cette solidarité de masse inévitable qu’on appelle aujourd’hui « société » n’est qu’une prison des peuples, des groupes, des civilités, des familles, des personnes. [↑](#footnote-ref-1153)
1154. Le cycle « Terre, 2351 », disponible à la lecture sur le site de Denis Duclos. [↑](#footnote-ref-1154)
1155. On ne peut déjà plus déplacer des animaux familiers d’un pays à l’autre sans implantation d’une puce RFID sous la peau. [↑](#footnote-ref-1155)
1156. Mais il n’y a aucun hasard non plus à ce que les réactions les plus violentes et les plus inciviles à la crise sociale découlant de la crise systémique en Août 2011 aient eu lieu à Londres. A la fois l’un des cœurs du système financier en crise mondiale, et lieu d’une histoire sociale européenne torturée par le capitalisme et le travaillisme depuis deux siècles, Londres se prête idéalement à ce type de violence absurde, appuyée sur Twitter. [↑](#footnote-ref-1156)
1157. La France compte encore 300 sociétés fabriquant matériel et équipement médicaux, dont 250 PMI. [↑](#footnote-ref-1157)
1158. Nombre d’utopismes ou d’eschatologismes « new age » américains se raccrochent à l’idée d’une « énergie infinie » qui pourrait nous être offerte par de bienveillants extraterrestres. Que ne donnent-ils pas à penser plutôt sur l’infinie folie à laquelle conduirait rapidement cette illimitation ? Même si l’on en imaginait une possibilité de captation directe par les individus ou les petits groupes, il ne se passerait que peu de temps avant qu’elle ne soit « harnachée » et concentrée par de grands systèmes pyramidaux. Il vaut peut-être mieux qu’une solide culture de la pluralité se soit installée sur Terre *avant* que cette merveilleuse possibilité ne devienne réalité. Heureusement, en un sens, cela est hautement improbable. [↑](#footnote-ref-1158)
1159. Le manque de cette reconnaissance a été pointé –et déploré- par le philosophe et sociologue allemand Axel Honeth (notamment dans *La Dynamique sociale du mépris. D'où parle la théorie critique ?*, in *Habermas, la raison, la critique*, Cerf, Paris, 1996) . Celui-ci n’a pas proposé de principe alternatif pour la fonder politiquement, mais plutôt une théorie de la morale sociétale. (« La Théorie de la reconnaissance : une esquisse » et « Visibilité et invisibilité : sur l’épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du MAUSS,*  n° 23, 2004.) S’il va plus loin que le procéduralisme d’Habermas, Honeth ne va pas jusqu’à percevoir les divisions anthropologiques essentielles comme fondant concrètement la reconnaissance mutuelle. [↑](#footnote-ref-1159)
1160. Définition du « monde familier »  *(vertraute welt ?)* qui va tout de même plus loin que le mièvre « monde vécu » des philosophes sociaux allemands. [↑](#footnote-ref-1160)
1161. Le lecteur peut, après coup, s’interroger sur le bien fondé de cette exploration historique menée cavalièrement. Réaffirmons qu’une théorisation rétrospective de l’Histoire humaine comme recherche de la pluralité est nécessaire à la fondation la plus solide de notre thèse : elle permet en effet de montrer que la pluralité n’est pas un idéal futuriste, mais un processus en cours de réalisation, au travers même de méandres et de reflux. Il est indispensable que cette théorisation porte d’abord sur les grandes phases et les grandes différenciations spatiales. Il est sans doute inévitable que des erreurs puissent se glisser dans une esquisse d’une telle amplitude spatio-temporelle, commise par un non-spécialiste, et qui n’est pas non plus un historien du long cours comme Fernand Braudel, Arnold Toynbee, Eric Hobsbawm ou Peter Brown. Il n’en demeure pas moins qu’aussi énigmatique cela puisse sembler, il existe bien quelque chose comme une conversation Orient/Occident, ou encore un débat (parfois tragique) entre sociétés du village, sociétés nomades (qui sont loin d’aoir disparu) et sociétés urbaines. Si de telles discussions existent ou ont existé, alors l’idée que des principes universels peuvent aussi débattre entre eux n’apparaît plus aussi utopique qu’elle le semblerait au premier abord. [↑](#footnote-ref-1161)
1162. Sauf peut-être en cas de menace de mort pesant sur l’enfant, du fait de la guerre, par exemple. [↑](#footnote-ref-1162)
1163. Claude Lévi-Strauss rappelle comment les systèmes totémiques –notamment en Australie- tentent de se construire pour pouvoir reconnaître l’individu très au-delà des limites du Familier, mais le Familier se construit souvent, en revanche, comme détermination de traits propres que l’Autre ne possède pas. [↑](#footnote-ref-1163)
1164. Le dénigrement forcené de la propriété cache sous des allures généreuses un mécanisme psychique infantile consistant à dénier à autrui le droit plénier de posséder ce dont on croit être privé par lui : son être, repérable à sa consistance physique et ses objets collatéraux inaliénables dans le monde. Ce dénigrement, qui alimente l’expropriation des plus pauvres, n’a rien à voir avec le refus politique que le monde soit approprié par des compagnies privées ou publiques contestant encore le droit des gens à exister « en propre » dans ce monde. En un sens même, le dénigrement et la négation du droit d’être en propre sont issues de la même pulsion animant l’appropriation par force que les puissants et les riches opèrent sur l’être des gens. Le communisme et le capitalisme exproprient de la même façon les personnes, pour remettre leur bien à des monstruosités sociétales. En ce sens, la propriété –non pas privée- mais personnelle doit non seulement être défendue contre les prédations d’organisations particulières, mais aussi bien contre l’Etat. Ce qui ne signifie pas qu’il n’existe pas de bien commun ou de bien public, ou encore des biens privés collectifs, mais ceux-ci ne peuvent se constituer sans un pacte non léonin et non paupérisant avec les personnes « physiques ». Ce partage est difficile à maintenir parce que les personnes peuvent le plus souvent abandonner leurs biens sans tenir compte des droits d’héritiers potentiels (à moins qu’il existe un droit protégeant les personnes contre leurs propres tendances à subir l’idéologie jalouse ou prédatrice). Et cela d’autant plus que l’institution sociétale n’a pas intérêt en elle-même à conforter le droit des personnes à maintenir leur « propre » : la « Gauche » est constamment infectée par la jalousie primaire désirant ôter aux gens leurs droits de posséder et d’hériter, tandis que la  « Droite » est irrémédiablement infectée par l’envie primaire d’accaparer ce qu’autrui possède. Tant que ces sentiments « infects » n’auront pas été durablement repérés et limités dans l’arène politique comme étant de même nature, la sociétalité politique ne pourra pas s’empêcher d’attaquer la personne soit de droite, soit de gauche. [↑](#footnote-ref-1164)
1165. T.C. McLuhan, *Pieds nus sur la terre sacrée,* Paris, Denoël, 1974. Au passage, rappelons que les Nez Percés (nommés par eux-mêmes *NimiiPuu,* « les hommes ») croyaient dans la pluralité : celle, classique et répandue de la tétralogie des éléments et des saisons, censée inspirer le caractère des individus. Nous partageons une base de la croyance tétralogique : son caratère de « pluralité minimale », la dualité ne suffisant pas à exprimer *un conflit autorégulé et donc soutenable.* Quant aux dimensions choisies, nous respectons leurs qualités heuristiques comme systèmes de signifiants tentant de rendre compte de tendances humaines*, mais nous n’y souscrivons pas* –même si elles inspirent des philosophies sophistiquées actives dans la modernité occidentale comme celle des Francs-Maçons. Nous pensons en effet qu’éléments et saisons forcent à leur rapporter par analogie ou affinité « magique » les oppositions humaines, comme si ces dernières ne s’exprimaient pas directement. Or ellesle font, et les analogies ne les dévoilent pas mais au contraire *les cachent.* Nous inverserions donc l’orientation de l’influence : c’est parce que les hommes se divisent selon les passions de la Loi, du Familier, du Sociétal et de la Culture, qu’ils tendent à se représenter celles-ci sous les signes de la Terre, de l’Air, du Feu, et de l’Eau, ou de l’Hiver, du Printemps, de l’Eté et de l’Automne (etc). *Et non l’inverse.* [↑](#footnote-ref-1165)
1166. Infinité des luttes qui ressemble étrangement à celle entrevue par Jean-Claude Ameisen (op.cit) comme définissant l’évolution de l’empire des bactéries jusqu’à créer les formes vivantes les plus complexes dont nous sommes. Je me demande si cette fascination exercée par la contrainte mutuelle comme loi de la « civilisation » ou de « l’évolution » ne produit pas un aveuglement sur son envers exact : la production de formes d’autant plus autonomes qu’elles sont le fruit de contraintes intégrées organiquement. Autrement dit, un effet encore plus puissant que le domptage des autonomies dans une hiérarchie organique serait la libération d’antagonismes bien plus agressifs au niveau « supérieur ». Moins de cellules libres, moins de cancers, mais plus de massacres ! Quoi qu’il en soit, Histoire et évolution ne sont pas terminées (ni peut-être terminables) : la prudence me semblerait donc d’accepter au moins qu’il existe deux potentialités en présence et non une seule. Destruction pure et simple et « Sculpture du vivant », Guerre terminale et « Civilisation », ce sont deux forces dont on ne peut prédire laquelle va vaincre au prochain épisode. Freud, déjà, nous laissait sur cette expectative. La thèse de la pluralité propose de conjurer l’un et l’autre affreuse perspective par du « tiers ». Pourquoi, d’ailleurs, la médiation n’existerait-elle pas dans la nature ? [↑](#footnote-ref-1166)
1167. Je dois à mon épouse, Valérie Jacq-Duclos l’idée de résumer la pathologie technoscientifique dans le concept d’un « complexe de Narcisse ». [↑](#footnote-ref-1167)
1168. Sur ce point essentiel, que nous n’avons pas développé ici, d’une prise en compte de la nécessaire dépense comme mode d’existence de l’énergie humaine, voir la thèse passionnante d’Anthony Horrie : « la notion de Décroissance sous l'angle de la théorie d'Economie Générale de Georges Bataille. » Et relire aussi, bien entendu, de ce dernier, la géniale *Part maudite* (1949) précédée de *La Notion de dépense* (étude publiée dans *La critique sociale* n°7, janvier 1933), Editions de Minuit, Paris, 1967. [↑](#footnote-ref-1168)
1169. Comme le démontrent ces quelques lignes concluant  *La dynamique de l’Occident*, (Calmann Levy, 1975, p 324) : « ce ne sera plus alors l’exception mais la règle que l’individu trouve cet équilibre psychique optimal qu’entendent désigner les mots sublimes de « bonheur » et de « liberté » : à savoir l’équilibre durable ou même l’accord parfait entre ses tâches sociales, l’ensemble des exigences de son existence sociale d’une part et ses penchants et besoins personnels de l’autre ». Nous sommes donc placés par l’historien devenu rêveur idéaliste –et quel idéalisme !- devant une alternative sadique : continuer d’être malheureux ou réaliser un « accord  parfait » évidemment impossible. Pour la simple raison que les « penchants et besoins personnels » des uns ne seront jamais mesurables avec ceux des autres sous peine d’une homogénéité tragique et inhumaine. [↑](#footnote-ref-1169)
1170. Comparer des journaux télévisés dans les années 1980 et 2010 est frappant : la place occupée par les sujets autrefois appelés « faits divers », et où il s’agit pour les équipes des plateaux d’apparaître comme des auxiliaires de la morale publique et de la police est devenue majoritaire, tandis que les sujets de politique se sont amenuisés. [↑](#footnote-ref-1170)
1171. Bien des discours eschatologiques comportent ce genre de rhétorique « ordalique ». Je ne me reconnais pas parmi les prophètes de malheur et autre voyants extralucides, et c’est pourquoi je voudrais arguer ici que la pluralité n’est pas seulement une solution palliative de la « crise » chronique du système, comme pourraient l’être des politiques de régulation financière, de limite démographique, de sobriété énergétique ou de prévention écologique, toutes aussi nécessaires les unes que les autres, et évidemment porteuses d’accalmies bien utiles. C’est surtout l’instauration d’un principe de respect mutuel et d’équilibre entre tendances contraires. C’est donc un effet de long terme qui en est attendu. [↑](#footnote-ref-1171)
1172. La première réaction –fort saine - d’un ami à la lecture du manuscrit de ce lourd traité, a été de m’envoyer par retour du courrier un court manuscrit dont il était l’auteur, sur un sujet tout différent, accompagné des mots suivants : « à propos de conversation… » [↑](#footnote-ref-1172)
1173. « Les forêts de Boscione », À paraître. (consulter le manuscrit sur le site de Denis Duclos.) [↑](#footnote-ref-1173)
1174. En choisissant ce terme, je n’avais pas conscience de sa proximité avec le qualificatif « brother » utilisé par les insoumis hyper-violents dépeints par Stanley Kubrick dans son film *Orange mécanique.* Je ne crois pas que mes « frangins » seraient particulièrement violents, car ils chercheraient plutôt à survivre discrètement. [↑](#footnote-ref-1174)
1175. Paradoxe encore que celui d’une œuvre, faite pour être partagée, mais qui, si elle l’est trop, se change aussitôt en énoncé de pouvoir, à la fois faux et monstrueux. Mais peut-on souhaiter de n’être ni publié ni compris ? [↑](#footnote-ref-1175)
1176. Alain Ehernberg, *La fatigue d'être soi,* Paris, Poches Odile Jacob, 1999 [↑](#footnote-ref-1176)
1177. Tendance on le sait repérée et analysée par Michel Foucault, notamment dans *l'Herméneutique du sujet,* Gallimard-Le Seuil, Paris, 2001 ; (édition établie par Frédéric Gros). [↑](#footnote-ref-1177)
1178. Ainsi, le N° du *Courrier international* (Juillet 2007) recensant des dizaines d’articles dans le monde consacrés aux religions actuelles ne réserve pas une page, pas un mot, à la possibilité d’une telle différence. [↑](#footnote-ref-1178)
1179. Le processus en cours d’invention d’un nouveau rapport à l’au-delà dans les « near death experience » est frappant de ce point de vue : au début, plutôt varié, individuel, mal défini, le thème est pris en charge par des « scientifiques ». Des « milliers » de témoignages sont collationnés, spécifiés, rangés. Un témoignage-type universel est dégagé, avec envol de son corps, couloir, issue lumineuse, figures célestes accueillantes (en général sans sexe). Et enfin apparaissent les « expériences de l’enfer », avec flammes et souffrance indicible de l’abandon par Dieu. Bref, en l’absence d’un clergé, c’est tout un peuple directement automédiatisé qui réinvente les fondements dogmatiques de la religion. C’est à la fois à mourir de rire et à se tordre d’angoisse ! [↑](#footnote-ref-1179)
1180. L’une des dernières tentatives de sauver le dogme comme principe culturel a été celle, assez somptueuse, de Pierre Legendre. Elle est fondée, comme toutes les précédentes, sur la peur qu’inspire la pure liberté individuelle et sur son dénigrement, au nom des pactes et des lois symboliques nécessaires. Parlant dans le désert d’une société en cours de conversion à la technochrématistique, Legendre reste sympathique, tout en dévoilant, dans une sorte d’épurement tragique et prophétique, l’extraordinaire potentiel d’auto-asservissement de tout élan religieux. [↑](#footnote-ref-1180)
1181. Observons qu’un sociologue original comme Bruno Latour appelle lui-aussi ses collègues à se débarrasser de la notion obsédante et totalisante de « société ». Mais c’est aussitôt pour nous inviter à nous centrer tous sur la « connexion » et le réseau. Or cette orientation parachève plutôt l’orientation technologisante des sciences sociales, et ne nourrit guère la pluralité, qui demeure un concept politique. [↑](#footnote-ref-1181)
1182. Grand militant sioniste, Martin Buber fut aussi le théoricien de la nature intersubjective de l’humain. Mais le « Je » et le « Tu », pour formateurs qu’ils soient de la reconnaissance réciproque ne libèrent pas le sujet de la nécessité de « prendre position » pour une dimension concrète et non interchangeable dans une conversation qui compte plus que deux personnages en miroir. [↑](#footnote-ref-1182)
1183. Encore une fois, rappelons l’étrange découverte des paléo-anthropologues : le cerveau humain aurait perdu 15 pour cent de sa taille au cours des 30 000 dernières années. Est-ce que puissance collective et civilisation de masse rimeraient avec abêtissement des individus de l’espèce ? (ou bien au contraire un plus petit cerveau, moins long à parcourir par nos fulgurances et doté de plus de replis, est-il réellement plus à même de réfléchir les complexités du soi et du monde ?). D’un autre côté, l’australopithèque Sediba (deux millions d’années),dont un crâne complet a été trouvé en Afrique du Sud (Malapa), présente djà des tailles différentes de ses lobes frontaux, (proéminence de la circonvolution de Broca côté gauche) ce qui est généralement attribué à la spécialisation dans le langage. Les primates pré-humains plus récents présentent une telle dissymétrie allant avec un cerveau beaucoup plus gros. On pourrait en conclure que ce n’est pas le langage en lui-même qui va contraindre à une réduction de la capacité cérébrale, mais bien la transformation radicale des conditions de vie à partir de la société néolithique pour une majorité d’êtres humains (agriculture, villes, esclavages de masse, etc.) [↑](#footnote-ref-1183)
1184. Nous y aurons au moins réussi pendant quelques…1426 pages  et 1076 notes de bas de page! [↑](#footnote-ref-1184)