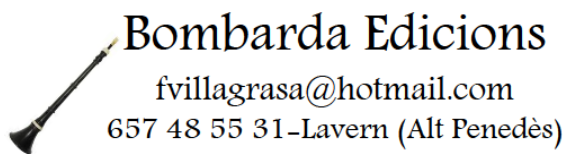


PENSER L'UTOPIE

*À l'Université Populaire de
Perpignan*



Octavio Alberola



Première édition, janvier 2013.

Avant-Propos

Pour moi, penser l'utopie c'est le fait de poursuivre le travail intellectuel qui a permis aux êtres humains de donner un sens de plus en plus éthique à leur processus d'humanisation. Un travail intellectuel orienté vers l'invention et l'expérimentation de formes de vie en commun ayant pour but de créer les conditions pour que l'Humanité puisse assurer l'épanouissement de tous ses membres, en préservant la nature et, ainsi, la continuité de l'aventure humaine.

J'avais entendu parler de l'Université Populaire de Caen dès sa création en 2002 par Michel Onfray, et je savais que dans cette "université" on faisait, en dehors des Institutions académiques, un travail intellectuel de qualité, accessible et gratuit, pour promouvoir la réflexion et la transmission culturelle sans volonté qualifiante ni diplômante. Mais, ce n'est qu'au début de 2007 que j'ai commencé à assister aux "cours" de l'Université Populaire de Perpignan, créée en 2006 (dans les locaux de l'Université de Perpignan) par un groupe d'intellectuels perpignanais (Dominique Sistach, Henry Solans et Jordi Vidal) animés par le même objectif de transmettre le savoir et de partager collectivement une pensée critique... Je savais aussi que leur initiative était indépendante de celle d'Onfray et qu'elle avait comme référence la tradition libertaire des universités populaires catalanes des années trente, où, "dans chaque village, les gens les plus érudits faisaient la leçon aux enfants et aux adultes". Donc, que l'UPP se voulait un espace de résistance et de liberté.

Au début, on a travaillé interactivement la question de la

philosophie de l'histoire avec Sistach, l'histoire économique avec Solans et des thèmes sociaux à la croisée des chemins entre théorie et histoire avec Vidal. Par la suite, le travail de réflexion interactive s'est poursuivi dans d'autres domaines de la connaissance: la psychanalyse, avec Michel Balat, la philosophie, avec Michel Tozzi et Jacky Arlettaz, la sociologie écologique, avec Éliane Le Dantec, l'histoire mémorielle, avec Nicolas Lebour et Pierre-Luc Abramson. Et plus récemment, d'autres ateliers ont été ouverts : portrait de femmes de génie, avec Annie Jourdain, analyse de l'image cinématographique, avec Marion Poinson, écoute de jazz, avec Robert Bernoyer, et design et invention du "nouveau", avec Robert Sulpice .

Je n'ai pas été déçu d'y participer, car le travail intellectuel fait dans tous ces ateliers permettait d'exercer et développer la pensée critique en la reliant à ce qui était central dans l'atelier d'Henry Solans ces trois dernières années et qu'il avait titré "Penser la sortie du capitalisme". Un travail théorique qui nous a amené à "définir" l'utopie comme une forme sociale égalitaire et non hiérarchisée. Cette société alternative qui doit surgir de l'agonie du capitalisme si l'Humanité veut se réconcilier avec elle-même et avec la nature. Ce qui suit est un témoignage personnel du travail intellectuel fait à partir des sujets abordés dans les ateliers de l'Université Populaire de Perpignan ces quatre dernières années.

Índex

Qu'est-ce qu'une «pratique philosophique»	7
Qu'est-ce que débattre?	9
Qu'est-ce que parler?	11
Qu'est-ce que l' <i>autre</i> ?	14
L'identité, concept ou métaphore?	17
Qu'est-ce que les valeurs?	19
La transmission des «valeurs»	21
Qu'est-ce que l'amour?	24
Qu'est-ce que le mode de vie?	32
Pour une <i>pratique philosophique</i> pendant les vacances	34
La "religion" freudienne mise en question à l'UP?	36
Qu'est-ce que vivre?	40
Qu'est-ce que «réussir ma vie»?	43
Penser <i>le vivre</i> comme l'éthique du vivre	46
Qu'est-ce que l'illusion?	49
Qu'est-ce que la synesthésie?	54
La « <i>philosophie analytique</i> » et le Collège de France?	56
D'où émerge l'ordre?	60
Penser la sortie du capitalisme	64
Qu'est-ce que la "société alternative"?	69
Oui, l'idée de progrès a encore un sens!	77
Utopie, liberté et bonheur...	81
Peut-on refuser de penser l'avenir?	84
La démagogie est-elle un danger pour la démocratie?	86
Une autre mondialisation était possible et l'est elle encore?	89
S'indigner lucidement...	91
Pour comprendre où va le capitalisme	93
Révolution et utopie...	96
Howard Zinn et la désobéissance	105

Non, le supranationalisme n'est pas l'internationalisme, mais le nationalisme non plus!	110
Qu'est ce que Dominique veut nous dire avec "Ce que Zemmour veut dire"?	113
La crise du paradigme émancipateur, la misère des discours péremptoires et l'utopie...	116
De la complexité du réel à la <i>pensée complexe</i> d'Edgar Morin	121
L'illusion capitaliste et la <i>Petite Poucette</i>	126

Qu'est-ce qu'une «pratique philosophique »?

Comme Michel Tozzi le dit bien, « *en philosophie rien ne va de soi* », et, en plus, il faut commencer par se mettre d'accord sur « *ce qu'est vraiment la philosophie* » : c'est une réflexion critique, un art de vivre, un savoir absolu ?

Pour moi, et je crois que pour lui aussi, c'est la première 'définition' qui me paraît correspondre le mieux au verbe philosopher, puisque les autres deux me semblent être : l'une trop réductrice et l'autre trop prétentieuse. Bien que, si l'on retient la première, il est nécessaire de bien préciser l'adjectif... Car, c'est cet adjectif qui donne un sens logique à l'acte de réfléchir. Critique voulant dire : réfléchir (individuellement ou collectivement) sans aucun a priori idéologique, religieux ou même scientifique.

Ainsi donc, si philosopher est l'action de penser sans a priori, en essayant de donner à cette pensée un sens logique, il me paraît que philosopher c'est toujours et ne peut être qu'une pratique philosophique. Non seulement parce que, comme Michel nous le rappelle, la pratique (praxis) est « *une activité humaine et sociale finalisée* », mais aussi parce que la finalité de cette pratique c'est une réflexion critique et penser c'est déjà et toujours une action, une activité mentale fondée sur nos perceptions et les connaissances acquises.

Bien sûr, de par ma formation scientifique et mon expérience humaine (sociale et politique), je suis amené à fonder ma réflexion sur mon approche des connaissances

scientifiques actuelles dans tous les domaines. Je ne peux et je ne crois pas possible de concevoir un autre fondement pour la réflexion philosophique que le « vrai » qui est concevable en fonction des « vérités » scientifiques actuelles (régulièrement actualisées) et de l'état neurologique de notre cerveau...

Donc, pour moi, toute pratique philosophique qui ne s'appuie pas sur ces connaissances court le risque de se réduire à pure rhétorique... Et cela même si elle se veut rigoureuse et est faite avec honnêteté et un langage très « philosophique ». C'est pourquoi la philosophie ne peut être un enseignement d'une vérité établie et à transmettre, mais un dialogue qui nous renvoie à nos vérités et à nos savoirs (ou non savoirs) sous la forme de l'interrogation socratique... On doit donc inscrire la pratique philosophique dans la lignée des penseurs grecs célébrant l'autonomie de pensée et de vie. Pratique qui se continue aujourd'hui avec tous ceux qui font d'elle un combat contre le dogmatisme, les conventions et les contraintes de la vie contemporaine massifiée, et pour la liberté de penser et de vivre.

Qu'est-ce que débattre ?

Je comprends la réaction de Jacky et l'objectif de son communiqué, « *À tous les acteurs des débats* », que nous a fait parvenir Robert ; mais je ne crois pas qu'à la lumière du dernier débat « *force est de constater qu'il y a loin de la connaissance du Respect (objet récent de réflexion) au respect de la connaissance (dans sa mise en actes)* ».

Le problème n'est pas si dans la connaissance il doit y avoir du « *du Respect* » ni s'il faut avoir le « *respect de la connaissance* » ; car, à l'Université populaire, les cours et ateliers sont ouverts à tous les publics et l'on fait un usage critique des savoirs. Le problème est de trouver un bon équilibre entre un débat vif et vivifiant et un débat ritualisé et ritualisant « *pour garantir à nos échanges non seulement une certaine qualité mais une qualité certaine* », comme le dit Jacky et nous le voudrions tous.

Bien sûr, pour commencer, nous devrions respecter tous « *le rôle du distributeur de parole* » et nous efforcer tous aussi pour montrer du respect envers les autres en rengainant « *toute parole intempestive* » et en modérant les interventions « *en sachant que le temps "collectif" est compté* ».

Par contre, je ne crois pas que la liberté d'intervention de chacun doive être conditionnée à sa capacité d'argumentation... On peut demander de faire un effort pour sortir des affirmations péremptoires et essayer d'argumenter les idées qu'on veut exposer en amorçant une « *réflexion minimale* ». Demander, inciter, oui ! Mais non

imposer, conditionner ! En plus, ce serait inutile ; car, comme nous le savons tous, ce n'est pas un refus, mais la difficulté d'argumenter nos idées ce qui empêche d'amorcer une réflexion maximale ou minimale.

Il me semble donc qu'il nous faudrait revenir au fonctionnement du début... C'est-à-dire : faire un premier tour de parole dans lequel on devrait tenter à ce que tous interviennent. Puis, suivre le débat en fonction de la liste de demandes établie par le distributeur de parole -tout en admettant de très courtes réflexions ou précisions de temps en temps si l'intervention en cours le requiert et cela la rend plus claire, plus précise. Nous devons tout faire pour que les débats ne deviennent pas de discussion entre participants, mais d'échanges qui servent à confronter nos différences et à en sortir des pensées rigidifiées.

Enfin, je crois que le texte d'introduction devrait poser, à la fin, les questions essentielles autour desquelles nous devons confronter nos réflexions, coïncidentes ou divergentes, pour « nous enrichir dans "le rapport à l'autre" ».

Qu'est-ce que parler ?

Pour apporter ma contribution au prochain cours, je prendrai comme point de départ, du texte lanceur de Jacky, cette question : « *L'outil pratique de l'idéal démocratique, n'est-il pas la parole ?* » Car, en effet, si « *naître au milieu d'une langue, ce n'est pas seulement accéder à une culture déterminée, c'est aussi découvrir que la parole est partagée* », et si « *le dialogue est donc un pilier fondamental* », comme le dit Jacky, le fait est que, dans « *notre société de communication paradoxale* », la majorité de la population ne participe pas au discours « *relayé par les média* ». De là donc la pertinence de reposer la question, que posait Sartre déjà en son époque : *mais, sommes-nous en démocratie ?*

Et cela parce que c'est une évidence incontournable que la base de tout système *démocratique* devrait être le libre flux de l'information, des commentaires et de l'analyse. C'est-à-dire : un forum ouvert au débat et à la discussion avec la plus large participation possible. Et la réalité c'est cette autre évidence incontournable : « *que les sociétés qui sont présentées comme les démocraties les plus éminentes sont bien au-dessous de cette condition minimale* » (Chomsky).

Non seulement nous devons donc réfléchir « *à cette absence de parole* » mais aussi à l'« *usage violent ou dominateur de la parole* » (Jacky), tant du côté de l'excellent comme de l'insignifiant (Solans). Commenant peut-être par décortiquer quelques termes du langage politique par lesquels le pouvoir se manifeste au même temps qu'il s'occulte. Car, comme le rappelle Jacky, l'usage de la parole

à des fins politiques « *s'inscrit dans la pensée de Machiavel* » et, en conséquence, face à l'exercice du pouvoir, la politique se dissocie de l'éthique. Sans oublier que le sémantisme des mots est holistique et historique, même si l'étymologie nous signale les gènes probables d'hérités anciennes.

Ainsi, pour le terme *démokratia*, qui fût forgé par les adversaires de ce régime comme un mot péjoratif et que la postérité démocratique revendiqua oubliant le sens original; car il était sans doute anormal dans un vocabulaire politique qui, avec le suffixe *-arkia*, avait construit la dénomination des autres régimes considérés justes alors : l'oligarchie et la monarchie.

Il me semble donc important, pour comprendre le mutisme des uns et le bavardage médiatique des autres, de prendre en compte cette réflexion de Michel Foucault : « *Les codes fondamentaux d'une culture –ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques- fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura à faire et dans lesquels il se retrouvera.* »

Puisque, ce qui est paradoxal avec le langage c'est que, même si nous ne pouvons pas sortir de lui, par contre, comme le dit Castoriadis, « *notre mobilité dans le langage n'a pas de limites et nous permet de tout mettre en question ; y compris même le langage et notre rapport à lui* ».

Qu'on le veuille ou non, comme dirait le philosophe espagnol Agustín García Calvo, parler d'une chose, d'une idée, c'est parler contre elle, la mettre en doute et, en conséquence, la mettre en danger de quelque façon comme chose, comme idée. Et plus encore si nous en parlons en la posant comme question : qu'est-ce que... ? Puisque

questionner c'est prendre une idée -dont on peut dire que les gens savent plus ou moins ce qu'elle est- pour agir subversivement contre elle en lui adjoignant un point d'interrogation, comme si on ne savait pas assez bien ce qu'elle est ou ce qu'elle signifie. Car, en faisant cela, même si nous en faisons d'elle une arme plus efficace et sûre pour la lutte des idées, d'autre part nous l'affaiblissons ou nous rendons difficiles son maniement et sa domination.

C'est ce qui se passe si on opère ainsi avec les idées dominantes, utilisées à tout bout de champ dans le langage politique et le langage ordinaire. Car, même si ce sont des idées *vraiment* définies, qu'on croit savoir ce qu'elles sont, les poser comme question est déjà un acte perturbateur, destructeur... Destructeur des codes fondamentaux de la culture dominante qui empêche l'émergence de nouvelles connaissances capables de faire évoluer l'épistème en échappant à l'emprise sectaire de l'idéologie.

Alors, oui, je crois que la parole est sûrement « *l'outil pratique de l'idéal démocratique* ». Mais à condition de questionner le sens des mots et de sortir de l'affrontement mortifère des idéologies ; car c'est ce questionnement qui fait du logos un instrument efficace et pédagogique pour la continuité du processus d'humanisation des êtres humains. Un processus qui nous a permis déjà de commencer à avoir un regard plus conscient de ce que nous pouvons appeler *l'écoaltérité* de l'être. Et, en allant plus loin encore, un aperçu de ce que peut apporter ce regard pour l'approfondissement de la démocratie, non seulement pour le développement du *logos* mais aussi pour l'épanouissement intégral des *écoaltérés* que nous sommes tous.

Qu'est-ce que l'autre ?

L'année 2008-2009 a été consacrée à réfléchir à cette «*pièce maîtresse de notre univers*» qui est l'Autre. Ce «*deuxième élément d'un ensemble de deux éléments*» qui sert «*à désigner un élément distinct d'un ensemble non limité à deux éléments, ou autre élément d'un autre type*». Et, surtout, il a été question de notre rapport à l'Autre. Ce «*lien constaté, établi ou construit entre deux ou plusieurs termes du langage, des choses, des êtres, des personnes*», comme l'a écrit Michel dans l'introduction pour l'atelier de Narbonne.

Pas facile de résumer toutes les idées apportées par les participants ; donc, je me limiterai à lister les «*principaux points forts*» qui, selon moi, ont été l'objet de nos réflexions et, surtout, de nos controverses. Car, comme il était prévisible, ce qui a suscité, dès le début, de nombreuses remarques sémantiques et historiques, mettant en évidence des divergences dans nos approches, a été le sens des mots et la problématique qui nous permettrait de penser ce sujet du point de vue du vrai et dans sa complexité.

Nous avons donc fait appel aux idées des philosophes des siècles passés : «*la présence du sujet pensant*» (Descartes), l'interrogation de l'originalité de «*l'autre que moi*» (Hegel), la fécondité de «*l'insociable sociabilité de l'Homme*» (Kant) et l'Homme qui «*n'est homme que parce qu'il vit en société*» (Durkheim). Et à celles des penseurs de l'altérité, «*l'homme, loup pour l'homme*» (Hobbes), «*l'autre, mon semblable*» (Rousseau), «*autrui, c'est ce moi-même dont*

rien ne me sépare si ce n'est sa pure et totale liberté, c'est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être par et pour soi » et aussi « l'enfer, c'est les autres » (Sartre). Et même Lévinas a été mis à contribution à cause de l'Autre qui se dérobe en moi, parce que « Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement alter ego : il est ce moi que je ne suis pas ». Pour finir, avec Rimbaud, « Ce je est un autre », et Freud, qui nous rappelle qu'on porte en nous les pulsions de mort les plus primitives... Donc, l'Autre, une question essentielle et complexe, qui a été abordée à partir de ces quatre idées : l'autre est celui auquel je m'identifie, sans altérité point d'identité, l'irréductible altérité de l'autre et l'autre en moi.

En effet, comment penser l'Autre sans penser à Soi ? Dès lors, dans le cadre de « la quête de sens », on s'est trouvé confrontés aux questions combien anciennes qui « ont balisé le parcours de l'existence humaine » : Qui suis-je, d'où viens-je et où vais-je ? Mais, pour y répondre, deux approches étaient possibles : l'approche ontologique (métaphysique) ou l'approche scientifique fondée sur les connaissances que nous apportent la génétique, les neurosciences et même l'anthropologie, la sociologie et l'histoire. C'est-à-dire : soit nous situer à partir de l'Autre « universel » ou de « celui dont la parentalité ou la filialité tisse des liens particuliers », l'Autre de la « tribu »... Le fait est que nous n'avons pas pu éviter de reconnaître que l'homme est un animal social. Ou, comme Durkheim le disait : « L'homme n'est homme que parce qu'il vit en société ». C'est-à-dire : que la société est infiniment présente au sein de chaque individu, que l'homme est un être de culture et que ce constat conduit à remettre en cause l'idée d'une nature humaine universelle.

C'est la raison pour laquelle nous avons cru nécessaire

d'analyser les questions du rapport à l'Autre et de la construction de la personnalité à l'intérieur de la modernité et à travers de notre vécu dans la société actuelle –tant celle qui se veut « démocratique » comme celle qui se prétend « socialiste »; car l'Autre est un autre quand il s'agit de l'immigré, le 'sans papiers', etc. Et c'est cette réalité relationnelle –sociale, politique et même juridique- qui a amené à proposer de réfléchir, pour les ateliers suivants, aux thèmes de l'identité, du respect, des valeurs et de la transmission des valeurs.



L'identité, concept ou métaphore ?

Jacky nous dit que l'identité « est un concept récent » et il le situe à la « *date de la mise en place des papiers d'identité* », mais il ajoute que « *la question de l'identité soulève deux interrogations philosophiques* » reliées aux questions ou combien anciennes qui « *ont balisé le parcours de l'existence humaine : qui suis-je ? d'où viens-je et où vais-je ?* » Et cela dans le cadre de « *la quête de sens* », et de « *la reconnaissance de ce qu'il est : soit pour lui-même ou par les autres* ».

Donc, si nous voulons faire un débat cohérent, il nous faudra bien nous interroger sur la pertinence de ces deux interrogations avant de réfléchir sur « *identité et ipséité* » et « *l'individu dispersé* ». Et, sur tout, nous devons définir auparavant sur quel plan nous allons débattre : soit sur le plan du concept ou de la métaphore. C'est-à-dire : de « *l'identité subjective* » ou de « *Vos papiers, s'il vous plaît !* »

En plus, nous devons choisir entre les deux approches que Jacky nous propose: soit l'approche de E. Lévinas, dans son livre *Totalité et Infini*, ou l'approche scientifique à partir des éclairages que nous apportent la génétique, les neurosciences et même la sociologie et l'histoire.

En d'autres termes :

- ou bien nous faisons une approche métaphysique : l'identité est totalité parce qu'elle définit l'homme, parce qu'elle le détermine, le cerne. Tandis que l'ipséité est « *infini* » parce que quelque chose en l'homme est mystère

et secret, et, par là, échappe à toute objectivité et à toute « détermination », l'amenant à se représenter lui-même (« conscient d'être lui-même »), malgré tous les changements, physiques ou psychologiques, qui peuvent se produire en lui au cours de son existence. L'ipséité rend l'homme étranger ; car il sait qu'aucune racine jamais ne le définira...

- ou bien nous faisons une approche scientifique, et à sa lumière nous nous interrogeons à la manière dont notre société contemporaine utilise cette « *fonction de production de l'identité* » pour contrôler les individus un peu à la manière de *Utopia* de T. More ou de Big Brother, ou dans 1984 d'Orwell, dont l'œil ubiquitaire et omniprésent surveille chaque membre de la société de 1984. Comment donc ne pas penser au plan EDVIGE, de « *surveillance globale* », du gouvernement actuel ?

Qu'est-ce que les valeurs ?

Je crois que pour réfléchir sur la *valeur* et les *valeurs* nous devons le faire sur le terrain de la morale. C'est-à-dire: sur ce que nous croyons être la raison de vivre des êtres humains et de son comportement social. Et cela simplement parce que je ne peux pas exister sans l'Autre. Donc, commencer par voir ce que les valeurs ont été dans les différentes sociétés historiques avant la nôtre, l'actuelle. Car ce que les êtres humains ont cru être la raison de vivre a été conditionnée par la vision cosmogonique ou religieuse prédominante à ce moment là.

De plus, en tant qu'êtres vivants, nous avons dès le départ un instinct social, qui est la base d'une morale : l'instinct de survie et d'entre aide. C'est cet instinct qui a permis l'existence et le développement des sociétés humaines et aux êtres humains d'apprendre le sens de la liberté et de l'égalité à travers les conflits qui ont jalonné l'histoire humaine.

L'histoire humaine montre que les valeurs qui ont fondé la morale dominante à chaque civilisation, étaient celles qui permettaient au pouvoir de se maintenir. Et qu'étaient différents pour ceux qui contestaient ce pouvoir. Donc, pour qu'il y ait valeurs universels, dites objectives ou considérées intrinsèques, il faudra qu'il n'existe ni dominants ni dominés. C'est-à-dire : quand l'humanité sera fraternelle et tous seront libres et égaux.

C'est vrai qu'il y a des « valeurs » qu'on pourrait considérer comme « universelles » ; car elles sont reconnues presque

universellement. Tels le « don de soi », le « respect », la « tolérance », la « sincérité », la « loyauté », le « courage », l'« honnêteté », la « justice », l'« amitié » et même aujourd'hui l'« écologie ». Mais, c'est la manière de les percevoir et de les hiérarchiser qui n'est pas la même pour tous. Et cela ne dépend pas seulement de la "morale" que chaque individu croit et affirme être la sienne; car très souvent ce sont les circonstances dans lesquelles on se trouve qui sont déterminantes pour que chacune de ces valeurs soit perçue et vécue de manière très subjective... Une « subjectivité » qui n'est pas alors le simple reflet de nos désirs individuels ou collectifs (Spinoza), mais une perception conditionnée par les circonstances et la primauté de penser à soi plus qu'à l'autre ou au bien commun.

En tout cas, on peut aussi concevoir les valeurs (morales) comme une création de l'individu libre qui s'affirme, à travers elles, dans son engagement personnel contre les valeurs dominantes qui l'empêchent d'exercer sa liberté pour vivre de manière cohérente et satisfaisante.

La transmission des « valeurs »

Dans l'introduction, Jacky nous dit que *“le dernier débat a montré que parler des valeurs ne va pas de soi”, qu'il est “difficile de les définir, de les nommer” et “qu'elles sont problématiques” et “plurielles”*. Mais, même si c'est vrai qu'en parler ne va pas de soi, le fait est que nous allons aborder maintenant la question aussi difficile et complexe de sa transmission...

Il me semble donc légitime de penser que, sans avoir réussi à les *“définir, les nommer”* et moins encore à expliciter pourquoi sont-elles *“problématiques”* et *“plurielles”*, nous serons obligés d'arriver à la même conclusion au sujet de sa transmission ; car, si en parler ne va pas de soi et nous sommes incapables de dépasser nos *“discordances”*, comment pourrions nous nous mettre d'accord sur sa transmission ?

Je m'excuse donc de (re) poser préalablement la question de la méthode pour essayer que notre débat ne parte à nouveau dans toutes les directions et pour qu'il puisse y avoir une vraie confrontation d'idées sur le sujet précis du débat. Pour cela, ne devrions-nous pas nous mettre d'accord auparavant sur l'ordre des questions auxquelles nous allons tenter de donner et de confronter nos réponses? Je crois qu'établir une liste logique et ordonnée de ces questions nous faciliterait la tâche et qu'alors nous pourrions avancer de manière moins chaotique, plus rationnelle et je dirais même plus profitable pour tous.

Dans le texte d'introduction de Jacky, sur *“la transmission*

des valeurs”, il y a une série de questions qui méritent d’être traitées l’une après l’autre et pas dans le désordre ou toutes à la fois. Je crois donc qu’il serait nécessaire de nous mettre d’accord préalablement sur le genre de valeurs sur lesquelles nous allons réfléchir à sa transmission, ainsi que sur comment elles ont surgi au cours de l’histoire. Car, dans son introduction, Jacky ne se réfère qu’aux valeurs culturelles (morales) et c’est lui-même qui pose la question : *“Mais enfin, d’où viennent-elles?”*

Je crois donc que nous devrions commencer à réfléchir sur cette question avant les autres; puisque c’est évident que les valeurs sont des *“éléments constitutants d’une culture”* et qu’elles ne tombent pas du ciel. Puis, la question à traiter devrait être : *“Mais comment et par quelles stratégies et sous quelles contraintes l’humanité se transmet-elle les valeurs et systèmes qu’elle produit ou conserve d’époque en époque ?”* C’est ici que logiquement nous pourrions aborder le rôle qui joue l’école (l’éducation) pour transmettre aux nouvelles générations les valeurs de la culture de chaque société, et sans oublier toutes les autres institutions (familiales, civiques, religieuses, militaires, etc.) qui contribuent aussi à cette transmission.

Il me semble que c’est après avoir réfléchi à ces deux questions qu’il nous sera possible d’aborder en bonnes conditions les autres questions proposées par Jacky :

Y a-t-il des valeurs universelles? Quelles valeurs transmettre ou éduquer vers quoi? Peut-on agir en partant seulement des jugements de connaissance? Ne revient-il à chacun de faire des choix, dont on sait qu’aucun ne pourrait prétendre à une valeur universelle, s’il n’incluait pas le souci de l’AUTRE?

Mais, dans ce cas et puisque ce choix doit être fait “dans notre société schizophrénique” (Jacky), ne nous faudra-t-il pas nous interroger aussi sur quelle fraternité fonder nos choix?

Bien sûr, non pour faire le choix d’un autre héritage idéologique, sinon pour échapper aux fratries et au (ré)émergence des solidarités d’intérêts ou de la naissance. Solidarités qui nous ramènent aux étouffoirs monastiques (la région, la religion, le clan, la tribu, le sexe...) et au fratricide (tous les “ismes” communautaristes). Mais, au contraire, pour fonder nos choix sur une fraternité qui élargisse l’horizon et nous permette de mieux respirer, d’entrevoir la possibilité d’un autre destin et de ne pas rester entre soi, dans le repli sur le domestique ou sur le tribal. Pour être enfin fraternels, parce qu’égalitaires ! C’est-à-dire : par un sursaut de dignité et d’amour pour l’AUTRE, pour les AUTRES.

Qu'est-ce que l'amour ?

Comme le texte lanceur de Jacky commence par la question *qu'est-ce que l'Amour* (en majuscules) et, après avoir affirmé que *seul l'Amour croit en l'immortalité*, il finit en nous incitant à nous prononcer (*qu'attendez-vous?*), je me suis décidé à me prononcer, même si je n'ai pas compris encore la différence entre Amour, avec majuscule, et amour, avec minuscule.

Alors, pour me prononcer, je m'en suis remis aux enseignements que j'ai tirés d'un dossier publié par le *Nouvel Obs* le 30 juillet 2009 sur le titre : « *Les philosophies de l'amour* » et qui, comme illustration, avait « *Le Bain turc* » d'Ingrès. Et cela parce que, déjà à l'époque, j'avais trouvé dans ce « dossier » la réponse à mon questionnement sur la nature de l'amour, et, en particulier, sur l'amour qui unit notre glorieux couple présidentiel... Car, qu'on les aime ou qu'on ne les aime pas, Sarko et Carla, semblent bien s'aimer comme s'aiment toutes les « honnêtes gens ». N'ont-ils pas dit l'autre jour, à la télé, deux de nos grands penseurs français actuels, Régis Debray et Edgar Morin, qu'aucun homme et aucune femme ne peut vivre sans ressentir de l'amour ? Bien que je ne sache pas s'ils se référaient à l'amour avec A majuscule ou minuscule, car il s'agissait d'un débat oral pas très rigoureux, un peu trop show-business...

Donc, avec impatience, avidité et sans perdre une seconde, je me suis remis à la lecture de ce « dossier » constitué par sept petits « commentaires » de « sept philosophes

d'aujourd'hui ». Mais aussi, je dois le dire, avec la même méfiance que je l'avais abordé lors de ma première lecture l'été dernier ; car l'expérience m'a montré que, très souvent, ce genre de « dossiers » -à titres si appétissants mais à textes si sommaires- sont conçus uniquement pour augmenter les ventes... Même au *Nouvel Obs*, cet hebdomadaire qui se veut d'une gauche culte!

J'ai donc commencé à relire ce « dossier » présenté, à côté du Sommaire, par une note introductive de Denis Olivennes sous le titre « *Sagesse de l'amour* », qui est une invitation à « *relire ou lire les philosophes* », car cette lecture est -nous dit-il- « *le meilleur antidote à la dictature de l'air du temps* ». Bien entendu, cet air du temps est le « *triomphe du superficiel* » promu par « *cette satanée société de consommation* » qui « *a modifié nos vies jusqu'à influencer notre relation avec l'être aimé* » !

Bien sûr, cette rhétorique a aiguisé encore plus ma méfiance, puisque pour Olivennes l'amour « *ce n'est pas l'attente, le manque, un au-delà jamais atteint, un horizon qui se dérobe à mesure qu'on l'approche* », mais « *la plénitude d'être que vous éprouverez par le seul fait que l'autre existe* ». C'est pourquoi il s'insurge contre ceux qui, pour se justifier, disent : « *On n'a qu'une vie !* » -cette « *grande formule des temps nouveaux* » selon le journaliste. Et il ajoute, avec Barbey d'Aurevilly, que « *le plaisir, c'est le bonheur des fous, et le bonheur, c'est le plaisir des sages* », pour finir avec un appel aux « *amants, heureux amants* » à lire les philosophes : « *Relisez-les souvent* ». Car, le faire, dit-il, « *c'est désormais, contre l'empire de l'éphémère, un acte militant* ».

Donc, contre le « *triomphe du superficiel* » et l'« *empire de l'éphémère* », mon « *acte militant* » a été de commencer sans

perte de temps la relecture de ce « dossier » qui, à la fin du vrai texte d'introduction, nous propose un test, « Comment aimez-vous ? » (du philosophe Vincent de Cespedes), pour que le lecteur puisse se poser la question « comment je aime » pour découvrir « comment j'aimerais » aimer... De là les titres, des petits textes des sept « philosophes d'aujourd'hui », choisis évidemment pour profiter (même au N. O.) de la curiosité des lecteurs pour tout ce qui concerne le désir sexuel : « La naissance d'Eros », « Je ne peux qu'aimer », « Le sexe primordial », « Désirer plus », « L'appel de la séduction », « Aimer sans aliénation » et « La morale de l'érotisme ».

C'est vrai que, depuis l'Antiquité, le mot amour (Eros) a été très souvent employé à la place du mot « désir » pour désigner l'appétit sexuel, la fornication, la baise, et encore aujourd'hui ce non-sens sémantique continue à être couramment présent dans le parler populaire et dans les écrits des romanciers et de certains philosophes –ce qui est plus étonnant. Et cela, même si nous savons tous que baiser n'implique pas nécessairement aimer, et que l'inverse est aussi vrai. Ce qui oblige, très souvent aussi, quand on parle d'amour, de bien préciser s'il s'agit de l'amour qu'on qualifie de « physique » ou de celui qu'on dit « spirituel », et que certains appellent « amour véritable » pour bien le différencier de l'autre ; car celui-ci est véritablement une autre chose -même s'il passe aussi par le cerveau... À tel point, qu'il y a une science, la sexologie, dédiée exclusivement à son étude et des sexologues pour bien nous conseiller, et pour l'autre on a les religions et les philosophes qui prétendent s'en occuper...

Donc, la logique et l'expérience nous disent que l'on devrait cesser d'utiliser le même mot pour parler des deux choses si

distinctes... Non seulement pour savoir concrètement de quoi l'on parle, et éviter de les confondre, mais aussi pour mettre fin à cette ambiguïté hypocrite de certains discours moralisateurs sur le sexe.

Ne serait-il pas plus logique donc de réserver le mot amour pour parler de l'amour dit « véritable » ? Non seulement parce qu'il est un concept, un pur produit intellectuel et culturel, mais parce qu'il synthétise et englobe tous les sentiments et valeurs universels qui donnent aux êtres humains leur dimension humaine : depuis les sentiments d'amitié, de camaraderie, de fraternité et de solidarité, et les actes de reconnaissance, de valorisation et d'admiration. Tout en n'oubliant pas que ces sentiments et ces actes sont le produit de notre évolution biologique et sociale : émotions transformées en sentiments et actes parce que nous avons la perception des causes qui les produisent.

Il ne s'agit pas de séparer à nouveau le corps de l'esprit. Non ! Déjà dès Spinoza, et encore plus avec les découvertes de la neurologie, on ne peut ignorer que le corps et l'esprit ont une racine commune. Nous savons bien que c'est seulement pour des raisons religieuses que certains ont voulu préserver la vieille idée selon laquelle l'esprit (ou l'« âme ») n'avait pas de support biologique. Comme nous savons bien aussi que c'est grâce à la niaiserie humaine que l'on continue à parler d'amour (« faire l'amour ») pour parler de la consommation du sexe, au risque de produire un discours soit hypocrite ou soit confus et absurde.

Il fait très longtemps que nous savons presque tout de notre corps, de son origine comme de son fonctionnement, pour continuer à tenir cette ridicule méprise sémantique et conceptuelle. Ridicule, car, dans le même N.O., on publia

une « enquête » (« Décodez-moi ! ») sur le décodage du patrimoine génétique (pour le moment partiel) qui permet d'avoir son profil génétique pour quelques centaines de dollars. Et, encore plus ridicule, si l'on a prétendu stimuler avec ce « dossier » une réflexion philosophique sur sexe et érotisme.

On est au vingt-et-unième siècle et l'on ne devrait pas avoir peur de nommer les choses pour leur nom, d'en finir avec cette réticence légendaire à parler vrai au sujet de la sexualité et de l'érotisation de la libido pour éveiller l'appétit sexuel. De même qu'au sujet de l'amour à l'Autre, aux Autres, il faudrait aussi désacraliser le mot « amour » et reconnaître que c'est un concept, une idée, et que, comme tous les concepts et idées, il est en constante évolution et transformation selon les cultures et le processus d'humanisation de l'homme, de l'humanité.

Comment ne pas reconnaître que c'est seulement par notre rapport affectif à l'Autre, aux Autres, que le mot « amour » prend un sens précis et qu'il ne reste pour l'instant qu'un mot vide ou, au plus, un mot multi usages. Car, pour que le rapport à l'Autre, aux Autres, soit un rapport d'amour, il faut nécessairement que des liens affectifs existent ou se nouent. Et cela peut ne pas se produire dans les cas où notre rapport à l'Autre, aux Autres, continue à passer par le désir sexuel et son épanouissement. Même, si en principe, ceux-ci devraient ou pourraient y contribuer très efficacement.

En tout cas, c'est seulement si ces liens existent et se manifestent qu'on a la conscience d'aimer, qu'on aime ou qu'on est aimé. L'amour est alors la volonté, la passion de faire acte de cette conscience, d'agir en conséquence,

d'accomplir un devoir de solidarité envers les êtres aimés, de vivre avec eux en fraternité. Dès lors, l'Autre, les Autres ne peuvent être nos contraires, nos ennemis, ils sont nos semblables, nos amis, nos frères. Pas de barrières et de hiérarchie entre les êtres qui s'aiment : égaux en tout moment et toujours solidaires ! C'est pour cela que l'amour est socialement subversif et qu'il a été et il est craint et combattu par tous ceux qui ne veulent pas perdre leur pouvoir : soit sur l'Autre ou sur les Autres. Car ils savent – à juste titre – que l'amour érode puissamment les assises du pouvoir, de leur pouvoir, puisqu'il pousse les êtres humains à vouloir vivre pleinement leurs désirs de liberté, de connaissance et de plaisir : tant physique que spirituel.

C'est la raison pour laquelle le christianisme, dans ses commencements, a été poursuivi et combattu par les Puissants de l'époque, puisque son message d'amour n'était pas dirigé à Dieu seulement mais aussi à l'Homme, à son prochain. Pour les premiers Chrétiens, c'était le mot *agape* plus que celui d'*Éros* qui exprimait le sens de leur désir, de leur quête d'amour. C'est le mot qu'on trouve dans le Nouveau Testament, car *Éros* représente pour ces Chrétiens la forme la plus sublimée de l'égoïsme. C'est après, quand ces communautés commencent à devenir indépendantes et se virent elles-mêmes comme une Eglise, que les *agapes* ou « banquets d'amour » cessèrent d'être des repas fraternels, où étaient invités les pauvres, et devinrent des cérémonies remémorant la Dernière Cène et la Crucifixion et rendant grâce au Christ et à Dieu le Père. Dès lors, seul l'amour de Dieu est un amour authentique et juste, car il n'altère pas notre être mais au contraire l'augmente (Saint Augustin, 354-430), et en conséquence on traduit *agape* au latin comme *caritas* pour exprimer mieux le

nouveau sens de l'amour chrétien : la charité... La charité, vertu théologique avec la foi et l'espoir, mais qui s'oppose à la concupiscence et à la fraternité parce que l'amour de l'homme n'est amour qu'à travers l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est un devoir, qu'implique l'obéissance. C'est-à-dire : se soumettre à son dessein et accepter la pénitence et même le châtement.

C'est ainsi que s'alliant aux Puissants et s'institutionnalisant, devenu une Église, le Christianisme a institutionnalisé aussi l'amour. Et qu'en faisant passer Dieu avant l'homme, et en gardant seulement la rhétorique de l'amour du prochain, il a pu devenir à son tour oppresseur et répresser. C'est ce qui s'est passé aussi avec certains « ismes » révolutionnaires qui ont institué l'amour fusion dans une Révolution sacralisée et qui, s'institutionnalisant à travers le Pouvoir, ont oublié leur message d'amour libérateur et fraternel pour se transformer en « ismes » oppresseurs et répresser en tant qu'idéologies sacralisant l'autorité et l'État.

À ce niveau de mes réflexions, j'ai été touché, comme vous tous, par la visite de notre Président de la République à Perpignan et terriblement surpris qu'il soit venu sans son épouse, sa Carla chérie. Comment lui, cet époux fidèle, a pu venir tout seul ? Et cette interrogation m'a amené à me poser cette autre : s'aiment-ils vraiment encore ? Ou, plutôt ces deux autres : Sarko aime encore Carla ? ou Carla aime encore Sarko ?

Comment peuvent-ils, lui (un vrai Homme d'État, donc avec la passion dévorante du Pouvoir) et elle (une vraie icône du show-business, avec donc la passion ardente de la représentation), vraiment s'aimer ? Mais comment y répondre si, après la lecture du « dossier » et avoir fait le test

« original » du N.O., tout ce qu'on peut dire de l'amour est « *qu'il est la matrice de toute expérience de l'autre* » ! Et si, de plus, « *dans sa fureur native, dans l'ordre d'un faire l'amour cette expérience est celle de mon identité instantanée à l'autre, et donc la négation de l'altérité elle-même* » (Alain Bodiou). Et cela même si, comme ce philosophe d'aujourd'hui nous le dit, « *dans son devenir institué, l'amour (le 'mariage') est restitution de l'altérité* ». Oui, comment y répondre ? Sauf si, par l'amour-institution (le mariage présidentiel), nous pouvons considérer l'amour institué pour toujours, et même entre le Président et son épouse!

Oui, je sais bien que le paradoxe de l'absurde c'est, comme l'a dit Albert Camus, « *vivre dans un monde dont nous ne comprenons pas le sens, dont nous ignorons tout, jusqu'à sa raison d'être* » ; mais aussi poser et se poser de telles questions. Et surtout si, comme nous le dit Jacky à la fin, « *on ne comprend pas ceux qui s'aiment* ». Mais, quoi faire quand personne ne semble s'intéresser aux autres questions, celles qui touchent à notre quotidien et à notre vraie vie...



Qu'est-ce que le mode de vie ?

Puisque la crise actuelle a mis à l'ordre du jour et peut-être par la première fois de manière urgente et angoissante la question du mode de vie, et comme par ailleurs Henri Solans continuera à traiter (dans les domaines de l'Économie et de l'Histoire) la problématique théorique au sujet de « *penser la sortie du capitalisme* », il me semble qu'il pourrait être intéressant de dédier nos ateliers de l'année 2009-2010 à la question : qu'est ce que c'est que vivre. Car, la remise en question du mode de vie à laquelle nous assistons est, dans son ensemble, non seulement un pivot de la crise mais une question centrale de l'étape où nous en sommes aujourd'hui du processus d'humanisation. Car, vivre, c'est travailler, jouir, penser, rêver... ? Seul ou avec les autres ?

Ce sont des interrogations existentielles, politiques, éthiques fondamentales qui exigent aujourd'hui une réflexion plus approfondie qu'avant. Car, au moment où semble exploser le mécanisme qui assujettit l'ensemble des hommes et des femmes à un système de plus en plus injuste et irrationnel, nous commençons à être conscients des fléaux qui frappent la planète et des graves dangers qui nous menacent tous si nous ne changions de cap. C'est donc impératif de réfléchir sur ces questions pour trouver et expérimenter ce mode de vie qui peut nous permettre d'éviter le pire à l'humanité.

Et puisque le rôle de la philosophie est de savoir repérer, d'indiquer et délimiter les questions, avec ses contours, et de montrer le lien systématique de ces aperçus dispersés,

nous pourrions commencer donc à réfléchir (philosopher) sur ces interrogations. Ce serait une manière de contribuer à développer une prise de conscience montrant que c'est l'ensemble de la vie, des désirs, jusqu'au cœur de l'individu, qui est à réformer. Moins réformer (au sens de changer) qu'à éclairer et expliciter ; car ce ne sont pas les passions qu'il faut changer (il n'y a pas en soi de passions mauvaises ni d'attractions que soient d'attractions mauvaises) mais éviter qu'elles soient, d'une certaine façon, détournées de leur but – comme cela s'est produit jusqu'à aujourd'hui. Rappelons nous de la position socratique: « nul n'est méchant volontairement ».

Je crois donc que la question qu'est ce que c'est que vivre peut nous permettre d'aborder des interrogations essentielles et, en même temps, d'une indiscutable actualité.

Pour une pratique philosophique pendant les vacances...

Je réfléchissais encore ces derniers jours à ma proposition pour dédier nos ateliers de philo de l'année 2009-2010 à la question qu'est ce que c'est que vivre quand, heureuse surprise, j'ai découvert que le Hors-série du *Nouvel Obs* de juillet-août abordait, par le biais de Spinoza, cette question fondamentale de la philosophie.

Comme vous pouvez le supposer, je me suis mis immédiatement à la lecture de l'introduction (*Le chemin de la joie*) et des vingt-quatre articles de ce Hors-série consacré à la pensée philosophique de ce « maître de la liberté » qui, au début du « *Traité de la réforme de l'entendement* », pose la question « *Comment vivre ?* » comme une question de vie ou de mort. Déjà commençant par se la poser à lui-même, en se demandant si finalement cela vaut la peine de changer sa vie pour quelque chose, « *le bien suprême* », que l'on ne peut atteindre sans changer la vie.

Oui, celui qui a failli la perdre ce jour d'été 1656, juste après avoir été excommunié de la communauté juive d'Amsterdam, quand on a tenté de l'assassiner en le poignardant. Oui, lui, celui pour qui, il y avait un prix à payer pour « *vivre selon la vérité* », même dans un milieu hostile.

Spinoza donc, ce philosophe qui a forgé le récit de sa vie de philosophe comme une légende, précisément pour comprendre la question pratique : « *Comment vivre ?* » Celui pour qui la philosophie peut être définie comme sagesse de l'être libre, et, le fait de philosopher, ni plus ni moins qu'une

méditation sur la vie. Et c'est pour cela qu'il considère que vivre libre c'est ne rien mépriser, pas même les richesses et les honneurs. Oui, lui qui, pour assurer son indépendance et sa liberté d'esprit, renonce à enseigner la philosophie à l'Université d'Heidelberg et décide d'exercer le métier de polisseur de lentilles à Rijnsburg. Car enseigner l'aurait éloigné de la vraie philosophie (celle de la vie et de la liberté) et l'aurait empêché de fréquenter ce que les Pays-bas avaient de plus éclairé et de plus fécond dans les domaines de la science, des techniques, de la philosophie et de l'art pictural dans ce siècle animé par la passion de l'optique.

Ce qu'on apprend avec Spinoza c'est, avant tout, la force de la volonté d'autonomie personnelle qui lui a rendu capable de tracer son propre chemin en toute sérénité et en toute lucidité. Non pas dans le sens vulgaire de « *choisir sa vie* », mais dans le sens de l'engagement pour construire une société libre dans laquelle la finalité soit l'expression du désir de liberté exprimée dans l'action commune pour tous les individus qui la composent.

De cela est donc question dans cet Hors-série du *Nouvel Obs*, que je vous conseille d'amener avec vous pour profiter intelligemment de vos vacances et revenir avec des éclairages spinoziens sur la question qu'est ce que c'est que vivre? De cela et aussi de l'hérésie, de l'exil, du messianisme, du libre arbitre, de la liberté de penser, de la concorde civile, de l'athéisme, de l'éthique de la joie, de l'esprit et du corps, du désir souverain, avec et contre Descartes, de la servitude à la liberté, des passions, de Rembrandt et de l'art, de la puissance de la multitude, de comment résister à l'oppression et encore d'autres sujets de réflexion philosophique, mais aussi politique, qui impliquent notre rapport à l'Autre...

La “*religion*” freudienne et l’*éloge* du tyrannicide à l’UP?

Michel Onfray nous prévient que « *l’année prochaine sera chaud à l’UP* » en nous annonçant (SINE-EBDO, du 8 juillet 2009) « *une révision totale* » de la pensée et la pratique de Freud, « *le grand mamamouchi, avec Nietzsche et Marx, d’une modernité qu’il ne vient à l’idée de personne de nier* ».

À personne, sauf que dans le prochain cours, qu’il va donner à l’université populaire de Caen, il va nous faire « *voir comment se crée une religion, autrement dit une hallucination collective* ». Car, en préparant ce cours, il s’est enquis « *de la documentation des anti-freudiens et des adversaires de la psychanalyse afin de prendre connaissance de leur dossier* », et « *patatras* », il s’est rendu compte que « *leur plaidoirie est tellement convaincante* » qu’il lui a fallu « *consentir à une révision totale...* ».

Ainsi, nous allons assister, à travers le cours de Michel Onfray à l’UP de Caen, à la mise en cause de ce *mamamouchi* que nous tenions tous pour un des trois piliers de la modernité, tant par la découverte de l’inconscient comme par la portée scientifique et philosophique de la discipline psychanalytique.

Les raisons qu’Onfray avance pour justifier cette mise en cause sont nombreuses et très probablement justifiées en ce qui concerne la personnalité de ce *mamamouchi* vénéré des croyants du refoulement. Elles vont de la destruction de correspondances, caviardage au recopiage, trahison du secret médical à avoir truffé son autobiographie de

mystifications, d'inventer des patients n'ayant jamais existé, annoncer des guérisons obtenues par sa méthode alors que c'étaient des échecs thérapeutiques, etc. Ce qui conduit Onfray à affirmer que « *Freud a menti, falsifié, trompé* », qu'il « *a écrit sa légende de son vivant* » et « *pratiqué en chef de bande, sinon en patron de secte, avec adoubs, puis exclusions, dénigrement, médisances...* »

Je ne sais pas si toutes ces accusations sont vraies et si elles justifient de mettre aujourd'hui Freud au pilori, le traiter de « mystificateur », et moins encore si elles annulent la portée de la pensée freudienne. Mais ce que je pense c'est que tant du point de vue scientifique que philosophique c'est absurde de croire aux *Maîtres Penseurs*, et moins encore d'ériger leurs pensées en sommets indépassables... Pour moi, la connaissance est faite d'une accumulation de découvertes et de réflexions qui s'avèrent vérifiables en fonction des possibilités d'expérimentation chaque fois plus rigoureuses et opératives à mesure que le processus d'humanisation avance. C'est donc grotesque la prétention d'avoir tenté de faire des pensées freudienne et marxienne des religions du XXe siècle. Mais, comme ce grotesque continue encore au XXIe siècle, il me semble sain le projet d'Onfray d'accumuler les informations et les arguments des anti-freudiens pour les analyser et en tirer les conséquences. Tenant bien présent que le savoir est un processus de reformulation permanente et que c'est et sera toujours la somme des apports que continueront à faire les humains. Ce qui signifie que, dans ce domaine, rien ne sera peut-être jamais définitif... De là, donc, la pertinence de la mise en question de la *religion freudienne*, pas seulement à partir des dérives égocentriques et sectaires de son prophète comme d'une mise à jour rigoureuse de la

discipline psychanalytique. Même si, très probablement, Freud a été une victime consentante, comme tant d'autres penseurs et scientifiques, de la culture dominante, qui était et continue à être très hiérarchisée.

Comme dit Onfray, nous disons aussi « à suivre... » Mais, en attendant, il nous invite à réfléchir sur ce qu'a été la Révolution de 1789 au moment où on célèbre le 220^e anniversaire. Cette Révolution qui a bien été, pour lui, « *un moment de triomphe d'idées progressistes* » elle a aussi été « *un grand moment de ressentiment débridé* », dans lequel s'est engouffrée « *la hargne de petites âmes soucieuses de calculs égoïstes* ». Et il le fait avec un petit livre de 80 pages, *La Religion du poignard : éloge de Charlotte Corday*, qui a reçu le Prix des Vendanges Littéraires 2009 de Rivesaltes et qui lui a permis de faire, devant un nombreux auditoire réuni dans une des places de cette ville, l'éloge du tyrannicide, l'élimination de celui qui confisque la chose publique aux citoyens pour exercer son seul pouvoir personnel, tout en montrant la naïveté de celle qui pensait arrêter, par son geste, la folie criminelle attisée par Marat. Une folie qui ne tenait qu'à Marat, puisque la Terreur n'a été déclarée par la Convention qu'après la mort de celui-ci. Un geste inefficace, bien que pour Onfray reste un geste superbe, symbolisant « *la révolte, le refus de l'injustice, la primauté du spirituel éthique contre la brutalité politique* », et s'inscrivant dans la continuité du combat de tous les Résistants qui « *opposent la vertu à la corruption politique* ».

En effet, cette septième édition des Vendanges Littéraires de Rivesaltes, dédiée au 220^e anniversaire de la Révolution française, le 150^e anniversaire de la naissance de Jaurès et le 70^e anniversaire de la « Retirada » a été, c'est vrai, très médiatisée par la présence d'Onfray. Mais c'est grâce à lui

que cette manifestation a pu s'ouvrir à un public plus large et que celui-ci a eu l'occasion de s'intéresser à ces trois événements historiques qui nous rappellent des espoirs trahis et sacrifiés, que nous ne devrions pas oublier. Ces illusions collectives qui, comme d'autres plus récentes, soulevèrent des espoirs qu'en effet il ne faut pas oublier mais aussi ne pas les mythifier.



Qu'est-ce que vivre ?

Comme les « pistes de réflexion » que Jacky nous propose dans son « texte lanceur » pour réfléchir collectivement sur la question *qu'est-ce que vivre* sont nombreuses, et puisque cette question présuppose qu'elle a ou peut avoir un sens, je choisis la piste qui se concrétise dans la réponse du gardien du phare au large de l'île d'Ouessant : « *l'important ce n'est pas de réussir dans la vie, mais réussir sa vie* ».

Je dois dire que si j'ai choisi cette « piste » ce n'est pas seulement parce qu'elle nous situe d'emblée dans le présent de nos vies, mais aussi parce que nous avons reçu, il fait quelques semaines, un rapport (d'Elisabeth Bussienne et Michel Tozzi) sur l'atelier « *Articuler au mieux sa vie professionnelle et sa vie personnelle* ». Atelier dans lequel ils ont essayé de répondre à la question *qu'est-ce que vivre* en répondant à comment « *réussir sa vie* » ?

Je ne vais pas revenir ici sur ce que j'ai déjà écrit à propos des conclusions de ce rapport, qui, selon moi, impliquaient la résignation devant le réel que nous subissons ; car l'atelier d'Elisabeth et de Michel a travaillé à partir d'un texte de Luc Ferry, pour qui réussir sa vie était « *aimer le réel ici et maintenant* », « *le goûter vraiment* » et « *se réconcilier avec lui* ».

Mais, comme il me semble que ce que Luc Ferry pense coïncide avec ce que Jacky « répond » à Comte Sponville, quand celui-ci affirme qu'il n'y a du sens dans la vie que « *chaque fois qu'elle se met au service d'autre chose* », je serai obligé d'y revenir, en partie, sur cette abdication devant le

réel. Car, pour Jacky, « *l'illusion serait de sacrifier la vie au sens, quand c'est le sens qui doit être au service de la vie* », et même quand il pose cette conviction comme question (« *Exister, pour l'Homme, serait-ce s'engager dans la vie et se laisser traverser par elle, et en faisant aussi vivre celle-ci en lui ?* »), elle sous-entend que vivre est plus important que ce pour quoi l'on vit. De plus, si vivre était le plus important, quel intérêt alors de se poser la question de qu'est-ce que vivre ?

C'est vrai que vivre est important, essentiel, et qu'être en vie est condition première pour exister et faire... Mais, indépendamment de ce qu'est le fonctionnement de la conscience qui définit les êtres humains comme tels, il va de soi que notre vie biologique dépend de plus en plus de notre vie sociale. C'est-à-dire : du type d'organisation sociale que les humains établissent ou subissent. Il est un fait incontestable que vivre, pour l'être humain, ce n'est pas seulement vivre sa vie biologique mais aussi vivre sa vie sociale.

Évidemment, vivre socialement n'est pas toujours réjouissant, et même, est souvent très pénible pour beaucoup des êtres humains. Dès lors, la question de comment vivre pour vraiment vivre est -me semble-t-il- fondamentale pour nous tous.

Or, comment y répondre sans analyser la vie que nous vivons et la société où nous la vivons, et sans les mettre en question si nous le croyons nécessaire. Oui, sans questionner le réel et sans tenter de le transformer si nous en sentons le besoin. Car il est évident que nous savons comme nous voudrions vivre ou, au moins, comme nous ne voudrions ou ne voulons pas vivre !

Il me semble donc que la vraie question philosophique (et nécessairement politique) est pour quoi vivre ou comment vivre pleinement notre vie d'êtres humains ? Non seulement parce qu'elle est l'expression et la preuve de l'existence d'une conscience morale, mais aussi parce qu'elle nous oblige à vivre consciemment et à donner un sens humain à notre vie biologique.

Peut-être est-ce cela que Jacky pense quand il écrit (et pas en forme interrogative): « *La sagesse ne s'exerce jamais mieux, que lorsque l'urgence de vivre a cessé de l'habiter. Il s'agit peut-être plus de savoir ce que l'on veut, que là où l'on va* ».

Alors, pourquoi ne pas s'interroger directement sur la réponse à donner à la question posée dans le rapport d'Elisabeth et Michel : soit « *comment réussir sa vie* » ou « *pour quoi l'on vit* » ? Car, tenter d'y répondre nous obligera à nous interroger de manière active et non passive. C'est-à-dire : pour essayer de faire de notre vie quelque chose qui puisse nous donner satisfaction de la vivre -même si cela nous oblige à questionner et à essayer de changer le « réel ». Et, bien sûr, à en supporter les conséquences...

Il va de soi que « *réussir sa vie* » ne veut pas dire « *réussite sociale* », telle qu'elle est prônée dans la société capitaliste, et que dès lors il nous faudra définir le sens éthique et philosophique du mot « *réussir* ». Est-ce que c'est le primat de l'individualisme sur le collectif, le tout pour Soi et l'oubli de l'Autre, ou, au contraire, lui donner un contenu en rapport avec les valeurs sacralisées par la Révolution Française : « *Liberté, Égalité, Fraternité* » ?

Qu'est-ce que « *réussir ma vie* » ?

Après avoir lu plusieurs fois, avec intérêt et attention, le rapport d'Elisabeth Bussienne et Michel Tozzi sur l'atelier « *Articuler au mieux sa vie professionnelle et sa vie personnelle* », je n'ai pas compris quel était le sens philosophique du passage de Luc Ferry qui, selon Elisabeth et Michel, a alimenté la réflexion de l'atelier ; car la réponse de Ferry, « *aimer le réel ici et maintenant* », « *le goûter vraiment* » et « *se réconcilier avec lui* » implique la résignation devant le réel que nous subissons. Et cela même si notre conscience et notre corps se révoltent contre ce réel qui nous est imposé.

Comment s'intéresser donc au futur, vouloir « *réussir sa vie* », si, selon Ferry, tant « *la nostalgie du passé* » comme « *l'espérance en un avenir meilleur* » nous « *font à coup sûr manquer le présent* » ?

De plus, je ne vois pas en quoi *aimer*, *goûter* et *me réconcilier* avec un réel qui m'est hostile, m'agresse et me fait souffrir, pourrait me permettre d'atteindre « *une certaine forme d'éternité* ». Et moins encore en quoi cette « *éternité* » me permettrait de vivre l'« *instant* » sans que celui-ci soit « *relativisé par les autres dimensions du temps...* » Surtout que « *les autres dimensions du temps* » sont déterminantes pour l'existence du réel, car il n'y a d'autre réel que celui de l'espace-temps. Pour les non-croyants au moins !

Évidemment, pour Ferry, pas question de questionner le présent, la société dans laquelle nous vivons, puisque la vie

humaine peut être « bonne » simplement en n'ayant pas « nostalgie du passé » ni « espérance en un avenir meilleur ». C'est-à-dire : en l'acceptant telle qu'elle est au moment où elle existe.

Pour quoi donc « tenter de démêler l'écheveau des rapports complexes entre notre vie professionnelle (notre métier de prof, de personnel éducatif...), et notre vie personnelle (notre couple, nos enfants, nos loisirs, mais aussi nos engagements collectifs...) » ? Pour « réussir notre vie » ? C'est-à-dire : pour faire d'elle quelque chose qui nous donne pleine satisfaction ! Mais, alors, comment le faire sans oublier le conseil de Ferry, sans lutter pour transformer le « réel » ?

C'est vrai que, si nous nous référons exclusivement à ce qui est dit dans ce rapport, à aucun moment a été posée la question des critères (valeurs) à utiliser pour répondre à la question « fondatrice » : « qu'est-ce que réussir ma vie » ? Sauf s'il allait de soi - pour tous les assistants à l'atelier - que ces critères (valeurs) se résumaient à la « réussite sociale » dans la société de compétition capitaliste qui est celle où nous vivons - comme semble le confirmer déjà le titre de l'atelier.

En effet, si l'objectif de l'atelier était de savoir « comment donc articuler au mieux ma vie personnelle et ma vie professionnelle ? », il est évident qu'il n'était question que de « vie personnelle » et de « vie professionnelle » telles que nous pouvons les vivre au sein de l'actuelle société de classes. C'est-à-dire : dans le cadre d'une société d'exploitation et de domination. Mais, dans ces conditions là, quel sens éthique et philosophique aurait le mot « réussir » ? C'est le primat de l'individualisme sur le collectif ? Le tout pour Soi et l'oubli de l'Autre ?

Bien sûr, si tel était le sens éthique et philosophique donné au mot « réussir » pour les assistants à l'atelier, je trouverais alors pertinent d'avoir choisi ce passage de Luc Ferry. Mais, je ne le crois pas. Je persiste à croire que pour eux aussi « réussir ma vie » veut dire autre chose... Au moins, faire en sorte que le monde où nous vivons soit plus vivable pour TOUS et, dès lors, comme le proposent Elisabeth et Michel, nous poser le dilemme de trouver un « *compromis acceptable, qui ne soit pas une compromission (vis-à-vis de mon travail, ma famille, mon idéal, etc.)* » pour articuler au mieux la vie personnelle et la vie professionnelle.



Penser le vivre comme l'éthique du vivre

Selon ce que Tozzi nous a dit, de la conférence de F. Julien intitulée *La philosophie du vivre*, on peut « définir » le vivre comme « *la tension de l'entre* ». C'est-à-dire: « *la tension entre l'immédiat et le médiate* ». De *l'immédiat*, parce que sans cette *immédiateté* on n'existe pas, ni biologiquement ni philosophiquement, et du *médiate*, parce que sans la *médiation* on ne peut accéder à *l'immédiat*. Donc, vivre serait cette *tension* qui conjoint passé et présent, qui fait *transparaître* et non *apparaître*, qui ne s'indexe pas sur *l'Être* et qui est une *transition*... Un concept construit selon la pensée occidentale, mais aussi selon la pensée (a-conceptuelle) chinoise.

Je veux bien adhérer à cette conceptualisation originale, de F. Julien, de ce qu'est vivre pour tout être, en construisant ce concept à partir du *yin* et du *yang* de la pensée chinoise: ces deux catégories complémentaires, cette *dualité complémentaire* présente dans de nombreuses autres oppositions complémentaires que nous pouvons trouver dans toutes les manifestations de la vie et de l'univers. Et, surtout, en échappant – comme nous enjoint Julien - au *dédoublement* de *l'être* proposé par la philosophie occidentale, à travers la métaphysique (Aristote) et même la dialectique (Platon, Hegel), qui a "oublié la vie, la pensée de la vie" en privilégiant l'Absolu, l'Infini, le Parfait, le Bien, l'Esprit absolu. Ce *dédoublement* qui nous fait distinguer - comme le précise Julien - "*la vie empirique de l'autre vie, la vraie, dégagée des contingences: celle qui mène à la vérité, la connaissance, la science, l'Être, le Bien, Dieu, le Bonheur...*"

Oui, je veux bien penser le *vivre* comme une *transition*... Mais, comment vivre cette *transition* sans prendre en compte ce qui donne sens à *la tension de l'entre*, de *l'entre immédiat et médiat*? Car si la vie empirique est vécue à travers les contingences, elle l'est aussi à partir de ce que l'être (homme ou femme) apprend de ces contingences. Alors, même s'il serait "*une fausse solution*", comme l'affirme Julien, que de conditionner la vie empirique à l'autre, il me semble que nous ne pouvons échapper au *dédoublé*... Dans une partie – au moins - de notre existence !

C'est vrai, ou au moins évident, qu'une « *philosophie du vivre qui vit vraiment le vivre, c.à.d. qui le vit comme une tension* » (Julien-Tozzi), doit s'efforcer de ne pas introduire ce *dédoublé* dans le terrain du cognitif, des connaissances qui apportent (à l'être, de chair et d'esprit) un plus pour vivre « *vraiment le vivre* » face aux contingences... Ce qui veut dire nécessairement de ne pas prendre en compte ce *dédoublé* comme *origine* de la connaissance empirique, et le laisser pour l'autre « connaissance », celle qui sacrifie le vivre à cette *connaissance* métaphysique, religieuse ou même idéologique.

Dès lors, ce qui doit nous préoccuper, si nous voulons énoncer une philosophie du vivre qui ne nie pas la vie, ce n'est pas d'échapper au *dédoublé* de l'être conceptualisé par l'Occident ; mais de nous poser la question de comment éviter sa dérive (métaphysique, religieuse, idéologique) et l'enlèvement, là où cette dérive peut nous amener. C'est-à-dire : penser le vivre comme l'éthique du vivre. Une éthique qui ait pour source et objectif la vie, et qui refuse tout enlèvement *du vivre* « *par le quotidien, l'habitude, tout ce qui érode, rétracte, rétrécit,*

amoindrit sa vigueur, son élan, sa saveur, son intensité», selon Julien et Tozzi. Car seulement cette éthique peut « *décaper de cette pente fatale* » la philosophie du vivre et nous permettre d'« *y accéder* ».

Or, évidemment, une telle éthique, vraiment éthique, ne peut être qu'une éthique du *vivant* pour le *vivant*. Une éthique, une morale qui part et tient compte de ce qui est nécessaire, essentiel à la vie et aux vivants, à tous les vivants, pour survivre et s'épanouir, physiquement et intellectuellement, dans la liberté, sans autres contraintes que celles de l'intérêt collectif et le bien être commun.

Donc, comment ne pas conclure qu'une « *philosophie du vivre qui vit vraiment le vivre* » doit permettre ce vivre à tous, et que, pour ce faire, elle doit s'incarner en une éthique de l'égalité et la fraternité, libertaire et solidaire, sans Dieu ni Maître!

Qu'est-ce que l'illusion ?

Dans le texte introductif, Sophie Dreyfus affirme comme une évidence que « *si certaines illusions sont mortifères, d'autres sont cependant proprement vitales* ». C'est donc logique qu'elle se demande si « *peut-on constamment vouloir le vrai* » et « *dans quelle mesure les hommes désirent-ils la vérité* » ?

En effet, même si l'ambivalence de l'illusion n'est pas pour moi si évidente qu'elle l'est pour beaucoup de gens, il me paraît que Sophie a raison de souligner le poids de cette ambivalence dans la vie des gens et de l'histoire. Et, de plus, parce que c'est à partir d'elle que surgissent logiquement les questions sur le « *désir de vérité* ». Questions qui, pour Sophie, sont nécessairement liées à celles posées à propos de l'illusion. J'assume donc ce questionnement, et c'est à partir de celui-ci que je vais tenter d'argumenter mon point de vue sur l'ambivalence de l'illusion et l'inconstance du « *désir de vérité* », qui peut se résumer par cette question : *devons-nous persévérer dans l'illusion parce qu'elle est la « vérité » telle que nous pouvons l'accepter ?*

Mais, comment le faire sans réfléchir préalablement à ce que l'on doit entendre quand nous disons « *le vrai* » ou « *la connaissance véritable* » ? Sans oublier ce que les dictionnaires disent à propos de l'illusion... Et cela parce que ce mot signifie pour eux le contraire du « *vrai* » : « *fausse apparence matérielle ou morale qui, en nous faisant voir les choses autrement qu'elles ne sont, semble se jouer de nos sens ou de notre esprit* ». C'est-à-dire : « *erreur des sens ou de*

l'esprit produite par ces fausses apparences » et, pour le Robert, même: « *chimère, leurre, rêve, utopie* ».

Il nous faut donc partir de la contradiction existante entre *illusion* et *vrai*, et, en conséquence, ne pas oublier que « *le vrai* », « *la vérité* », comme le dit Sophie, « *est affaire de méthode* », et que « *l'esprit scientifique exige de se contenter, si nécessaire, d'une "abstention prudente"* » ? Donc, de ne pas « *s'en tenir à leurs convictions* » ni de « *se satisfaire de réponses rassurantes* ». Et sans oublier aussi que toute pensée binaire court le risque du manichéisme. Mais, quelle pensée ne l'est pas par facilité du langage ?

Comment donc ne pas prendre en compte la difficulté de dire la *véritable* signification d'un mot et, particulièrement, celle du mot *illusion*, si chargé de désir et d'émotion ? Oui, comment faire abstraction du fait que les mots sont – comme le pensait Nietzsche- le résultat d'un choix injustifié et arbitraire, qu'ils ne sont pas la représentation d'une réalité mais un moyen pour satisfaire le besoin de communiquer entre humains, et, donc, un moyen de transmission culturelle ? Ce qui veut dire que nous ne pouvons pas mettre sur le même plan un objet *réel* et la représentation orale ou écrite que nous nous en faisons. Donc, qu'un mot est une représentation artificielle et, en certaine manière, une trahison face à la réalité, puisque, s'il délimite un objet *réel*, il ne respecte pas son entité. En effet, même pour le fondateur de la linguistique, Ferdinand de Saussure, le lien entre la chose (signifié) et le mot composé d'une suite de sons (signifiant) n'est pas motivé, il est arbitraire.

En outre, comme semblent le prouver de plus en plus les études sur les origines du langage, cette *délimitation*, cette

finitude, a été fixée par l'homme au cours de son humanisation et a évolué diachroniquement... Donc, même si les mots sont *délimités*, *définis*, ils sont le résultat d'un choix injustifié et arbitraire fait par l'homme, les hommes... Nous sommes donc, comme Nietzsche le souligne, devant le paradoxe de la « *langue* » et piégés par notre incurable anthropocentrisme.

Pourtant, le langage est la base de notre vision du monde. C'est par lui que l'homme s'approprie le tout et construit grâce à lui sa pensée, sa raison, et qu'il peut accéder ainsi à une expression symbolique abstraite, formulant idées et concepts. Alors, comment peut-on concevoir que le langage puisse nous éloigner du réel, qu'il soit créateur d'illusions, de non réalités ? Oui, comment concilier ces deux constatations ?

C'est évident qu'une vision un peu trop anthropocentrique du monde pousse l'homme à oublier qu'il s'est éloigné de la réalité première pour s'enfermer dans un monde qui peut s'avérer illusoire. Mais, pouvons-nous raisonnablement penser que le langage nous éloigne irrémédiablement du réel ? Ne devons-nous nous en tenir, ici aussi, dans une "*abstention prudente*" ?

Oui, je pense que c'est le plus raisonnable... Car, même si l'arbitraire règne dans le langage, la conformation historique-corporelle de l'homme se fait depuis son premier lien avec la mère ou avec sa communauté. En effet, c'est cette conformation qui permet, avant même l'apparition de la parole et du langage, de la catégorie et du concept, une liaison décisive au monde social et historique. En outre, même si l'on considère les compétences langagières comme une aptitude naturelle de l'être humain, le langage n'est pas

une faculté naturelle mais un « *fait humain* », une *institution humaine*.

Que nous le voulions ou non, notre pensée est façonnée par la vie en communauté et la langue de celle-ci, de même que par les tensions et avatars de l'histoire. Nous tendons trop souvent à l'oublier afin de nous croire plus libres et uniques, tout en refusant d'assumer pleinement la responsabilité d'une telle capacité de liberté pour pouvoir « choisir ». Nous nous situons toujours dans l'ambivalence pour rendre moins insupportables nos contradictions, et c'est pour cela que *l'illusion est la vérité*, telle que nous pouvons l'accepter, tout étant *l'illusion* le contraire absolu du « *vrai* ».

C'est peut-être cela qui fait dire à Nietzsche et à Sophie que « *la vie a besoin d'illusions, c'est-à-dire de non vérités tenues pour des vérités* ». Car, c'est un fait que, même si l'homme désire la vérité, il est souvent obligé de s'arranger avec la réalité.

En effet, notre volonté de vérité est profondément ambivalente ; car elle est –comme le rappelle Sophie en citant Nietzsche- indissociable d'une « *volonté bien plus puissante, celle de ne pas savoir, de nous confier à l'incertain et au non vrai* ». Et plus encore, puisque *l'illusion* peut avoir en elle-même une valeur lorsque, consciente d'elle-même, elle préside à la production artistique et à toute autre production de l'activité cognitive ou expressive de l'être humain. Mais, tenant compte des ravages des désillusions individuelles et collectives au cours de l'histoire, devons-nous continuer à agir dans l'ambivalence de *l'illusion* ou à agir en pleine connaissance de cause ?

Pour ma part, tout en sachant que le réel est plus compliqué que ce que les mots veulent bien dire et que nous sommes

réduits à l'expédient du langage, je crois que l'opposition entre « réel » et « illusion » doit être maintenue afin qu'elle soit opératoire pour éviter de tomber à nouveau dans les mythes, les légendes, les certitudes... Et aussi pour vivre et essayer de « *changer le monde* », évitant le manichéisme et les illusions, en partant de notre désir de liberté et d'égalité, pour nous et les autres, et, en nous servant des mots comme arme, mais aussi de nos actes, pour faire avancer la raison, l'altérité et la solidarité.



Qu'est-ce que la synesthésie ?

On sait que la synesthésie -du grec *syn*, union, et *aesthesis*, sensation-, phénomène neurologique par lequel deux ou plusieurs sens sont associés. Donc, de la même manière qu'un synesthète peut associer deux ou plusieurs sens (un couleur à un nombre et même un goût à une couleur, etc.), il se peut que les non synesthètes (la majorité du genre humain) arrivent à associer deux sens antinomiques (illusion et réalité) dans sa pensée ou dans son action quotidienne. C'est-à-dire: qu'ils pensent ou agissent en associant ces deux sens de la perception des choses, des événements et des sentiments, et qu'alors ils ne puissent pas dissocier neurologiquement illusion et réalité.

Si pour un synesthète est "naturel", "logique" et "inévitabile" d'associer -par exemple- la couleur rouge au numéro un, le jaune au numéro deux, le bleu au numéro trois, etc., pourquoi ne pas considérer une autre forme de synesthésie le fait d'associer (neurologiquement) de manière naturelle, logique et inévitable notre conception de la liberté à beaucoup de gestes et d'actions (faire ceci ou faire cela, etc.) que nous faisons dans notre vie quotidienne? Pourquoi cette "activation croisée", entre des régions spécialisées de notre cerveau, ne peut être la cause de la permanente tendance pour beaucoup de prendre ses désirs pour des réalités et donc de leur impossibilité d'approcher neurologiquement la réalité, de vivre toujours dans l'illusion?

Que ce soit clair, si j'introduis cette question dans nos

réflexions, sur l'illusion et sur la société alternative, ce n'est pas par goût de la provocation, mais pour inciter à ne pas oublier la problématique neurologique qui conditionne notre pensée et notre action. Car, non seulement dans le langage littéraire mais même dans le langage de tous les jours, nous recourons à la métaphore, à l'effet évocateur des associations imaginaires, pour donner un caractère tangible et impliquant à ce que nous voulons exprimer. Ce que pour moi veut dire qu'il n'y a pas de pensée et, par conséquence, d'approche de la "réalité" qu'à travers notre appareil neurologique exposé à toutes les formes de synesthésies connues ou encore inconnues. Donc, que nous devons nous en tenir dans nos réflexions, comme nous conseille Sophie, à une "*abstention prudente*" en ce qui concerne notre débat sur l'illusion et aussi sur celui à propos de la "société alternative".

La « philosophie analytique » et le Collège de France?

Je ne sais pas si tous ceux et celles qui regrettèrent l'absence de cours « philo » cette année à l'UPP auront lu l'article « *L'inconnue du Collège de France* » publié dans *Le Nouvel Obs* du 9 juin 2011 ; mais je crois qu'ils et elles devraient le lire pour se rendre compte de ce qu'est devenue aujourd'hui la « philo » au Collège de France. Ce prestigieux établissement, fondé en 1530 par François Ier et qui est considéré par tous comme le plus haut rang de l'enseignement supérieur français ; même si ce haut lieu du savoir est devenu sous le règne de Sarkozy, plus que dans le passé, un enjeu important pour la conquête et la conservation du pouvoir.

Bien sûr, cette invitation à lire cet article n'a uniquement pour objectif que d'attirer l'attention sur la dérive politicienne de certains philosophes et l'usage partisan qu'ils font de la « philo », mais aussi d'inciter les amis de la philosophie à l'UPP (et ceux de l'UP de Narbonne) à continuer nos dialogues philosophiques: soit à travers des rencontres ponctuelles ou en nous inscrivant dans une liste (internet) où nous pourrions recommencer à réfléchir en commun sur des sujets à choisir aussi entre tous ceux et celles qui se seraient inscrits.

C'est donc avec cet objectif, plus qu'à commenter la nomination de Madame Claudine Tiercelin (j'avoue que j'ignorais même son existence) à la chaire de « métaphysique et philosophie de la connaissance », que je

me permets de vous faire part de quelques questions que la lecture de cet article m'a incité à me poser et à vous transmettre. Car, même si pour le N.O. c'est cette « bizarre » nomination qui pose problème et est révélatrice de la mise sous tutelle des sciences sociales par le marketing et la politique, je n'arrive pas à comprendre comment la philosophie analytique (c'est dans ce courant que le N.O. classe Mme. Tiercelin) peut-être considérée comme « un courant anglo-saxon épris de formalisme logique et notoirement arrogant à l'égard d'une tradition continentale plus volontiers littéraire ». Et, encore moins pourquoi l'on voit, dans cette mise à l'honneur d'une Française, disciple des philosophes américains John Rogers Searle et Charles Sanders Peirce, « un symptôme certain de notre américanisation », selon le linguiste Claude Hagège.

C'est vrai que la querelle entre les divers courants philosophiques a été de tout temps à couteaux tirés ; mais, quand même, on est un peu surpris et attristés que la confrontation de pensées passe par le décrochage de chaires et de perfides disqualifications –même si elles se justifient par des incompétences scientifiques ou pédagogiques. Ainsi on peut lire dans cet article du N.O. ce témoignage d'un « philosophe trentenaire déjà renommé » mais qu'on ne nomme pas : « *Rusell, Popper, on pensait que c'était ça la philosophie analytique. Ce que représente quelqu'un comme Mme. Tiercelin, c'est encore autre chose : des problèmes hyper pointus, exprimés dans un jargon très intérieur. C'est une philosophie qui se veut argumentative, mais avec laquelle il est très difficile d'argumenter* ».

Oui, c'est vrai que l'on peut et l'on doit se demander pourquoi Mme. Tiercelin a décroché ce poste, où l'avaient précédé Bergson, Marleu-Ponty, Aron ou Foucault, et pas

Alain Corbin ou Michelle Perrot, Jacques Roncière, Jean-Claude Milner, Alain Badiu entre autres philosophes si méritants.

Oui, peut-être que le N.O. a raison de souligner « *qu'au-delà du cas Tiercelin et des aigreurs qu'il suscite fatalement, c'est l'évolution du Collège de France qui se voit aujourd'hui impitoyablement jugée* ». Car, en plus des intérêts professionnels des uns et des autres, il semble que les élections, noyautées par les « *scientifiques* », empêchent la promotion d'un grand nom de sciences humaines. Peut-être c'est vrai que « *Foucault ne serait plus élu aujourd'hui, ni Bourdieu* », comme le jure un disciple de ce dernier et comme cela a été le cas de Jacques Derrida.

Assistons nous à l'assaut des lieux de pouvoir universitaires par « des hordes de vandales scientifiques » ? La cooptation qui prévaut au Collège de France, barre-t-elle l'arrivée de gens plus originaux et plus hérétiques ? Peut-on supposer une cooptation politique et même une injonction venant de haut lieu ?

Quelle que soit la réponse à ces questions, la réalité est que cette Institution, qui par le passé a été souvent le « *lieu de sacralisation des hérétiques* » (Bourdieu), apparaît aujourd'hui comme le temple du conformisme intellectuel et moral. Et que si nous voulons rencontrer la philosophie de tradition non conformiste, nous devons le faire loin des Institutions et dans la lecture des ouvrages dignes de cette pensée iconoclaste et rebelle.

Cela dit, et en revenant à la « philosophie analytique », cette « *mouvance montante mais très contestée* », selon le N.O., je me demande si l'on peut raisonnablement concevoir une pensée philosophique qui ne soit pas analytique,

argumentative, et si les débats houleux entre les philosophes «*analytiques*» et les «*continentaux*» ne cachent pas une rivalité plus politique qu'une vraie divergence intellectuelle.



D'où émerge l'ordre?

C'est - me semble-t-il - une bonne question. Et pas seulement comme question philosophique ou scientifique; car, elle peut être une des questions plus pertinentes dans les temps d'incertitude et perte de repères (politiques et éthiques) que nous vivons.

Selon le dictionnaire, l'ordre est la manière d'organiser, de classer des choses, et, dans un sens politique, social et moral, ce qui permet à la société de fonctionner harmonieusement... Mais, comme nous le savons bien, cette harmonie n'est pas toujours conçue de la même manière par tous. Divergences font naître, entre les membres des sociétés humaines, la contestation d'un tel "ordre" vécu comme confiscation de la liberté de la part du groupe détenteur du Pouvoir au sein de la société.

Nous savons aussi, par l'histoire, comment s'est instauré l'ordre hiérarchique dans les sociétés humaines. Mais, ce que nous ne savons pas, c'est si un tel ordre était et est vraiment nécessaire pour la vie en commun des êtres humains. Si une autre forme d'ordre (un ordre non axé sur la hiérarchie) peut garantir plus harmonieusement cette vie en commun.

Delà qu'il soit si important de savoir d'où émerge l'ordre, ce besoin de s'organiser pour exister et fonctionner. Non seulement pour mieux comprendre la complexité de la nature, mais aussi parce que l'émergence du nouveau y est très commune. En plus, comme le dit Henri Atlan: *"Tout se passe comme si notre raison ne pouvait pas supporter*

l'absence d'ordre et de raison dans les choses". Et François Jacob: "Qu'ils soient inanimés ou vivants, les objets trouvés sur la terre forment toujours des organisations, des systèmes".

En effet, le terme, le concept d'ordre a toujours été conçu comme antinomique à celui de désordre: l'un, ce qui est créateur, organisateur, et l'autre, ce qui est destructeur, dispersif, désorganisateur. Or, depuis un certain temps nous savons qu'il est possible d'échapper à cette vision manichéenne des choses, qu'il est possible de concevoir ces termes autrement qu'en les isolant ou en les opposant. Oui, qu'il est possible de les penser non plus en termes d'alternative mais en termes de liaison et d'articulation; car, tout en s'opposant, ce sont des termes qui se nécessitent et sont inséparables. Comment penser la complexité du réel sans penser à la fois l'opposition et la nécessaire articulation entre ces deux termes? Donc, avec Edgard Morin, nous devons les penser dans une relation à la fois de complémentarité et de concurrence et d'antagonisme.

Si nous nous en tenons à ce que nous savons (aujourd'hui) sur l'origine du réel, le "big Bang", c'est le désordre (un état chaotique, la fameuse "purée originelle") qui se fait créateur d'ordre et d'organisation. Donc, comment ne pas voir dans le "visage méconnu du désordre" son sens et pouvoir génésique et générateur? En conséquence, nous ne pouvons pas continuer à concevoir le désordre seulement comme destructeur et désorganisateur, mais aussi comme géniteur d'ordre, de stabilité, d'organisation et de développement. Et développement veut dire innovation...

C'est pourquoi les scientifiques nous disent qu'un système émergent n'est pas seulement une somme de choses, mais

de choses qui d'une manière ou d'une autre doivent inventer (trouver) un niveau d'organisation pour qu'elles puissent fonctionner ensemble: soit pour devenir un nouveau tout, soit pour devenir un nouveau concept.

Un exemple: ni l'hydrogène (H) ni l'azote (N) n'ont l'odeur de l'ammoniaque (NH_3); mais l'odeur de l'ammoniaque est une propriété émergente.

Un autre exemple: les gènes n'ont que quatre composants chimiques simples (les quatre lettres de l'ADN : a, c, g, t); mais, c'est l'affinité sélective des informations génétiques et la complémentarité entre elles, qui permet à chaque être vivant de sortir des copies de lui même, un nouveau système émergent...

Donc, d'où émerge l'ordre?

Ce que nous pouvons dire aujourd'hui c'est que l'ordre naît nécessairement du désordre! La vie est née du désordre... C'est des remous, des agitations et des turbulences que se sont formées les premières molécules, les macromolécules, les cellules vivantes.

Cela signifie que l'ordre ne doit pas être réduit aux lois, mais qu'il représente les stabilités, les régularités, les cycles organisateurs, et que le désordre n'est pas seulement la dispersion, la désintégration, car il peut être aussi le tamponnement, les collisions, les irrégularités... Et, donc, que la causalité n'est jamais purement mécanique; mais qu'elle est aussi informationnelle. De même que toute forme d'organisation est essentiellement auto organisation. Sans oublier, qu'ordre et désordre ne sont que des concepts, bien que des concepts plus généraux que les concepts hasard et nécessité. (J.Monod). Oui, des concepts

inséparables qui nous permettent de concevoir la complexité et l'évolution de tout ce qui est physique, biologique et humain. Mais en n'oubliant pas que la complexité c'est aussi un concept scientifique et philosophique, et qu'il ne doit pas devenir une idéologie...



Penser la sortie du capitalisme

Avec Henri Solans nous avons dédié beaucoup de séances à penser la sortie du capitalisme et, à certains moments, il m'a paru nécessaire de soulever quelques questions qui me semblaient mériter d'être éclaircies. Les voici :

Remarque préalable:

Il me semble que l'affirmation « *je ne doute pas que l'on puisse connaître l'avenir des formes sociales* » est, pour le moins, discutable. Sauf si nos cerveaux pouvaient connaître et traiter TOUTES les informations du magma ou si l'on change le verbe connaître pour le verbe envisager... Car, même si on accepte de dire « *que les débats sur l'avenir ont pour objet la présentation d'une thanatographie doublée de la biographie des naissants* », il me semble très subjectif de dire que nous pourrions connaître l'avenir. Et cela parce que le « *texte et ses sécrétions, notamment le domaine de viabilité, les frontières, le matériau discursif* » sont seulement « *des instruments offerts à la raison afin qu'elle puisse s'emparer de ce thème, l'avenir* ». Donc, seulement pour y réfléchir à son sujet... Une réflexion qui peut, en effet, nous permettre d'envisager les formes sociales que « *les déformations du texte* » semblent s'annoncer « *derrière les frontières du domaine de viabilité* ». C'est-à-dire : que ces « *déformations* » donnent des indications sur des formes sociales désirées, mais elles n'annoncent pas « *leur venue* ». Cela dit, rien n'empêche de le croire ! Mais, alors on est en plein dans la croyance ! Donc, on peut envisager mais non

« connaître l'avenir des formes sociales ». Et cela me semble valable pour ce qui concerne les précipités (textes qui contestent le texte référant) à l'intérieur du *magma* ; car on peut avoir des informations sur eux mais pas vraiment les connaître...

Idéologie et utopie selon Solans:

Pour bien nous comprendre dans ce travail théorique que nous faisons avec Solans, il nous faut donc commencer par bien distinguer ce qui est de l'idéologie de ce qui est de la science, et bien préciser ce que nous désignerons par le terme utopie.

Or, pour Solans, après avoir analysé les points de vue de Louis Althusser et de Karl Mannheim, il garde seulement des deux ce qui suit : « *que nous sommes des enfants du texte assimilé à l'idéologie* ». Mais en faisant sienne la conviction de Mannheim selon laquelle, « *pour divers qu'ils soient, tous les textes sont congruents, puisque agissent sur les pratiques* ». Et aussi celle « *que certains textes relèvent de l'idéologie, d'autres de l'utopie* ». Même si, à ce stade de sa réflexion, il précise que c'est « *pour des raisons qui ne sont pas les siennes* ». C'est-à-dire : celles de Mannheim. Mais, alors, quelles sont les siennes ?

Il nous dit : « *L'idéologie est le propre des textes issus de la relation de préférence stricte* ». Donc, des textes qui se fondent ou maintiennent la hiérarchie. C'est pourquoi « *ils ne peuvent que méconnaître la réalité puisqu'ils occultent la ségrégation dont ils sont faits* ».

Ainsi, pour Solans, « *l'idéologie (...) est un ensemble complexe de discours comprenant des régimes intellectuels*

(dont la source est soit l'excellent soit l'insignifiant), des revanches (dont les formes sont variées) ». Et il ajoute: « L'idéologie naît dans les formes sociales hiérarchisées (existence de la relation: strictement préféré à...), elle disparaît dans celles qui ne le sont pas et qui sont des utopies ». Mais, ici, Solans ne précise pas pourquoi l'idéologie disparaît. Et moins encore comment les utopies naissent. Il ajoute seulement que le mythe complète le texte dans les formes sociales hiérarchisées et que, en conséquence, « le passage d'une forme sociale hiérarchisée à une autre (revanche) s'accompagne de l'énoncé du mythe qui annonce déjà l'idéologie à venir ».

Il passe alors au problème de la manipulation (« un discours mensonger imposé par quelques uns des membres d'une forme sociale aux autres membres ») et il pose alors la question de l'adhésion formulée ainsi : « comment se fait-il que des gens ordinaires (vous et moi) aient pu adhérer à des idées tellement scandaleuses ? » Et par la suite, il nous dit que « la réponse que nos propositions contiennent met en doute la possibilité de la manipulation ».

Et cela parce que, même si « les porteurs d'un même texte constituent, à leur insu, un ensemble (...) Il suffirait d'une parole publiquement prononcée pour qu'ils se reconnaissent, d'une action rassembleuse pour qu'ils se mettent en mouvement ». Donc, conclut-il : « La mise en mouvement ne résulte pas d'une manipulation, mais du passage d'une situation latente à une situation saillante ». Et cela est aussi valable, pour lui, même quand (un autre cas de figure envisageable) les deux groupes porteurs de discours différents fusionnent, car « la fusion ne signifie pas l'abandon d'un corps d'idées pour un autre, mais l'existence de quiproquo ». Puisque, selon Solans : « Ces derniers

permettent, grâce à des mots clés polysémiques, d'instaurer une communauté de pensée à un niveau superficiel, mais suffisant pour fonder des alliances». Donc, pas de manipulation, acceptation consciente en vue « d'une alliance potentielle ».

Ce sont donc ces considérations qui conduisent Solans à dire : « *La manipulation, au sens strict, est impossible, les idées sont déjà là* », et que « *le problème de l'adhésion (ou de la fascination) ne se pose pas* ». Donc, que « *le véritable problème est celui de la saillance* ». Et, bien sûr, celui de savoir si « *existe-t-il des groupes latents prêts à saillir ?* ». De là qu'il nous renvoie, pour trouver la réponse, à « *l'examen des alliances potentielles plutôt que dans l'adhésion 'des gens ordinaires'* ».

Mais, au-delà du problème qui pose le sens des mots et même si, sur le fond, on est d'accord avec Solans sur le sens fondamentalement antihiérarchique de l'utopie (disparition de la relation : strictement préféré à...), il me semble que ni « *l'existence de quiproquo* » ni le besoin de « *fonder des alliances* » suffisent pour éliminer le problème posé, par la « *manipulation* » et « *l'adhésion ou la fascination* », à l'émergence de « *l'utopie disruptive* ». Et cela on pourra, je crois, le voir mieux quand nous aborderons la question avec laquelle Solans termine son texte : « *le marxisme est-il une utopie ?* »

Car, même si Solans fait sienne la position d'Henri Maler, pour qui « *des virtualités utopiques habitent le changement social, des acteurs combattent pour les actualiser...* » et « *toute l'œuvre de Marx est dédiée à la détection de ces virtualités* », cela me semble insuffisant pour considérer le marxisme comme une utopie disruptive.

Bien sûr, autre chose est de dire que l'œuvre de Marx « recueille tout ce qui se dit à propos de l'utopie » et que, « parce qu'elle propose des procédés permettant de repérer dans l'histoire l'autre en train d'agir », elle « parle d'utopie ». Ou si nous pensons que cette oeuvre explique « pourquoi 'utopie' apparaît et comme concept et comme récit et comme discours de la vingt quatrième heure ».

Mais, il me semble qu'encore là, il faudra faire un effort de clarté discursive pour ne pas confondre l'œuvre de Marx avec le marxisme. Sauf si l'on réduit l'œuvre de Marx au *Manifeste du parti communiste*, rédigé par lui et Engels entre décembre 1847 et janvier 1848. Car ce texte s'est bien avéré n'être qu'idéologie.

Qu'est-ce que la "société alternative" ?

Au 6ème Printemps des universités populaires, célébré le 24, 25 et 26 juin 2011 à Aix-en-Provence, il a été convenu que chaque université populaire devait élaborer un texte sur "*la société alternative*" pour être présenté au cours du 7ème Printemps, qui doit avoir lieu le 22, 23 et 24 juin 2012 à Ris Orangis.

Ce texte a été élaboré à partir des réflexions que nous avons faites sur l'illusion et l'utopie, à l'UP de Perpignan, et à partir de l'excellente introduction de Noëlle et des deux questions posées par Michel comme axes de la réflexion sur le thème « *de l'aliénation à l'émancipation* », à l'UP de Narbonne ; car, en effet, les réponses à ces deux questions ("*Comment concevons-nous l'aliénation?*" et "*Quelles pistes pour passer à l'émancipation?*") nous ont paru essentielles pour tenter d'explicitier ce que nous entendons par "société alternative" : une société qui devrait nous permettre à tous de concrétiser nos désirs et nos espoirs émancipateurs.

Il s'agit donc d'une approche qui tente d'être la plus objective possible pour échapper à toute forme de manichéisme comme aux discours rhétoriques et illusoire. Une approche fondée, donc, sur une analyse non idéologique du réel et de l'imaginaire social émancipateurs actuels. Et cela parce que nous pensons que le véritable enjeu d'une société alternative est de mettre fin à l'aliénation et de nous donner les moyens de rendre possible et assurer l'émancipation pour tous. C'est-à-dire: de

mettre fin à l'hétéronomie que nous subissons dans les sociétés hiérarchisées actuelles et d'ouvrir le chemin à l'autonomie pour tous les humains, dans la liberté et la responsabilité, afin qu'ils puissent satisfaire leurs besoins et développer toutes leurs potentialités dans le respect de l'altérité de l'autre.

Évidemment, nous sommes conscients qu'une telle réflexion ne peut se faire qu'en étant pleinement convaincus des raisons pour lesquelles nous refusons l'aliénation, l'hétéronomie, et, plus encore, de celles qui font de l'autonomie la condition de l'émancipation. Et cela parce que, pour avoir la volonté de refuser l'aliénation et désirer l'autonomie, il faut être convaincu du bien fondé du choix que l'on fait et que "la société alternative" est nécessaire et possible.

C'est donc avec cette « conviction » que nous avons élaboré ce "texte de synthèse", sur « la société alternative », pour ce 7ème Printemps des universités populaires. Car, même si nous n'avons pas la certitude de son avènement dans un avenir proche, ni si elle pourra satisfaire pleinement nos désirs et nos espoirs, nous ne confondons pas conviction et certitude - la première étant nécessaire pour l'action et la deuxième étant un handicap pour l'objectivité.

Pourquoi une société alternative ?

Il est évident que si nous désirons une société « alternative » à la société actuelle c'est parce que vivre dans celle-ci ne nous satisfait pas, ni au niveau économique et social, ni politique et culturel. Et ceci parce qu'elle aliène les individus et ne permet pas son autonomie, et, qu'en plus d'être

fondée sur l'injustice et la peur de l'autre, et de générer conflits meurtriers entre les humains et de catastrophes écologiques, elle est incapable d'utiliser les ressources humaines et matérielles pour le bien de tous.

C'est donc pour tout cela que nous voudrions vivre dans une autre société, une société vraiment différente de l'actuelle. C'est-à-dire : une société égalitaire et non hiérarchique, sans aliénation et permettant à tous d'être autonomes – condition *sine qua non* pour pouvoir décider librement de notre avenir.

Bien sûr, pour y arriver, il faut non seulement pouvoir la désirer et la concevoir ; mais la concevoir en évitant les conceptions simplificatrices, réductrices, manichéennes, et en intégrant la complexité produite par l'humanisation historique de l'homme. Et pour cela il faut nous débarrasser des œillères idéologiques qui nous ont fait croire que l'utopie est du domaine de l'irréel, une illusion, une chimère, et des pièges du réalisme politique que, tout au long de l'histoire, nous ont fait prendre pour des vraies alternatives émancipatrices des simples revanches... C'est-à-dire : des simples changements au sommet du Pouvoir qui ont fini par provoquer tant de désillusions et de désespoirs.

Donc, commençons par ne pas croire que notre idée de « société alternative » est la seule « vraie » (car elle peut le paraître à nos yeux et non aux yeux des autres), et, encore moins, vouloir l'imposer.

En tout cas, il nous faut éviter à tout prix de tomber dans les travers de tous ceux qui ont prétendu changer le monde sans demander l'avis de ceux qui l'habitent, ou qui voulaient en finir avec les vieilles aliénations en imposant de nouvelles. Plus que jamais, l'émancipation doit être l'œuvre

des aliénés et le résultat d'un consensus sur la société alternative pour y vivre libres et égaux. Donc, pour nous, la question fondamentale est comment en finir avec l'aliénation, l'hétéronomie ; car nous sommes convaincus que c'est la condition préalable pour que l'autonomie soit possible pour tous et ainsi pouvoir atteindre et concrétiser nos désirs et nos espoirs émancipateurs.

Qu'entendons-nous par aliénation?

Au-delà de toute considération sémantique liée à l'étymologie du mot « aliénation » et des diverses interprétations faites de ce concept par d'importants penseurs au cours des derniers siècles, il nous semble évident que, pour nous et nos contemporains, l'aliénation est *« un état où l'individu, par suite des conditions sociales (économiques, politiques, religieuses), cesse de s'appartenir, se laisse traiter comme une chose et devient esclave »*. Esclave d'un autre individu à travers la projection des points d'homothétie entre son image et l'image d'autrui, ou esclave d'un système d'idées, d'une idéologie, par l'intégration de prénotions axiologiques ou idéologiques qui l'amènent à penser et à agir contre son intérêt, tout en pensant le contraire.

Donc, en conséquence, il *« y a deux ordres d'aliénation: celui des conditions extérieures, objectives, du système où est inséré l'individu, et celui de la subjectivité »*. Deux ordres, qui très souvent se rejoignent pour amener le sujet à une aliénation de plus en plus paranoïaque. Surtout quand elle provient de la soumission au tabou imposé par la religion; car, alors, elle repose *« sur l'idée que l'éthique appartient à la transcendance et qu'elle n'est accessible à l'humanité que par*

des interprètes s'installant à la place du transcendant, et s'arrogeant le pouvoir qui lui est supposé ».

Or, aujourd'hui, l'aliénation individuelle et collective se réalise fondamentalement à travers l'aliénation au capitalisme, qui atteint son paroxysme en raison d'un travail qui, plus que jamais, ne permet pas au travailleur de se réaliser en tant qu'homme. Non seulement parce que la finalité de son travail lui échappe complètement, mais parce qu'il est triplement aliéné: matériellement, par la dépossession de la plus-value de son travail (exploitation proprement dite), socialement, en perturbant le rapport que chacun entretient aux autres, et symboliquement, en subordonnant tout à l'abstraction anonyme du pouvoir de l'argent.

Aucun autre mode de production n'avait engendré cela. C'est pourquoi, la question de l'aliénation doit être abordée aujourd'hui à partir de l'avènement de l'individu comme objet culturel symbolique de la marchandisation généralisée qu'est la société capitaliste. Nous devons donc relier - plus qu'avant - les aliénations individuelle et systémique afin de comprendre comment la soumission et la servitude permettent le fonctionnement de l'exploitation; car l'asservissement se produit avec l'excuse de la notion de *volonté générale* et l'appât du *bien être matériel*, cette opération des dupes où chacun domine ceux du dessous, pour en tirer profit, en s'asservissant à ceux au-dessus de lui.

Une notion trompeuse; car, au nom de la *volonté générale*, on prétend renverser la négativité de l'aliénation systémique en positivité, sans résoudre la contradiction entre les deux pôles de l'individuel et du collectif et de la

démocratie représentative. Cette « démocratie » qui de toute évidence, est une perversion du nous, puisque ce nous est « *devenu une caste de eux avec ses logiques, ses lois, ses intérêts qui divergent de ceux du plus grand nombre* ».

Ainsi, pour étayer ces aliénations et cette exploitation, le capitalisme diffuse son discours idéologique tous *azimuts* et favorise toute sorte d'*opium* afin d'endormir le peuple et calmer sa souffrance, en utilisant les superstructures idéologiques qui masquent la réalité des infrastructures économiques : les vrais lieux des rapports sociaux antagoniques où l'exploitation s'exerce plus brutalement.

Comment passer à l'émancipation et à la "société alternative"?

La logique et l'expérience historique nous montrent que, pour passer à l'émancipation et à la société alternative, il faut lutter contre les forces qui s'y opposent, mais aussi engager préalablement un profond processus de désaliénation, individuelle et collective. Car, tant la logique que l'expérience nous ont montré qu'il n'y a pas d'émancipation sans la possibilité de liberté, d'autonomie objective, et que celle-ci n'existe pas en étant aliéné. Donc, qu'il y a nécessité de pouvoir sortir de la fascination de l'image, la sienne (narcissisme) et celle de l'autre (rivalité mimétique, lutte de *prestance*), afin que l'individu récupère sa capacité d'autodétermination et d'action vraiment autonome.

Tout l'enjeu de cette démarche émancipatrice est donc de récupérer cette capacité de penser et faire de manière autonome, tant pour l'individu comme pour le collectif. Or,

cet enjeu est aujourd'hui plus évident et accessible que jamais il ne l'a été; puisque le système est incapable maintenant d'entretenir la croyance en l'exercice de la *volonté générale* et le maintien du *bien être matériel*. Car, ce n'est pas seulement à cause de la *crise* que cette croyance s'effondre, mais surtout à cause de l'impasse auquel le capitalisme est arrivé: tant par le manque d'expectatives de développement (il commence à tourner en rond) comme par le danger réel que la continuité de ce système fait courir à toute l'humanité.

De plus, avec l'effondrement de la croyance dans le progrès, qui était consubstantielle au capitalisme, c'est l'idéologie du travail qui est en train de s'effondrer aussi. Et cela peut être décisif pour remettre l'économie et la technologie au service de l'homme, une place qu'elles n'auraient jamais dû quitter, et aussi pour commencer la déconstruction de la société capitaliste et faire surgir de nouvelles perspectives de construction de cet autre vivre ensemble que doit être la "société alternative"; car, dans notre société, la valeur travail ayant remplacé toutes les autres valeurs, toute l'activité humaine est orientée par cette idéologie - autant dans la classe dominante que dans la dominée.

C'est donc un moment crucial que nous vivons; puisque, avec cette mise en cause du travail, c'est le propre système qui a produit l'aliénation qui crée maintenant les conditions pour la désaliénation. La productivité des agents économiques, des *homo economicus*, a atteint aujourd'hui un tel degré qu'il serait possible de travailler seulement en fonction des besoins essentiels des êtres humains et de dédier le reste du temps aux loisirs. Comment donc ne pas être conscient de ceci aujourd'hui et ne pas désirer sortir de ce système qui continue à nous condamner à travailler

comme une malédiction biblique?

La rationalisation économique capitaliste a eu raison de l'antique idée de liberté et d'autonomie existentielle, en faisant surgir l'individu qui, aliéné dans son travail, le sera aussi, nécessairement, dans ses consommations et, finalement, dans ses besoins; mais elle aura aussi permis, grâce aux gains de productivité, de produire désormais toujours plus de biens et de services avec toujours moins d'heures de travail. En effet, comme le dit André Gorz, « nous produisons des richesses croissantes avec des quantités décroissantes de travail. Donc, de deux choses l'une: ou bien on cherche à distribuer le travail nécessaire sur tout le monde, en abaissant progressivement la durée, ou bien on fait naître une "société duale" avec, d'un côté, une minorité d'hyperactifs et, de l'autre, une majorité de précaires, de chômeurs et d'exclus ». Et pourtant, comme le remarquait Georges Friedmann, « dans la majorité des cas l'homme est supérieur à son travail »!

De toute évidence, c'est vers cette "société duale" que voudraient nous amener les détenteurs du Capital et les gestionnaires de l'État, mais, de plus en plus nous sommes nombreux à nous y opposer, à organiser des résistances et toutes sortes d'expériences alternatives autonomes. Oui, n'oublions pas que, comme l'affirment et ne cessent de le crier aujourd'hui des milliers et milliers d'indignés dans les rues et places des principales villes de cette planète, « nous sommes 99% et eux 1% », et que « la véritable modernité ne réside ni dans la croyance au progrès ou au sens de l'histoire, ni dans l'unité et l'universalité de la raison, mais avant tout dans le surgissement de l'individu-sujet revendiquant le droit de définir le but de ses entreprises, de s'appartenir et de se produire lui-même » (André Gorz)

Oui, l'idée de progrès a encore un sens!

Pour ouvrir les débats de l'Université Populaire d'Argelès sur la thématique du "progrès", Michel Tozzi a lu un très intéressant texte, intitulé "*L'idée de progrès a-t-elle encore un sens au 21^e siècle?*", qui est en lien avec la réflexion menée à l'atelier philo de l'UP de Narbonne sur la *société alternative* et celles que nous menons à l'UPP sur *l'illusion*, à l'atelier philo (par internet), et sur la *sortie du capitalisme*, avec H. Solans, et à l'atelier LUDOTOPY, avec R. Sulpice.

Ce lien me paraissant évident, je crois que nous devrions prolonger les réflexions de Michel -sur l'idée de *progrès* et si elle a encore un *sens*- en les reliant aux autres approches: tant pour savoir si l'on peut donner une réponse affirmative à cette question centrale de notre temps que pour essayer d'élargir le lien entre ces différentes approches et étendre notre espace collectif de réflexion.

Telles sont donc les raisons qui m'ont décidé à écrire, à partir du texte de Michel, ce qui suit ; car, dans ce texte, il est bien précisé ce que nous devons entendre par le mot "*sens*" (*direction* et *signification*) et l'adverbe "*encore*" (*doute*, *soupçon insidieux* et même *rupture*), ainsi que par l'idée de progrès comme "*changement*" (*évolution dans le temps*). De même qu'il est développé un questionnement très pertinent et exhaustif sur cette idée à travers Nietzsche, Hegel et Fukuyama, et son évolution conceptuelle (comme un *avenir meilleur*) au cours de l'histoire: depuis Parménide jusqu'à Marx, en passant par Aristote, Descartes, Rousseau et Comte.

Or, comme à la fin de son texte Michel se demande si nous ne pouvons avoir, sur la question du progrès, "*que des opinions sectorielles*" et si "*un jugement global est-il possible*" sur cette question, je crois nécessaire de faire deux remarques préalables:

Première: Même si Michel a raison de dire que "*dans le monde actuel, complexe, aléatoire, non encore écrit*", il nous est "*difficile d'y voir clair*" pour faire la part "*entre progrès, stagnation et régressions*", il me semble que nous disposons d'une quantité suffisante de données matérielles et d'informations historiques pour pouvoir en tirer déjà quelques conclusions pertinentes... Et cela, quel que soit le "*champ d'application*" envisagé "*pour poser la question soulevée*".

Deuxième: Même en acceptant que c'est une condition impérative celle de savoir "*sur quel plan se place-t-on pour en juger et quels sont les critères d'appréciation convoqués*", il me semble légitime et pertinent, pour tout être humain, de vouloir faire le bilan de l'histoire qui nous a précédés sur tous les "*plans*" et à partir des "*critères*" qui déterminent l'action pour chacun. Et cela non seulement pour pouvoir juger si, à partir de tels critères, l'humanité a progressé ou régressé au cours de l'histoire, mais aussi pour savoir s'il est encore pertinent de désirer encore un tel "progrès". Une "pertinence" qui, bien sûr, ne sera que subjective! Mais, toute autre ne l'est-elle pas aussi? Car, même un "*jugement global*" (s'il était possible?) le serait! Donc, pouvons-nous agir autrement qu'en assumant le caractère subjectif de tout jugement humain et en assumant aussi la responsabilité des conséquences qu'il peut produire?

Ceci précisé, et sans tomber dans "*l'idéologie du progrès*", je

crois qu'on peut envisager de faire ce bilan historique du "progrès", et de le faire à partir de la notion du "*bien-être matériel et moral des peuples*" comme le paradigme de la vie humaine. Et cela parce que ce "*bien-être*" a été, tout au long du processus d'humanisation de l'Homme, le paradigme de l'humain dans tous les imaginaires collectifs. Un paradigme fondé sur des "*critères*" résumés dans les articles de la *Charte des droits de l'Homme*, et qui, en plus d'être "*acceptés*" universellement, peuvent être appliqués sur tous les "*plans*" et "*champs*" d'où l'on se place pour juger et faire le bilan...

Je crois donc que si nous faisons ce bilan avec "objectivité" (une subjectivité la plus impartiale possible), nous ne pouvons que reconnaître les énormes progrès faits par l'humanité: tant sur les plans du quantitatif que du qualitatif, comme dans les champs scientifique, social, économique, écologique, politique et moral. Et cela est vrai, malgré tout ce qui aujourd'hui continue encore à déshonorer cette humanité! Oui, malgré les menaces terrifiantes et mortifères que certains pouvoirs et intérêts économiques font peser sur l'avenir, depuis très longtemps, et qui empêchent un progrès plus rapide et plus général. Oui, c'est vrai que, comme le souligne Michel, dans certains champs de l'activité humaine on doit déplorer non seulement des dangers apocalyptiques mais aussi une prise de conscience écologique et sociale encore trop faible en rapport à l'enjeu et à l'urgence, à la régression possible.

Il ne s'agit donc pas de fermer les yeux devant le panorama si désolant et préoccupant du développement technologique aux mains d'une technocratie toute puissante, qui n'a d'autre idéal que celui du profit à offrir à la société humaine. Et moins encore de ne rien faire en se

réfugiant dans la foi du progrès. Non, il s'agit, au contraire, de ne pas tomber dans le catastrophisme du déclin et de réagir pour qu'un tel avenir n'arrive pas. D'agir donc pour réveiller les consciences de nos semblables endormis ou résignés, afin qu'ils défendent leur droit à une vie libre, digne et sure, dans un monde enfin pacifié, solidaire et créatif. Oui, il s'agit d'être conscients que cela est possible, de ne pas oublier la leçon que nous pouvons tirer de l'histoire. C'est-à-dire: des luttes de tous ceux et celles qui nous ont précédés et qui ont permis à l'humanité d'arriver à ce stade. Oui, d'agir tout en sachant que rien n'est acquis pour toujours, mais que c'est la lutte qui permet d'avoir ces acquis.

Utopie, liberté et bonheur...

Nous devons donc tout faire pour ne pas tomber dans ce piège et pour ne pas nous croire des « *faiseurs d'utopie* » plus sérieux et conséquents que l'ont été ceux qui nous ont précédés. En effet, nous ne devons pas penser l'utopie comme un chemin tout tracé, mais comme un cheminement : « *un chemin qui se fait cheminant* », comme disait Machado.

Donc, penser et chercher la liberté et le bonheur non pas comme des états de notre être, mais comme les résultats de notre relation à autrui. Oui, penser la liberté et le bonheur comme des relations d'égalité entre les êtres de la communauté humaine, pour chercher en commun l'épanouissement physique, psychique et culturel de tous et toutes. C'est-à-dire : renoncer à ce que la rencontre avec l'autre se traduise par sa destruction ou le remplacement de son identité par la nôtre, mais pour que se produise une vraie rencontre des subjectivités dans le respect de la diversité et de l'individualité. Sans oublier que pour y arriver, nous devons, en plus, nous débarrasser de toutes les petites gens du parasite capitaliste qui encombrant notre esprit et font obstacle à la réalisation de « *cette aspiration profonde de l'homme* » à vivre libre dans une société d'hommes libres. Sans oublier que la liberté et le bonheur n'ont de sens que dans la vie en société. Une société, en effet, qui veuille réaliser cette aspiration !

Penser une telle société, tel est l'objectif de la réflexion qui nous a été proposée de faire sur la notion de « *société* »

alternative ». Car, à aucun moment il a été question de la dessiner et moins encore de la légiférer ou d'établir le tempo de sa réalisation. L'important de cette réflexion n'est pas de conclure si elle est possible, si elle pourra naître un jour, sinon de s'interroger sur sa pertinence et sa nécessité historique pour que l'histoire n'ait le final rapide et tragique qu'aujourd'hui tout semble annoncer...

Delà donc l'urgence de prendre conscience de cette menace et de tenter d'être à la hauteur d'un tel défi pour l'humanité. Et cela non seulement pour pouvoir envisager un avenir moins incertain et plus épanouissant pour les humains, mais aussi pour commencer à agir en fonction de nos vrais désirs, à ne plus continuer à subir passivement la vie qui nous est imposée par des autres, et pour être enfin conséquents avec notre responsabilité d'êtres pourvus de raison...

Insensé un tel objectif ? Chers David et Ramon, je ne le crois pas ! Vous avez raison d'insister sur les dangers de croire aveuglement à un tel irénisme social formulé idéologiquement et appliqué autoritairement. L'histoire est pleine de tels errements volontaristes imposés d'en haut. Mais l'histoire est aussi pleine d'exemples qui nous montrent l'infatigable permanence de « *cette aspiration profonde de l'homme à la liberté* » et à tenter de réaliser l'improbable...

En ce moment même, et malgré la puissance terrifiante des appareils répressifs des États, des hommes et des femmes, et parfois même des enfants et des vieillards, s'indignent et luttent dans tous les coins du monde pour avoir droit à la parole et à être traités dignement. Et cela, pendant que beaucoup d'autres tentent d'expérimenter des formes

d'organisation sociale, économique et même familiale différentes à celles fondées sur l'égoïsme et la hiérarchie. Cela montre que, malgré la permanence de la violence, l'oppression et l'exploitation au cours de l'histoire, celle-ci n'est pas figée, qu'elle bouge et que l'obstiné cheminement de l'utopie continue et l'improbable que nous désirons peut un jour advenir. C'est donc une raison suffisante - me semble-t-il - pour continuer cette réflexion.



Peut-on refuser de penser l'avenir?

David aurait raison de dire « merci » à une « société alternative » si celle-ci nous était présentée sous la forme d'un projet, fini et bien ficelé, pour remplacer la société de consommation et de domination capitaliste telle qu'est aujourd'hui la nôtre. Un projet de « société idéale » pour nous permettre d'atteindre le « bonheur ». Un projet comme ceux qui dans le passé nous ont été présentés par des poètes, des philosophes ou des idéologues et grands révolutionnaires trop imaginatifs et performatifs. Mais, ce n'est pas le cas; puisque, ce qui nous est proposé, comme sujet de réflexion pour toutes les UP, c'est de dire ce que nous pensons de ce que devrait ou ne devrait pas être cette « société alternative ». Non seulement pour pouvoir être une vraie alternative à la société actuelle, mais aussi comme le résultat des désirs et les efforts de tous ceux qui l'auraient imaginée et mise en chantier, et surtout de tous ceux et celles qui devraient y vivre.

Bien sûr, marquer le refus des "utopies" pensées par ces poètes, philosophes, idéologues ou grands révolutionnaires, et poser comme condition préalable un tel refus si catégorique, c'est une forme de participation à cette réflexion collective. Mais, il me semble qu'il ne faut pas en rester là...

En effet, ce dont il s'agit ici ce n'est pas d'accepter ou de refuser une de ces « utopies », et moins encore de s'interdire de penser l'« utopie »; mais de réfléchir concrètement sur l'avenir que nous voudrions nous construire... Et cela, bien

sûr, à partir de ce que nous refusons ou de ce que nous voudrions garder du présent: tant dans les domaines du quantitatif que du qualitatif, comme de ce qui relève de l'individu ou de la communauté. Tenter donc de faire une réflexion sérieuse sur ce qui - pour nous - donne ou doit donner un sens à nos vies ; c'est-à-dire, sur ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas, ce qui mérite donc d'être conservé ou continué et ce qui ne le mérite pas

Ce n'est, ni plus ni moins, qu'un exercice de valorisation de la vie que nous menons et d'imagination sur celle que nous voudrions pouvoir mener. Car, c'est évident que, si nous étions satisfaits de vivre dans la société actuelle, nous ne nous poserions pas cette question. Nous la poser c'est, me semble-t-il, un droit en tant qu'êtres vivants et conscients de nos droits inaliénables comme personnes et comme citoyens ; mais aussi un devoir pour être vraiment libres de penser par nous mêmes et, de plus en plus, pour survivre... Oui, pour survivre ; car non seulement le bonheur de vivre mais aussi la survie de notre espèce sont menacés aujourd'hui par la continuité du développement irrationnel de la société capitaliste actuelle.

Dans de telles conditions, comment ne pas s'inquiéter et essayer de trouver une alternative moins sombre et absurde pour l'humanité ? Une alternative qui prend en compte le bilan désastreux que nous ont laissé « *les faiseurs d'utopie... parvenus au pouvoir* » ; car non seulement ils ont échoué à changer le cours de l'histoire, mais la liberté et le bonheur pour eux accordés ont été « *non seulement indigestes, mais mortels* », comme très justement le rappelle David.

La démagogie est-elle un danger pour la démocratie ?

Si la question sur laquelle on doit réfléchir, dans la séance de ce lundi 8 octobre du café philo, est celle de savoir si "*la démagogie est-elle un danger pour la démocratie*", on devrait commencer par se mettre d'accord sur le sens que nous donnerons aux termes "*démagogie*" et "*démocratie*"; car c'est à partir de cette cohérence sémantique que le débat permettra de confronter - de manière cohérente et efficace - les réponses à cette question.

Dans ma contribution, je pars donc de la "*définition*" qu'on donne à ces deux mots dans la note (introductive à cette séance) qui nous a été envoyée. Ainsi, pour "*démagogie*", ce qu'on entend généralement par ce mot; c'est-à-dire: "*une façon de s'attirer les bonnes grâces du peuple en le flattant, en le caressant dans le sens du poil*", et aussi comme "*manipulation de l'opinion*" ou comme "*effets de persuasion jouant sur l'émotion, au détriment de la raison*". Donc, un discours flatteur et mensonger pour mener le peuple là où on veut le mener en lui faisant croire qu'on l'amène là où il veut aller... Et, pour "*démocratie*", un "*régime politique*" dans lequel "*le peuple est sensé être souverain*" à travers ses "*représentants*". C'est-à-dire: un peuple dont tous les membres sont "*citoyens*" et, en conséquence, peuvent désigner leurs représentants. Donc, un régime politique où la "*souveraineté populaire*" est exercée par les "*représentants du peuple*" élus par le peuple des "*citoyens*" (ceux qui ont droit à la "*citoyenneté*").

Ceci fait, il me semble que la question qui nous a été posée nous renvoie directement à la rhétorique des hommes politiques dans les régimes politiques que l'idéologie dominante, souverainiste et républicaine, qualifie de "*démocratiques*". Non seulement parce que ce sont eux qui exercent cette souveraineté dans ces régimes, mais aussi parce qu'ils sont élus "*démocratiquement*" pour l'exercer. Je veux dire que la question de savoir si "*la démagogie est-elle un danger pour la démocratie*" ne concerne que cette "*démocratie*" qui est définie comme telle parce que ceux qui gouvernent ont été "*élus*" (et pas imposés) pour le faire. Donc, que ne devons nous pas questionner les formes d'élections ni les formes d'exercer le mandat qui leur a été conféré pour gouverner. C'est-à-dire: que nous devons nous en tenir à ce que le terme "*démocratie*" définit par lui seul la démocratie... Ou, dit d'une autre manière: qu'il n'y a d'autre démocratie que celle que nous vivons dans les pays où il y a des élections plus ou moins "*libres*". Et cela même s'il y a des citoyens de première et seconde classe, si la "*majorité*" prétend abusivement représenter tout le peuple, etc., et si, après être élus, ils ne tiennent pas leurs promesses, etc., etc.

Mais, alors, comment nous poser la question de savoir si "*la démagogie est-elle un danger pour la démocratie*" sans, au préalable, nous demander si la "*démocratie*" -la nôtre, celle d'ici et d'aujourd'hui) n'est déjà pure démagogie... Car, c'est pure démagogie que prétendre que la souveraineté du peuple soit représentée et exercée par une "*majorité*" élue dans de telles conditions. Une « *majorité* » qui très souvent n'est même qu'une minorité devenue "*majorité*" grâce aux manipulations ou formats électoraux. De plus, il est évident, que dans la plupart des cas, les hommes politiques pensent

plus à leur carrière et à leurs intérêts qu'au "*service public*" et au "*bien commun*", etc., etc.

Ne serait-il donc pas plus pertinent de se poser la question différemment ? C'est-à-dire: Peut-on concevoir la démocratie sans la démagogie? Car, à quoi peut servir de demander aux hommes politiques de ne pas être démagogues si tout, dans cette démocratie, est démagogie!

Bien sûr, la question posée aurait un sens dans une vraie démocratie, dans une démocratie dont tous les membres seraient des citoyens et prendraient les décisions par eux-mêmes, sans intermédiaires, et même s'ils nommaient des "représentants", ceux-ci devraient uniquement appliquer ce qui a été décidé en commun, et être démis de leurs charges dès qu'ils feraient autre chose. Mais, alors, quel intérêt à être démagogue? Pour l'être, il faut faire semblant, comme le font tous les politiques, de croire à tous les vocables employés (*État républicain, intérêt général, morale civique, laïcité*) pour désigner cet « universel » sur lequel prend pied cette « démocratie » que nous voyons se disloquer dans le renforcement et l'apologie du capitalisme sans frein ni régulation. Un socle de « convictions » affichées et partagées qui n'est qu'une rengaine d'autant plus renouvelée qu'elle n'engage pas à grand-chose.

Une autre mondialisation était possible et l'est elle encore?

Tant l'introduction d'Alex Bullich à la discussion sur la mondialisation et l'altermondialisme que la réaction de Michel Tozzi ("*Démondialiser, surmondialiser*") sont deux approches, de ce processus historique du développement capitaliste et du mouvement de contestation qu'il a engendré au niveau planétaire, qui me paraissent très pertinents et exhaustifs.

Je ne vois pas ce qu'on pourrait dire de plus. Et cela même si, sur l'altermondialisme, je crois qu'il faudrait tenir compte qu'il n'est pas un mouvement idéologiquement homogène, et que dans son sein il y a une composante plus radicale qui tente de situer ce mouvement dans une perspective plus anticapitaliste. Car, même si cette composante n'est pas majoritaire, c'est celle qui est potentiellement plus révolutionnaire et celle qui porte l'utopie.

C'est pourquoi je crois que nous devrions maintenant examiner de plus près ce qui a permis au capitalisme d'imposer son modèle de mondialisation, ainsi que ce pourquoi un autre modèle (une mondialisation solidaire et écologique) n'a pas été possible et paraît ne pas l'être dans l'immédiat.

Il me semble qu'un tel examen s'impose; car, non seulement il peut nous permettre de mieux mesurer l'ampleur et la solidité de ce processus qui semble inéluctable, mais d'entrevoir ce qu'il faudrait faire pour limiter les dégâts catastrophiques qu'il provoque que pour envisager et

préparer un avenir différent.

Je ne crois pas, non plus, que la mondialisation capitaliste soit "*incontournable, et même indépassable*". C'est pourquoi je crois qu'il est de notre devoir de réfléchir à cette possibilité de faire mentir l'historien hégélien qui veut nous faire croire « *à la fin de l'histoire* » pour mieux ancrer le découragement dans la *conscience* de nos contemporains. Car ce découragement est nécessaire pour qu'ils ne sortent de la "*servitude volontaire*" et les puissants continuent à régner.

Il faut donc insister, une autre mondialisation était possible et elle l'est encore. Oui, insister et montrer qu'une globalisation altermondialiste peut être ce dépassement si elle produit l'émergence d'un nouvel ordre universel fondée sur la dissolution des identités nationales et l'abolition des frontières au sein des réseaux d'échanges solidaires mondiaux. Réseaux mettant en avant une approche de coopération plutôt que de mise en concurrence, comme est le cas de la mondialisation.

S'indigner lucidement...

Puisque Michel nous invite à réagir à son texte sur « *une indignation lucide* », voici ma très brève et fraternelle réaction :

C'est vrai - comme il le dit - que nos indignations sont *sélectives* et qu'elles dépendent « *de notre subjectivité, de notre milieu, de l'époque* », et même de la manière que « *les medias exploitent notre émotion* ». Donc, qu'il y a des indignations « *de bonne conscience* » que renomment « *des valeurs sans agir* » et qui restent comme « *le ressenti d'une impuissance individuelle et collective* ». Mais, si « *l'indignation renvoie à la réaction que suscite une injustice* » et que, pour « *ne pas galvauder le sens du mot* », on peut ajouter que s'indigner « *c'est dénoncer l'indignité d'une situation (...)* parce qu'elle porte atteinte à la dignité humaine », alors on doit penser à l'indignation qui est « *nourrie par la raison* » et qui est le résultat d'une « *prise de conscience et analyse froide des dégâts d'un système* » qui ne respecte pas cette dignité - comme c'est le cas du capitalisme et des pouvoirs étatiques actuels.

Or, comme je crois que c'est cette indignation que Michel qualifie de « *lucide* » et comme il précise, très justement, que « *la conséquence d'une indignation devrait être éthiquement l'engagement* », je me permets de réagir en posant cette question : S'indigner lucidement et ne pas *s'engager*, ce n'est pas « *se complaire dans une morbide culpabilité* » ? Je précise que, pour moi, *s'engager* ne veut pas dire uniquement *agir*, mais *agir lucidement*. C'est-à-dire : en

fonction de circonstances et de nos vraies possibilités d'action. Pas sous l'effet d'une émotion qui ne soit pas nourrie par la raison et la conviction de qu'elle est « absolument nécessaire ».



Pour comprendre où va le capitalisme

Essayer de comprendre le fonctionnement du capitalisme, de savoir où il va et comment nous pouvons le dépasser, c'est ce que nous faisons dans l'atelier d'économie animé par Henry Solans depuis quatre années déjà... C'est aussi dans cette perspective que, je crois, la lecture du dernier ouvrage d'André Orléan, récemment édité par *Le Seuil* sous le titre *L'empire de la valeur - Refonder l'économie* peut nous être utile.

Je ne vais pas tenter de résumer le travail de réflexion qu'il contient, car, je n'ai lu que l'introduction (trouvée dans Google), et, de plus, son objectif n'est pas mince, puisque il s'agit de proposer une nouvelle façon de penser l'économie de marché.

Avec Henry, nous avons vu le mensonge du discours dominant, qui nous présente la "crise" comme s'il s'agissait d'un accident climatique. Donc, d'une catastrophe sans précédent, mais aussi sans intention ni responsable, qui nous serait tombée dessus, contraignant nos gouvernants à prendre des mesures draconiennes pour obliger les peuples à se serrer la ceinture encore un peu plus. Un discours fallacieux qui cherche à nous aveugler devant le fait de la faillite d'un système économique et étique délirant, irrationnel et cannibale. Un système auquel les élites, mais aussi une grande partie des exploités, ont souscrit servilement avec l'illusion du progrès. Cette religiosité économique qui unissait, malgré leurs affrontements corporatifs, keynésiens et néolibéraux, "régulateurs" et

"dérégulateurs".

Donc, ce n'est pas -comme le dit André Orléan dans l'introduction de cet ouvrage- *"une certaine prise de distance à l'égard de l'hypothèse d'efficience des marchés financiers"* qui doit s'exprimer aujourd'hui, mais la conscience et la volonté de changer le cadre conceptuel de ce système. En réalité, c'est toute la tradition économique qu'il faut questionner, et notamment l'idée que -au delà des aphorismes sacralisés et de la logique *sui generis* de l'échange- nous nous faisons du concept de "valeur". Concept qui, comme nous l'avons vu avec Henry, joue un rôle fondamental dans les échanges économiques. L'échange étant *"une figure sociologique sui generis (...) ne découlant nullement, comme une suite logique, de cette nature qualitative et quantitative des choses qu'on désigne par utilité et rareté. Il faut, à l'inverse, la condition préalable de l'échange pour que ces deux catégories développent toute leur importance dans la création de valeur"*. Puisque, *"quand, pour une raison quelconque, tout échange (un sacrifice pour un gain) se trouve exclu, aucune rareté de l'objet convoité n'en fera une valeur économique, jusqu'au moment où la possibilité d'un tel rapport se présente à nouveau"*. (Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*).

Je me permets donc d'insister dans l'intérêt que nous avons à lire cet ouvrage, car, comme son auteur le reconnaît dans l'introduction, même si *"cette analyse ne conduit pas à rejeter l'approche classique mais à en contester la généralité"*, il n'en reste que *"l'utilité ne nous livre pas la pleine intelligibilité du rapport aux objets"*, puisqu'elle *"n'en constitue qu'une modalité particulière. Pour qu'il y ait transaction, encore faut-il que se manifeste le désir d'échange qui n'est rien d'autre que le désir d'argent."* Donc, *"l'utilité*

ainsi conçue ne préexiste nullement aux échanges mais, tout au contraire, elle en est le résultat. Elle est une création des relations marchandes".

C'est "en mettant l'accent sur le rôle des dispositifs d'échanges et des rapports de force dans la détermination des prix", que la démarche d'Orléan rompt avec "l'idée d'un primat absolu des grandeurs sur les relations". Delà la mise en question de la valeur intrinsèque des titres, que les économistes néoclassiques appellent la "valeur fondamentale" qui détermine le mouvement des prix, et donc que sur ce point également doit être abandonnée la théorie de la valeur.

Pour finir cette invitation à lire le livre de l'économiste André Orléan, voici la fin de son introduction: "Notre critique de la théorie existante ne porte pas tant sur la qualité de ce qui est produit dans le cadre du paradigme néoclassique que sur le fait que d'importants pans de l'économie restent ignorés. La crise l'a démontré avec éclat. Cependant cette exigence de refondation vaut par-delà la crise. Elle n'est nullement liée aux circonstances. Elle est une nécessité absolue si l'on veut que nos sociétés accèdent à une meilleure connaissance d'elles-mêmes".

Révolution et utopie...

Dans les cours d'Henry Solans et de Dominique Sistach, à l'UPP, nous n'avons pas cessé de nous interroger sur le passé, le présent et l'avenir des formes sociales, et, en particulier, sur l'alternative (« *utopie disruptive* ») que nous désirons à cette forme sociale qui est la nôtre aujourd'hui : le capitalisme. Cette alternative était incarnée pour beaucoup par la Révolution (socialiste, bien entendu), considérant la Foi des exploités et dominés dans la Révolution comme le moteur du changement social... Mais cette Foi semble s'être évanouie en nos temps. C'est la raison pour laquelle je crois de notre intérêt de répondre (par rapport à la Révolution comme *utopie disruptive* au capitalisme) aux deux questions suivantes : Faut-il se plaindre ou se féliciter de l'actuelle perte de Foi dans la Révolution? La révolution est-elle un acte de foi ou une lutte permanente pour l'égalité et la liberté?

Que cela nous plaise ou non, la Foi dans la Révolution a reculé énormément dans le monde, et cela est facilement constatable, même dans les masses laborieuses, qui supportent le plus la brutale exploitation capitaliste. Et même ceux qui continuent aujourd'hui à se proclamer Révolutionnaires, le font avec une telle *conviction* qu'il est difficile *de savoir* si c'est par fidélité à un passé nostalgique ou pour faire *preuve* d'un certain radicalisme qu'ils le font; puisque dans aucun cas, leurs conduites sont une véritable preuve d'une praxis radicale, d'une action réelle de démolition de l'ordre capitaliste régnant. Au mieux, même quand de telles proclamations ne sont pas démagogiques

ou de pure façade, elles reflètent seulement les désirs de transmuter en *réalités* la rhétorique révolutionnaire ou de montrer que l'on n'a pas renoncé à l'idéal émancipateur... en succombant à l'enchantement réformiste...

La perte de la Foi dans la Révolution est incontestable, et plus que du mirage du *bien-être* matériel atteint à travers les luttes réformistes ou de l'intégration majoritaire du prolétariat à l'idéologie du consumérisme capitaliste, c'est de l'échec de la rencontre de cette Foi avec la réalité de la Révolution que cette désaffection semble provenir. Ou, au moins, de la réalité de la Révolution telle qu'elle avait été pensée et tentée d'être réalisée jusqu'à si peu; puisque, autant pour les marxistes que pour les anarchistes, la Révolution était et devait être, une forme sociale égalitaire imposée nécessairement par la force.

De là, pour eux, l'opposition entre Révolution et Réformisme, entre ceux qui se proclamaient "révolutionnaires" et ceux considérés "réformistes" pour être suspectés de ne pas vouloir mettre fin au système capitaliste. Car, plus que le dilemme entre le maintenant et le lendemain, c'était la nécessité de la violence révolutionnaire - pour vaincre la violence du Capital et celle de l'État - qui était en arrière-fond. C'est-à-dire : la Foi en ce que la Révolution n'était et n'est possible qu'avec la victoire du Prolétariat sur le Capitalisme, dans cette guerre sociale, politique et parfois militaire, que l'inconciliable disparité d'intérêts maintient ouverte entre ces deux classes sociales.

C'est donc face à la disjonctive *révolution* ou *réformisme* que les marxistes et les anarchistes avaient la même Foi dans la Révolution, sans se rendre compte qu'ils se contredisaient dans la dénonciation du *réformisme* ou du *possibilisme*

politique et social : les marxistes, pour participer au parlementarisme et les anarchistes au syndicalisme. Et cela, malgré la conviction des uns et des autres de pouvoir dépasser de telles contradictions en continuant à se proclamer « *révolutionnaires* », et en tentant de réaliser des actes insurrectionnels lorsque les conditions étaient favorables ou en proclamant la « Révolution » quand ces actes avaient eu des suites positives : en Russie, en 1917, et négatives en Espagne, en 1936, bien que la Révolution libertaire ait été écrasée par Franco en 1939.

Les causes...

Mais, aujourd'hui, nous savons ce que l'histoire est devenue après ces expériences et comment finirent les Révolutions triomphantes, celles qui réussirent à s'imposer par la force et se transformèrent en systèmes dictatoriaux. Et nous savons que cela fut ainsi parce que ces praxis, ces actions qui se prétendirent ou que, dans quelques cas isolés, continuent à se prétendre être des Révolutions, ne changèrent pas les relations de soumission et d'exploitation au sein de ces sociétés. En plus de se montrer incapables d'autocritique et, en conséquence, incapables d'éviter de redevenir *ancien régime*...

Voici donc le constat : un siècle de Révolutions triomphantes, ayant prétendu toutes, sans exception, avoir réussi à instaurer le socialisme ou le communisme, et ayant fini par restaurer le capitalisme au bénéfice de la bureaucratie transformée en oligarchie. Et, le pire, c'est qu'elles ont fini ainsi après avoir imposé la terreur comme forme de gouvernement et de contrôle de la population ; une population transformée initialement en masse salariée

du capitalisme d'État et, finalement, en masse salariée du capital privé dans les mains des apparatchiks.

Un constat indéniable : confronté avec sa praxis politique et sociale, l'idéal révolutionnaire a toujours abouti à un échec. Devant un tel gâchis, comment continuer donc à avoir Foi dans la Révolution ?

C'est vrai que toutes ces expériences étaient déjà, à leur début, contaminées par le virus de l'autoritarisme et de l'exclusivisme idéologique ; car toutes commencèrent ou finirent dirigées par un Parti unique et nécessairement par un Caudillo. C'est donc logique, inévitable, que, dans de telles conditions, l'on ait fini par confisquer et soumettre l'élan révolutionnaire des masses aux ambitions du pouvoir du Caudillo ou de l'élite qui prétendait incarner la Révolution.

C'est évident que cette orientation autoritaire, hiérarchique, fut la cause déterminante qui empêcha toutes ces expériences révolutionnaires de passer du *socialisme réel* (capitalisme d'État) au vrai socialisme ou au communisme avec liberté. Car, considérer la propriété d'État comme unique propriété *sacrée*, c'est de toute façon sacraliser le droit de propriété et lui faire occuper à nouveau une position centrale dans la Révolution, devenant alors la propriété étatique, le paradigme de tous les droits fondamentaux. Et, en conséquence, c'est la classe qui détient le pouvoir, et qui a en charge l'État, l'unique à profiter de la *valeur* produite par le peuple au travail... C'est évident que, dans une telle situation, cette classe n'a aucun intérêt à renoncer aux privilèges acquis et qu'au contraire, elle fera tout ce qui sera dans son pouvoir pour éviter que le peuple puisse socialiser les moyens de production et

préférer la reconstitution de l'ordre bourgeois historiquement hégémonique.

Comment les marxistes ont pu croire à la disparition progressive de l'État, au suicide de cette nouvelle classe? C'est cette croyance naïve qui est surprenante, et c'est en cela que la prophétie marxiste subit son échec le plus significatif et le plus lourd de conséquences pour la Foi des masses dans la Révolution...

Mais, même si cela est vérifiable et a été ainsi essentiellement parce que le « *modèle révolutionnaire* » dominant fut le marxiste, rien ne prouve que, si c'était le « *modèle anarchiste* » qui avait triomphé (tant dans l'étape insurrectionnelle que post-insurrectionnelle), on serait arrivé à un résultat fondamentalement différent. Non seulement parce que ce n'est pas possible de l'affirmer sans pouvoir se référer à des expériences historiques permettant de le prouver, mais parce que la Révolution anarchiste, ayant été imposée également par la force, aurait créé inévitablement des conditions semblables de hiérarchisation de la lutte et de la gestion du triomphe révolutionnaire. C'est ainsi qu'on a commencé à le constater dans les premiers pas de la très éphémère « Révolution libertaire » en Espagne.

Besoin donc de reconsidérer...

Le problème est donc la manière dont on a conçu jusqu'ici la Révolution... C'est-à-dire: comme un accouchement aux forceps, l'aboutissement d'une lutte armée et d'un triomphe militaire, l'assaut au Palais d'Hiver ou la disparition du Capitalisme par le miracle d'une Grève Générale

Révolutionnaire et avec le Peuple armé désarmant la Police et l'Armée... Projets conçus par des théoriciens croyant avoir le pouvoir d'inventer et façonner le devenir historique... Rêves d'un autre temps qui restent enfouis dans les tiroirs de l'Histoire (officielle ou contestataire), et que personne aujourd'hui n'ose défendre publiquement ! Et cela, malgré le fait que le système capitaliste montre à nouveau et cyniquement ses entrailles, sans avoir peur de se présenter tel qu'il est réellement : un système d'exploitation et domination irrationnel, brutalement injuste et absurde, puisque gaspilleur et destructeur de notre planète.

Comment pourrait-on faire abstraction aujourd'hui de cette situation inédite mais aussi exceptionnelle ; car, jamais dans l'histoire de la lutte contre l'exploitation et la domination, l'alternative n'avait été si brutalement évidente, si claire et urgente pour l'humanité : ou elle change de cap ou nous continuerons à vivre dans la barbarie, mettant même en danger la continuité de l'espèce humaine. Et, comment faire semblant d'ignorer que c'est ce système, ce modèle productiviste et consumériste, qui continue à être suivi, en complicité avec les transnationales capitalistes, pour tous ceux qui prétendent gouverner aujourd'hui au nom du « socialisme ».

Devant un tel présent et un tel avenir, nous avons donc le devoir de réagir urgemment... Il faut empêcher, avant qu'il ne soit trop tard, qu'une perspective si dangereuse puisse se réaliser. C'est pour cela qu'il est nécessaire et urgent de ne pas persévérer dans ce messianisme qui nous a amenés tant de fois à l'échec. De là le besoin de reconsidérer l'idée même de Révolution. Non seulement pour éviter de nouveaux échecs, mais aussi pour faire possible la multiplicité des résistances et la création d'espaces

communs de liberté et créativité. Un processus qui est déjà à l'oeuvre, car dans ces espaces de résistance anticapitaliste, de liberté et créativité, on trouve déjà beaucoup d'anarchistes et de marxistes dénonçant les échecs de ces Révolutions, qui n'ont pas pu socialiser les moyens de production et la force du travail ayant instauré le capitalisme d'État. Révolutions qui revinrent au capitalisme privé, contribuant ainsi à consolider l'illusion, génératrice de défaitisme et d'impuissance, d'une prétendue efficacité du pouvoir global capitaliste.

En effet, le fait nouveau et très important, c'est qu'aujourd'hui beaucoup de marxistes font ce constat et développent une analyse qui les amène à questionner l'idée de l'exceptionnalité de l'État comme transcendance de la société : tant dans la base du pouvoir actuel comme dans celle du pouvoir révolutionnaire. Non seulement par sa tendance, inavouée mais congénitale, à devenir une structure bureaucratique et oligarchique permanente, mais aussi parce que c'est une forme sûre d'engendrer de la soumission, du défaitisme et de la passivité. Et, également, parce que le pouvoir d'État et le pouvoir public sont consubstantiels à la propriété, privée ou publique, qui sera toujours l'ennemie de la liberté et du commun.

Transformer l'obéissance en désobéissance...

Comprendre et admettre cela n'a pas été facile, il en a coûté beaucoup d'échecs et d'interrogations... Mais il est évident que, dans de telles conditions, il est préférable de ne pas avoir de Foi du tout que d'en avoir. Surtout, si cette Foi est aveugle, inconditionnelle, et si elle concerne la Révolution ; car c'est cette Foi, obligatoirement religieuse, qui nous

pousse à sacraliser l'idée de Révolution et à considérer comme ennemis tous ceux qui ne croient plus en elle. Cette Foi qui, par ailleurs, s'exprime très souvent par des phrases apparemment anodines et même très belles, telles que « *le caractère sublime de l'engagement révolutionnaire* », phrases qui peuvent finir par se traduire en actes qui donnent froid dans le dos. De cela, nous en avons eu trop d'exemples tout au long de ce siècle de Révolutions triomphantes : toutes, absolument toutes, finalement dénaturées, trahies, fracassées.

Il faut donc tenir compte de ceci et ne plus oublier que la révolution ne doit pas être un acte de Foi, même pas pour construire un paradis ici, sur Terre. Et encore moins si ce paradis doit surgir d'un cataclysme... Ce qui nous a été clairement averti par le défunt Howard Zinn: « *Attention avec de tels moments !* »

Je le rappelle parce que je considère, moi aussi, que le changement révolutionnaire, la révolution, doit débiter dès maintenant : en commençant par nous défaire des relations autoritaires à chaque instant et lieu dans notre vie quotidienne, en rompant avec la logique de l'obéissance que le pouvoir, toute forme de pouvoir, essaiera de nous imposer ; en lui résistant et en pratiquant la désobéissance et en donnant l'exemple de comment nous voulons vivre. Car ce sont et seront, en effet, ces actions, « *même les plus petites actions de protestation dans lesquelles nous participons* », qui deviendront peu à peu « *les racines du changement social* ».

C'est donc ce défi radical et permanent, à l'état de choses que le système dominant nous impose, qui sera capable de préparer dès maintenant le changement révolutionnaire de

demain. Un changement qui ne s'annonce pas avec des fanfares, et, encore moins, avec des mobilisations encadrées par chefs et slogans. Un processus qui n'est pas une création *ex nihilo*, mais une métamorphose de la société, qui se fait présent partout et nulle part, impulsée par des gens avec une dignité et un courage suffisants pour défendre consciemment leurs propres conditions d'existence. C'est l'insurrection des consciences qui affirme sa volonté d'exister librement, dans des pratiques sans relations d'obéissance ou de commandement, dans l'égalité et l'autonomie. Des pratiques qui pèseront nécessairement sur l'avenir et sans lesquelles la révolution ne serait qu'un projet messianique et le révolutionnaire un croyant priant inlassablement dans les brumes théologiques de la Foi en la magie décisive de l'Autorité et du Pouvoir révolutionnaires.

Je crois donc qu'il ne faut pas regretter le recul de cette Foi et qu'il faut - partout où nous pouvons le faire et au-delà de toute forme de sectarisme - encourager la participation à ces pratiques de désobéissance et d'action en commun... Ce n'est pas la promesse d'un lendemain qui chante mais un engagement, conscient et conséquent, qui s'est toujours avéré payant pour la transformation des sociétés!

Howard Zinn et la désobéissance

Sous le titre: « *Décès de l'historien, intellectuel et activiste nord-américain Howard Zinn... l'un des nôtres !!* », la web *Kaos en la Red* a reproduit les éloges qui ont été dédiées par l'AP et *Cuba debate*, ainsi que par *GARA* et *La Jornada*...

En effet, *Kaos* a eu raison de dire l'un des nôtres!! Car, sans aucun doute, Zinn l'était! Non seulement par ce qu'il a dénoncé dans ses écrits, mais aussi par son parcours d'activiste contre l'*establishment* nord-américain et toutes les formes d'injustice et d'oppression existantes de par le monde. Howard Zinn fut, indéniablement, un défenseur intransigeant des droits et la dignité de l'être humain, et c'est en cela qu'il incarna si fidèlement *l'intellectuel de gauche* engagé dans les luttes sociales de son temps. Un engagement exemplaire qui se montrait à travers d'une conduite cohérente et conséquente, prêchant et pratiquant la dissidence et la désobéissance face au Pouvoir –sous n'importe quelle forme il se manifestait. Conscient, en plus, de ce que le problème n'était pas, qu'il "*n'est pas la désobéissance mais l'obéissance civiles*". C'est-à-dire: les mécanismes psychologiques et politiques qui poussent les êtres humains à obéir aux Pouvoirs qui les assujettissent. Ce conditionnement à l'obéissance qu'Étienne de La Boétie appela "*la servitude volontaire*" et qui tout au long de l'histoire a permis la légitimation et perpétuation de toutes les formes d'autorité, de pouvoir, de soumission.

Comme pour La Boétie, et aussi pour Zinn, l'obéissance était et elle est le problème central dans la lutte contre l'injustice

et la soumission. De là qu'il ne cessa de répéter : *“Notre problème est que les gens sont obéissants”* et de célébrer aux désobéissants... Et, en plus, jamais il ne s'est présenté comme un détenteur de la vérité. Non seulement parce que vouloir prétendre la détenir c'est vraiment vouloir avoir de l'autorité sur les autres, mais parce qu'on ne peut pas accéder à elle qu'à travers la liberté, et pour cela on ne doit être ni maître ni esclave.

Donc, rien d'étonnant que Zinn ait écrit que pour les anarchistes, *« le changement révolutionnaire »* est *« un changement immédiat, un changement que nous devons faire maintenant, là où nous vivons, là où nous travaillons »*. Et que cela *« implique commencer dès maintenant à se défaire des relations autoritaires et cruelles, entre hommes et femmes, entre parents et fils, entre un type de travailleur et un autre type »*. Et qu'il ait expliqué pourquoi cette action est importante : *« Telle action révolutionnaire ne peut pas être écrasée comme une insurrection armée. Elle se produit dans la vie quotidienne, dans les coins des rues où les mains puissantes mais maladroites du pouvoir étatique ne peuvent pas atteindre facilement ; Elle n'est pas centralisée ou isolée, et, donc, elle ne peut pas être détruite par les riches, par la police, les militaires. Elle se produit en 100 mille lieux en même temps, dans les familles, dans les rues, dans les quartiers, dans les lieux de travail. Supprimée dans un lieu, elle réapparaît dans un autre, jusqu'à ce qu'elle soit partout »*. Et qu'il ait conclu : *« Telle révolution est un art »* ; car *« elle requiert non seulement de la résistance mais aussi de l'imagination »*. Et qu'il nous ait averti que *« le changement révolutionnaire n'arrive pas comme un moment cataclysmique (attention – nous dit-il- avec de tels moments!) mais comme une succession interminable de surprises, cheminant en zigzag*

vers une société plus décente ». En plus de nous faire remarquer que « *ce n'est pas nécessaire que nous participions aux grandes actions pour participer au processus du changement* » ; puisque « *des petites actions, multipliées par de millions de personnes peuvent transformer le monde* ».

Zinn est convaincu de l'efficacité de cette dynamique pour « *transformer le monde* », et de là qu'il nous rappelle que « *c'est un phénomène enregistré une et une autre fois dans l'histoire des mouvements populaires contre l'injustice par toutes parts* », quand « *un nombre suffisant de personnes y mettent leurs pensées et leurs corps* » dans cette cause commune... C'est cela que Zinn, en historien mais aussi en activiste anarchiste, enseignait à ses élèves et à ses lecteurs, quand il leur disait que son objectif était celui de sortir de l'oubli « *les innombrables petites actions des gens inconnues qui mènent à ces grands moments* » de l'histoire. Car, « *quand nous comprenons cela, nous pouvons voir que même les petites actions de protestation dans lesquelles nous participons peuvent se convertir en racines invisibles du changement social* ».

C'est pour cela que certains efforts récupérateurs et manipulations-dialectiques pour présenter Zinn comme un compagnon de route de l'antiimpérialisme populiste actuel me semblent, pour le moins, risibles... Anti-impérialiste, bien sûr que Zinn l'a été ! Comme tout anarchiste l'est ! Puisque, combattre l'impérialisme, quel qu'il soit, c'est la conséquence logique de combattre l'autoritarisme et le Pouvoir, de lutter pour l'anarchie ! Comme Zinn disait, dans l'introduction au livre *Anarchie et ordre*, de l'anarchiste anglais Herbert Read : « *Le mot 'anarchie' perturbe la majorité des gens dans le monde occidental ; il suggère désordre, violence, incertitude. Nous avons de bonnes raisons*

d'en avoir peur à de telles conditions parce que nous les avons vécues depuis un long moment, non en sociétés anarchistes (jamais elles ont existé) ; mais précisément dans ces sociétés les plus craintives de l'anarchie, les puissants Etats nations des temps modernes. Dans aucun autre moment de l'histoire humaine a existé un tel chaos social... Ce sont ces conditions que les anarchistes désirent annuler pour que le monde puisse connaître un autre type d'ordre pour la première fois ».

L'anarchie, un autre type d'ordre, ou, plus tôt, un autre type de relations humaines conçues –comme le concevait Colin Ward, l'anarchiste anglais récemment disparu- comme un vivre ensemble sans autorité ni technique bureaucratique. Ce qui veut dire que l'anarchie « est simplement un quelconque espace social où les gens entrent (et sortent) librement ; ont des rapports relationnels égalitaires et font des actions créatives pour résoudre un problème, satisfaire un besoin ou seulement pour avoir le plaisir de la créativité en elle-même. C'est pour cela que l'objectif de l'anarchisme, c'est de tenter de pousser et impulser la société dans la direction d'une plus grande anarchie dans ce sens ».

En fait, l'anarchie est déjà présente dans une grande partie de notre monde social à travers « ces petites actions » qui comme le disait Zinn, « multipliées par de millions de personnes peuvent transformer le monde ». Ces petites actions qui sont déjà à l'œuvre dans les activités associatives et mutualistes égalitaires, ainsi que dans tous les espaces sociaux coopératifs autogestionnaires.

Zinn avait donc raison de dire : « Avoir de l'espoir en des temps difficiles n'est seulement un fait romantique ; c'est une position basée sur le fait de ce que l'histoire humaine c'est non seulement une histoire de cruauté mais aussi de

compassion, sacrifice, courage, bonté. Ce que nous choisirons pour avoir de la valeur, dans cette complexe histoire, sera déterminant pour nos vies. Si nous voyons seulement le pire, cela détruit notre capacité d'agir. Si nous nous rappelons ces temps et lieux, et ils sont beaucoup, où les gens se sont comportés de manière magnifique, cela nous donnera de l'énergie pour agir, et au moins pour avoir la possibilité d'envoyer cette toupie de monde à tourner dans une autre direction. Et si nous agissons, pour petite qu'elle soit l'action, nous ne devons pas espérer un grand futur utopique. Le futur est une succession infinie de présents, et vivre dès maintenant tel que nous pensons que devraient vivre les humains, en défi de tout ce que du mal nous entoure, c'est déjà un triomphe merveilleux ». Effectivement, Zinn était un des nôtres !!



Non, le supranationalisme n'est pas l'internationalisme, mais le nationalisme non plus !

Préoccupé par la confusion entre supranationalisme et internationalisme, Francis Daspe, secrétaire général de l'association AGAUREPS-Prométhée, a essayé - sur le site internet de Mariannez - de clarifier les deux termes et dénoncé "*l'ultime argutie des européistes en panne d'arguments en vue de justifier une Europe construite à coups de concurrence libre et non faussée*". Car, selon lui, si la France ratifie le Traité budgétaire européen ce serait une "*défaite historique de l'idée internationaliste*".

Je veux bien admettre que cette confusion soit propagée par les "*européistes*" partisans d'un État supranational représentant les intérêts du Capitalisme international. Ces "*européistes*" qui veulent tromper les peuples, en se présentant "*comme des partisans inconditionnels et exclusifs du rapprochement des peuples*", pour mieux continuer à les exploiter.

Oui, je crois qu'il faut dénoncer ce faux internationalisme et lutter pour que les peuples puissent récupérer leur droit à décider de quelle Europe ils veulent. Un droit qui leur a été confisqué grâce aux "*élections européennes*". Cette farce électorale qui sert à faire croire aux peuples qu'ils sont "*souverains*" et que - comme dans les élections nationales - leur volonté est prise en compte par des partis prétendant exprimer et représenter cette "*volonté*".

Mais, je ne crois pas que cette "*prodigieuse imposture*" puisse être combattue en votant NON au Traité budgétaire;

car, même si ce Traité n'était pas approuvé, cela n'empêcherait pas les capitalistes européens et multinationaux de continuer à piller les peuples européens et ceux des autres continents.

Le vrai danger pour les peuples exploités et dominés est de tomber dans le piège que leur ont tendu les bureaucrates de la Communauté Européenne, avec la complicité des partis politiques "nationaux", pour leur faire oublier la dureté des mesures d'austérité et pour pouvoir continuer à les exploiter. Car la question du Traité permet non seulement de les distraire et de les diviser mais aussi d'enterrer la question essentielle de l'escroquerie qui a été et est encore le paiement de la dette aux banques privées. Une escroquerie qui a mis beaucoup de peuples européens dans la faillite et installé les classes populaires dans une précarité de plus en plus grande.

Pire encore, avec la supercherie de la "souveraineté", les partisans du NON au Traité veulent nous faire croire que c'est le nationalisme qui nous sauvera d'être dépouillés de cette souveraineté par un État supranational et les "experts" de la CEE. Comme si tel n'était pas déjà le cas avec les États nationaux et nos "experts" nationaux. Tous aux ordres des "marchés" et des corporations capitalistes transnationales. Donc, ne vous laissez pas bernier par cette honteuse et grossière supercherie. Réagissez en dénonçant la confiscation de la volonté populaire, tant à travers les élections supranationales (pour "élire" le parlement européen) comme des élections nationales (pour "élire" les parlements nationaux). Ne vous laissez pas tromper; car, même sans ce Traité, cette "gouvernance supranationale" existe déjà de facto aujourd'hui à travers les instances mondiales (le G20, la Banque Mondiale et le FMI) de la

"gouvernance financière" - cette « gouvernance » supranationale qui n'a pas de frontières et qui est *mise en place* par les gouvernements « nationaux » et les grands *lobbys* de la « mondialisation ».

Ne l'oublions pas, le vrai combat des exploités et des dominés, des "*insignifiants*", c'est contre cette sainte alliance du Pouvoir et du Capital, tant au niveau supranational que national. Donc, ne nous laissons pas détourner de ce combat par des « faux combats ».



Qu'est ce que Dominique veut nous dire avec "Ce que Zemmour veut dire" ?

J'ai trouvé très opportun l'article de Dominique sur Eric Zemmour, cette « *sentinelle droitière du paf* » qui est en réalité « *un Joseph de Maistre contemporain* ». Non seulement parce que, même si cette « *vigie médiatique réactionnaire* », cet « *amuseur* » des plateaux de télévision « *n'est peut-être pas un raciste* », son « *univers imaginaire est celui du racisme* ». Et aussi parce qu'il est un idéologue qui « *s'arroe cette capacité - cette puissance ? - d'être un observateur et un garant de la réalité qu'il usurpe* », et qu'il « *n'est pas une simple voix dissonante du discours médiatique permettant d'animer et de tendre les débats politiques et sociaux* », mais « *ce que souhaite toute force politique voulant activer des discours idéologiques réactionnaires* ». C'est-à-dire : « *soit un vecteur de tension des débats pour la droite de la droite* » ou « *celui qui crée des points de rupture du discours* » en parlant « *au nom de la France et non au nom de ses représentants* ».

Oui, je trouve opportun cet article, car - comme Dominique le souligne - « *le principe de ces doxas réactionnaires et populistes invite toujours à positionner la croyance au-dessus du réel, tout en revendiquant le leadership total sur la réalité, et par voie d'incidence, la main mise sur la vérité* ». Comment donc ne pas être d'accord avec Dominique pour penser et dire aussi que Zemmour « *doit être combattu mot à mot* » ! Oui, « *mot à mot* » ; mais non au travers d'une sanction judiciaire. En effet, je ne vois pas pourquoi cet « *objet du*

litige », qui me semble être avant tout un objet de litige politique, doit être abordé à travers des instances judiciaires.

C'est vrai, que « *cette institution imaginaire du racisme pénal que Zemmour façonne à dessein* » est presque une incitation ouverte à la discrimination raciale et que cela peut être considérée pour beaucoup comme une infraction à la loi. Mais ceci est vrai à condition de croire que « *l'état de droit* » et la loi sont l'incarnation du bien commun... Ce qui n'est pas le cas très souvent... Donc, même si, comme Dominique le reconnaît, en faisant « *l'état du droit, il semble en l'espèce difficile de reconnaître une qualification juridique des faits contre les propos de Zemmour* », je ne crois pas que ce soit aux juges d'évaluer si les propos et la posture de Zemmour, « *d'observateur fidèle de la réalité* », permettent de le condamner ou de l'absoudre. Et moins encore à partir des « *interdits de parole* » ; même si ces interdits sont justifiés « *pour protéger l'ordre public et l'ordre sociopolitique de toutes dérives de langage qui réintroduirait un mal que certains rappellent de leurs vœux* ».

Comme Dominique, je crois aussi que la liberté d'expression est le cœur du problème; mais, je ne comprends pas comment on peut dire « *qu'elle ne peut toutefois pas outrepasser les limites que la démocratie se donne pour se prémunir des doctrines qui veulent la détruire* ». Car, même si c'est vrai « *que la réalité politique de la diffusion de l'information politique est sans règle et sans devoir-être déontologique* », je ne crois pas que le procès contre Zemmour puisse se transformer en « *procès d'un appareil d'information a-démocratique qui ne se régule plus seul* ». C'est-à-dire: le procès du « *corporatisme régulateur -en l'occurrence journalistique* ». Et, en l'occurrence, j'ajouterai,

de tous les corporatismes qui déterminent le fonctionnement de la démocratie en France et ailleurs. Á la limite, peut-être serait-ce ainsi pour nous, mais pas pour les juges.

Je ne sais pas si c'est ce que Dominique veut nous dire avec "*Ce que Zemmour veut dire*" ; mais je crois que son article est une bonne occasion pour débattre sur la liberté d'expression et la démocratie.



La crise du paradigme émancipateur, la misère des discours péremptaires et l'utopie...

Nous évoluons aujourd'hui dans le plus étrange des paradoxes. En effet, le capitalisme n'a pas cessé d'être un système injuste, déprédateur et gaspilleur de ressources humaines et matérielles. Nonobstant, il continue à être considéré, dans l'imaginaire social des peuples, comme le système économique le plus efficace pour obtenir le *bien-être* de l'humanité. Et cela malgré les millions d'êtres humains condamnés à « survivre » dans la pauvreté la plus extrême, des millions de travailleurs « actifs » menacés de revenir à elle à cause de la « crise » actuelle et du fait qu'il est chaque fois plus porteur de terribles risques écologiques.

Devant un tel paradoxe, comment ne pas reconnaître la crise du paradigme émancipateur, ce socialisme qui devait mettre fin à l'exploitation de l'homme par l'homme et faire émerger une société d'égalité et d'abondance ?

Que cela nous plaise ou non, c'est ainsi et il ne sert à rien de se lamenter ou de chercher des excuses de mauvais payeur. Au contraire, ce qui s'impose c'est de réfléchir aux causes d'un si étrange et extravagant paradoxe, de trouver l'explication du pourquoi il est possible qu'un système aussi injuste, irrationnel et néfaste soit considéré - même par ses victimes - comme l'unique capable d'apporter *prospérité* et *bien-être* aux humains.

Nous devons commencer donc par reconnaître que c'est le fait de fonder le *bien-être*, le "*vivre bien*", dans la possession

de biens matériels ce qui conditionne la vie des êtres humains à la consacrer à un tel objectif et les incite à tout sacrifier pour arriver à le réaliser et même à minimiser l'exploitation dont ils sont victimes pour l'atteindre.

Donc, reconnaître que c'est sans doute ce fait qui est décisif dans cette adhésion, consciente ou inconsciente, des masses exploitées au capitalisme. Le reconnaître, même si cela n'est seulement qu'une partie de la réponse à la question et insuffisant pour expliquer le paradoxe d'une telle "adhésion". Et par la suite, reconnaître que l'échec des expériences du *socialisme réel* y est aussi pour quelque chose dans cette paradoxale "adhésion" au capitalisme; car, c'est évident qu'un tel échec n'a pu rester sans effets démobilisateurs sur les masses travailleuses et exploitées. Surtout, sur celles qui confiaient en de telles expériences pour se libérer de l'exploitation capitaliste.

Comment aurait pu rester sans effet l'échec de la praxis d'une idéologie - ce "*socialisme*" d'entreprises étatiques et de planification autoritaire - qui non seulement prétendait être l'alternative au capitalisme mais une théorie scientifique pour créer une société sans exploitation, d'égalité et d'abondance? Comment considérer un simple avatar de l'histoire un échec qui a produit, dans tous ces pays, le retour au capitalisme et même à l'impérialisme en Russie et en Chine? Comment ne générerait-il pas de la déception que de voir la praxis politique, des partis qui gouvernent avec des programmes de "gauche" ou qui se prétendent "*socialistes*" (comme en Chine, Cuba, Venezuela, Bolivie, Équateur, etc.), réduite au développement capitaliste et à l'autoritarisme plus ou moins autocratique?

Même si c'est dur pour certains de le reconnaître, c'est le capitalisme qui trône sur les ruines de ce "socialisme" qui prétendait être tout le contraire. Il est donc indéniable que c'est la faillite du "socialisme" autoritaire qui a été décisive pour faire apparaître le capitalisme comme le meilleur des systèmes économiques, ou, pour le moins, comme le plus apte pour permettre à tous d'accéder à la *prospérité*. C'est-à-dire: à la consommation...! Et cela bien qu'il se montre chaque jour plus injuste dans la répartition de richesses et terriblement dévastateur et dangereux pour la propre survivance de l'espèce humaine.

Il y a donc de sérieuses raisons de s'inquiéter; car non seulement ce sont les masses laborieuses qui se résignent à être exploitées mais cette même résignation a envahi l'esprit de la majorité de ceux qui se prétendent encore révolutionnaires. C'est suffisant de voir ce que sont aujourd'hui les luttes sociales et les revendications syndicales: défense des postes de travail, du niveau de salaire et du temps effectif de labeur, etc. Et, pour ce qu'il en est des luttes politiques, les propositions et les actions n'ont d'autre objectif que de gagner des élections ou se maintenir au Pouvoir. Où que l'on regarde, c'est la même résignation, la même impasse révolutionnaire. Bien que cela ne veuille pas dire que l'aspiration révolutionnaire ne soit pas présente dans la pensée de tous ceux qui continuent à croire dans le vieux paradigme émancipateur. Et encore moins que la rhétorique révolutionnaire ne continue, donnant de la couleur aux discours de tous ceux qui s'autoproclament révolutionnaires pour justifier leurs appétences de pouvoir.

C'est vrai qu'on en trouve encore de ceux-ci, et même de ceux qui croient en la Révolution et qu'ils ne cessent de

l'annoncer pour demain... Comme s'il était suffisant de le dire et de prononcer cette parole pour que l'événement qu'elle annonce se mette en marche. Comme si les paroles étaient devenues performatives, capables de créer à elles seules l'événement qu'on suppose qu'elles signifient! Paraphrasant Foucault, on pourrait dire que le divorce entre les bons mots et les vilaines choses n'a jamais semblé si vertigineux. Et non seulement dans la classe politique professionnelle.

Il n'est donc pas surprenant que l'essentiel du débat politique actuel soit la dénégation... Cet étrange et pernicieux aveuglement consenti, commun à la gauche "réformiste" et à la "révolutionnaire", qui permet d'évacuer d'un commun accord les questions qui fâchent: quel développement, quelle représentation et quelle répartition... Celles dont dépend vraiment notre avenir et dont la dénégation permet de les éviter: soit en transformant le débat en dispute religieuse, entre "gentils" réformistes et "méchants" révolutionnaires, ou en l'habillant de prothèses langagières plus ou moins cultes mais peu aptes à faire progresser la réflexion. C'est-à-dire: soit cette bête et calamiteuse moralisation du débat, qui prime les cantiques consolateurs et les vaines promesses en l'imprégnant de l'idée de péché et de trahison, ou cette stérile polémique, non moins bête et calamiteuse, entre experts cultes et esthètes du langage.

C'est pour cela qu'il me paraît nécessaire de traiter ces questions dans un ton plus apaisé, loin des affrontements idéologiques/cléricaux et des discours péremptoires et trop « cultes ». Non seulement pour faciliter un débat équitable, ample et rationnel, mais aussi parce qu'il est vital pour notre avenir. Car c'est à travers ce débat que nous pourrons savoir

pourquoi le paradigme émancipateur est en crise et en quoi il doit et peut être rénové. Et cela parce que les nouvelles du monde ne sont pas très rassurantes, et, vous en conviendrez, l'orientation que prend de plus en plus notre Président et son gouvernement est de s'aligner, sur le terrain social, aux exigences du Capital, et, sur le plan écologique, il est suffisant de penser aux propos sans nuance de Montebourg sur le nucléaire.



De la complexité du réel à la *pensée complexe* d'Edgar Morin

À partir de la contribution de Michel Tozzi, pour la séance du café philo "*sur la question de la complexité*", je tenterai de répondre à la question posée, "*Qu'entendre par complexité?*", et j'essayerai aussi de préciser ce que j'entends par "*pensée complexe*" et ce que je pense de la tentative d'Edgar Morin d'en faire un *nouveau* paradigme opposé au paradigme *mécaniste* de la science.

Comme toujours, il y a le problème sémantique, la polysémie des mots, mais aussi le fait que le terme complexité est devenu, en effet, le "*maître mot de l'époque contemporaine*". De là qu'il faille, pour commencer la réflexion, nous mettre d'accord sur ce que nous devons entendre par le mot complexité comme concept philosophique et scientifique; car, comme il est bien souligné par Michel, non seulement on l'emploie pour dire qu'un "*problème est complexe*" quand la "*solution n'est pas évidente*", mais aussi dans beaucoup d'autres cas pour dire ce qui est compliqué, difficile à appréhender : la complexité de l'être humain, du monde, etc.

Au delà donc du sens étymologique du terme complexité (du latin *complexus*) pour signifier tissé ensemble, composé d'éléments divers, compliqué et pas simple, perception globale par opposition à la précision des détails, il me semble nécessaire de l'entendre, dans son sens philosophique et scientifique, comme concept relié à

l'incertitude, l'incertitude que caractérise la connaissance d'un système complexe. C'est-à-dire: quand la connaissance déterministe tombe en panne et que l'on se trouve dans ce que certains appellent le "*chaos déterministe*", parce que nous continuons, du fait de notre éducation, à séparer, décortiquer, quand il faudrait faire un effort pour lier, relier, conjuguer. Oui, quand, pour avancer dans la connaissance, c'est cet effort qu'il faudrait faire, et il faudrait le faire dans tous les domaines. Oui, nous rappeler ce que Pascal avait compris et dit: l'impossibilité de connaître les parties sans connaître le tout, et vice-versa...

Le concept de complexité est donc inséparable de la connaissance, de la manière de l'apprendre et de ses limites historiques. Reconnaître que nos savoirs sont des résultats provisoires, que ce que nous appelons connaissance est un processus cumulatif et collectif, et dialogique plus que dialectique, puisqu'il requiert non seulement d'intégrer les "autres" mais aussi de prévoir l'imprévisible et d'intégrer l'improbable, l'ordre et le désordre, et d'unir le morcelé et le disjoint. Mieux encore, car l'enjeu du concept de complexité n'est pas seulement cognitif (théorique) mais aussi politique, puisque la connaissance est un savoir à transmettre et cela implique un cadre de finalités humaines. De là son extrême importance, car, comme le précise Michel, "*à cause de la multiplicité et de l'enchevêtrement des facteurs économiques, sociaux, culturels, politiques*", il est pour nous "*difficile de comprendre le monde, et par conséquent d'agir avec pertinence*". D'où l'intérêt de savoir si la mise en oeuvre d'une "*pensée complexe*", comme nous le propose Edgar Morin, peut nous être utile pour agir pertinemment.

La "pensée complexe"

Le concept de complexité est, on le sait, au cœur de "*La Méthode*", l'oeuvre la plus ambitieuse d'Edgar Morin, qui n'a pas craint de reprendre à Descartes le titre, en plus, de se proposer comme guide moderne de la raison dans les sciences. Tant celles de la nature comme celles de l'homme. Bien qu'en acceptant les contradictions, car, pour Morin, elles font partie du réel, elles "*tissent ensemble*" (*complexus*). De là que pour lui, la signification du terme générique "méthode", englobant l'ensemble de la recherche, peut se résumer ainsi: ce qui apprend à apprendre. Il nous le dit très clairement: "*Je n'apporte pas la méthode, je pars à la recherche de la méthode. Je ne pars pas avec méthode, je pars avec le refus, en pleine conscience, de la signification. La simplification, c'est la disjonction entre entités séparées et closes, la réduction à un élément simple, l'expulsion de ce qui n'entre pas dans le schème linéaire. Je pars avec la volonté de ne pas céder à ces modes fondamentaux de la pensée simplifiante*". C'est-à-dire: il est plus "*fécond d'entendre la richesse de l'univers pensable sans commencer par l'appauvrir en la simplifiant*".

Nous savons aussi que pour lui, le passage de la *pensée simple* (deviner, préférer, croire) à la *pensée complexe* (proposer des hypothèses, créer des relations, rechercher des critères, s'appuyer sur des justifications valides, s'auto corriger...) n'advient que suite à un apprentissage systématique et requiert un environnement. Penser que, si à l'origine le mot méthode signifiait cheminement, maintenant il nous faut accepter de cheminer sans chemin, de faire le chemin dans le cheminement. Nous rappeler ce que disait Machado: "*Caminante no hay camino, se hace camino al andar*". Donc, que la méthode ne peut se former

que pendant la recherche, qu'elle ne se dégage et ne se formule qu'après... C'est-à-dire: au moment où on a conscience que l'on est à un nouveau point de départ... Nietzsche nous l'avait déjà dit: "*Les méthodes viennent à la fin*".

Le nouveau paradigme

Selon Edgar Morin, "*nous en sommes au préliminaire dans la constitution d'un paradigme de complexité, lui-même nécessaire à la constitution d'une paradiplomatologie. Il s'agit non de la tâche individuelle d'un penseur mais de l'oeuvre historique d'une convergence de pensées*". Chercher, donc, à associer les principes antagonistes d'ordre et de désordre, en y adjoignant celui d'organisation. Chercher la relation entre la complexité désorganisée et la complexité organisée. Approfondir "*l'auto-éco-organisation*"; car "*l'auto-organisation dépend de son environnement où elle y puise de l'énergie et de l'information*". Dès lors, la conséquence épistémologique de la complexité, c'est que les sciences doivent devenir pluridisciplinaires et même transdisciplinaires. Et là on arrive à la complexité "*généralisée*" qui, pour Morin, serait un paradigme qui imposerait de conjointre le principe de distinction et un principe de conjonction; puisque la complexité demande qu'on essaie de comprendre les relations entre le tout et les parties. Mais, comme la connaissance des parties ne suffit pas et celle du tout, en tant que tout, ne suffit pas non plus, on est donc amenés à faire "*un va et vient en boucle pour réunir la connaissance du tout et celles des parties*". Et c'est ainsi qu'on substitue le principe de réduction par un principe qui conçoit "*la relation d'implication mutuelle tout-parties*".

Il nous dit : *"Au principe de la disjonction, de la séparation (entre les objets, entre les disciplines, entre les notions, entre le sujet et l'objet de la connaissance), on devrait substituer un principe qui maintienne la distinction, mais qui essaie d'établir la relation". Et aussi : "Au principe du déterminisme généralisé, on devrait substituer un principe qui conçoit une relation entre l'ordre, le désordre et l'organisation. Étant bien entendu que l'ordre ne signifie pas seulement les lois, mais aussi les stabilités, les régularités, les cycles organisateurs, et que le désordre n'est pas seulement la dispersion, la désintégration, ce peut être aussi le tamponnement, les collisions, les irrégularités"*

Pour ma part, et bien que partageant un grand nombre des idées avancées par Edgar Morin, je crains que ce nouveau paradigme ne devienne une nouvelle idéologie. Car, même s'il faut tenir compte du style de son discours, quand Morin nous dit que la complexité généralisée *"concerne tous ces champs"*, qu'elle *"concerne notre connaissance en tant qu'être humain, individu, personne, et citoyen"*, on pourrait l'entendre comme un mot d'ordre, comme une extension idéologique pour en faire, de la connaissance, une utilisation sociale. Or, même si c'est dans un but éthique, qu'on pourrait souscrire, l'idéologie simplifie et sert de couverture pour masquer ce qui est fait concrètement. Sans oublier qu'il y a des occasions où il faut éviter de tomber dans la sophistication, dans l'alambiqué, et appeler un chat un chat!

L'illusion capitaliste et la *Petite Poucette*

L'effet social, politique et éthique de l'innovation sur l'évolution des sociétés humaines me semble indéniable. Comment donc ignorer ou ne pas tenir compte des profondes transformations provoquées par les nouvelles technologies dans le comportement et le fonctionnement de nos contemporains, et, en particulier, sur les jeunes d'aujourd'hui? Voici une réflexion sur ce sujet à partir de la lecture d'un article sur "*l'innovation*", de l'écrivain et philosophe Roger-Pol Droit, et d'un court livre récent de Michel Serres, "*petite poucette*", proposant aux jeunes une collaboration entre générations pour mettre en oeuvre l'utopie d'un vivre ensemble "*librement connectée*".

Sans innovation pas d'humanité

Tout ce que nous savons sur le passé de l'homme semble le prouver; car, même si nous ne savons pas ce que le premier homme qui tailla un galet avait dans la tête pour le transformer en outil, le fait est que, pour assurer sa survie, l'être humain n'a cessé d'innover, et que "*c'est en innovant qu'il s'est métamorphosé en artisan de son propre monde*". Il est logique donc de supposer que sans ce souffle créatif, qui lui a permis de maîtriser le feu, de tailler le silex ou d'inventer la roue, jamais nous n'aurions pu sortir de l'état de nature où nous avait conduit l'évolution de notre condition animale, et moins encore nous trouver aujourd'hui dans l'actuel monde de l'informatique et de la robotique...

Pourtant, il faut bien distinguer entre la capacité de l'homme à innover et la spirale d'innovation permanente et de plus en plus accélérée qui a caractérisé et singularisé, depuis l'origine, la société capitaliste. Ce *besoin* d'arrivée continue de *nouveautés*, d'*inédit*, que ressentent les humains (formatés par le capitalisme) comme indicatif du *progrès*... Cette pulsion illusoire, avide et multiforme, qui se manifeste désormais dans toutes les régions du monde et tous les types de sociétés encore existantes, qu'elles soient *froides* ou *chaudes*; puisque aussi celles qui se veulent *immuables* idéologiquement s'accommodent de ce *changement*...

Au point où nous sommes arrivés, on ne peut pas savoir où l'innovation peut nous emmener. Comment savoir si, en se retournant contre nous, elle ne finira par nous perdre tous? Il faut donc distinguer entre ce qui est nécessaire pour la survie de l'humanité et ce qui ne l'est pas; de même que nous inquiéter plus de l'utilisation que de l'invention en elle-même. Du nouveau, oui; mais jusqu'où? Car, aujourd'hui, "*l'innovation fait peur autant qu'elle fait espérer*".

C'est cette angoisse ancienne, qui s'est déjà manifestée dans d'autres civilisations avant la nôtre, qui prend aujourd'hui un sens et une dimension beaucoup plus angoissante... Car, désormais, cette crainte multiforme qui se mêle au désir de nouveauté est de voir détruits à jamais les ressources de la planète et les équilibres de la nature, incluant ceux qui permettent la propre vie. Oui, ce qui angoisse aujourd'hui "*c'est l'innovation infinie, sans limites et même sans objectifs humains*"; puisqu'elle peut nous faire basculer dans un monde inconnu et plus dangereux que l'actuel. Un monde dans lequel, même en évitant une catastrophe écologique majeure, "*pourrait être détruite*

"l'identité humaine elle-même".

Alors, et même si une part de fiction habite nécessairement notre approche des mutations en cours, comment rester impassibles devant le développement technoscientifique actuel et l'avenir que les futurologues nous annoncent? Oui, sans se raconter des histoires à propos du futur qui nous attend, comment donc ne pas essayer de voir clair entre les points de vue si divergents exprimés par des scientifiques et des profanes?

En effet, *"pas d'innovation sans imaginaire et sans fantasmes"*; mais, puisque le rêve du XXI siècle est de tout transformer, inclus l'humain lui-même, quoi faire pour revenir à la sagesse et donner des limites rationnelles à un tel rêve. Car, ce n'est non seulement *"dans son corps, dans son mode de reproduction, son code génétique, son environnement et ses relations aux autres"* que les ingénieurs du progrès veulent provoquer des changements artificiels, mais aussi dans son cerveau. Alors, face à une telle éventualité, à quoi dire oui et que refuser? Et , *"au nom de quoi et qu'est-ce qui serait intolérable sans a priori saturé d'idéologie?"*

Comment y répondre, puisque c'est évident que ces questions n'ont pas la même portée pour les jeunes d'aujourd'hui qu'elles l'avaient pour leurs ancêtres ou l'ont encore pour leurs parents. Mais, comment ignorer qu'il nous faut y répondre; car, en plus que l'innovation a révolutionné l'humanité plusieurs fois, *"en provoquant des mutations politiques, sociales et cognitives importantes, décisives"* (en effet, l'invention de l'écriture et celle, plus tardive, de l'imprimerie bouleversa les cultures et les collectifs plus que les outils), *"sans de telles inventions, sans*

le livre, l'histoire humaine n'aurait pas été sans doute la même".

Donc, il nous faudra y répondre, puisque les nouvelles technologies -qui projettent aujourd'hui partout l'écrit dans l'espace- sont en train de révolutionner de toute manière l'avenir de l'histoire humaine.

Le monde de « petite poucette »

Dans un récent livre, "Petite poucette", paru aux Éditions Le Pommier, Michel Serres nous rappelle ceci: *"En 1900, la majorité des humains, sur la planète, travaillait au labour et à la pâture; en 2011 et comme dans les pays analogues, la France ne compte plus que un pour cent de paysans"*. Pour lui, ceci est *"une des plus fortes ruptures de l'histoire depuis le néolithique"*, même si encore *"nous continuons à manger de la terre"* et nous essayons d'aller de tant en tant à la campagne pour voir ce que c'est un veau, une vache, un cochon ou une couvée...

En effet, comme le dit Serres, *"sans que nous nous en apercevions, un nouvel humain est né, pendant un intervalle bref, celui qui nous sépare des années 1970"*. Ce "nouvel humain" - les jeunes d'aujourd'hui, qu'il nomme *Petite Poucette* et *Petit Poucet* - *"ne vit plus en compagnie des animaux, n'habite plus la même terre, n'a plus le même rapport au monde"*, et *"n'admire qu'une nature arcadienne, celle du loisir ou du tourisme"*. En outre, ces jeunes, *Petite Poucette* et *Petit Poucet*, ou la majorité d'eux, *"étudient au sein d'un collectif où se côtoient désormais plusieurs religions, langues, provenances et mœurs. Pour eux et leurs enseignants, le multiculturalisme est de règle"* et peu à peu ils

n'ont pour patrie que la Terre...

Petite Poucette et Petit Poucet "habitent donc le virtuel" et ils accèdent "à toutes personnes par téléphone cellulaire, en tous lieux par GPS, et à tout savoir par la Toile". De fait, "ils hantent donc un espace topologique de voisinages, alors que nous vivions dans un espace métrique, référé par des distances". Ainsi, que nous en soyons conscients ou non, Petite Poucette et Petit Poucet ne perçoivent plus "le même monde", ni vivent plus dans "la même nature". En réalité, n'habitent plus dans "le même espace" que nous.

Dès lors, ces transformations - que Serres appelle "hominescentes" et considère "rarissimes dans l'histoire" - finissent par créer, "au milieu de notre temps et de nos groupes, une crevasse si large et si évidente que peu de regards l'ont mesurée à sa taille, comparable à celles, visibles, au néolithique, au début de l'ère chrétienne, à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance". Mais, heureusement, cette crevasse n'empêche pas la transmission du savoir; car, grâce aux nouvelles technologies, le savoir s'est objectivé sur la Toile, "support de messages et d'information". En effet, aujourd'hui, le savoir "le voilà, partout sur la Toile, disponible, objectivé... accessible à tous". Donc, plus besoin de le transmettre comme jadis et naguère, quand "le savoir avait pour support le corps du savant, aède ou griot", et, en conséquence, cette "bibliothèque vivante", qui était "le corps enseignant du pédagogue", n'est plus nécessaire comme elle l'était avant.

Serres a raison donc de dire: "Oui, depuis quelques décennies je vois que nous vivons une période comparable à l'aurore de la paideia, après que les Grecs apprirent à écrire et démontrer, semblable à la Renaissance qui vit naître l'impression et le

règne du livre apparaît. Période incomparable pourtant, puisque, en même temps que ces techniques mutent, le corps se métamorphose, changent la naissance et la mort, la souffrance et la guérison, les métiers, l'espace, l'habitat, l'être-au-monde".

Oui, il a raison, car tous ces changements montrent qu'une ère se termine sous nos yeux, ainsi que *"ce qui meurt de l'ancien monde et ce qui émerge du nouveau"*. Comment ne pas voir, donc, l'effet de ces changements, de ces mutations sur les jeunes. Changements, mutations, qui les ont accompagnés depuis leur naissance jusqu'à les intégrer tout à fait naturellement dans leurs vies. Et comment ne pas voir cet effet sur nous mêmes, malgré notre allergie au nouveau, cet attachement sentimental ou idéologique au passé qui nous fait même dire que *"tout temps passé a été meilleur"*. Oui, comment ne pas le voir? Comment ne pas voir que ce qui est en train de naître c'est *"un renversement qui favorise une circulation symétrique entre les notants et les notés, les puissants et les sujets, une réciprocité"*! C'est-à-dire: qu'avec la *"fin de l'ère du savoir"*, c'est aussi la *"fin de l'ère des experts"* et *"du décideur"*.

En effet, aujourd'hui, nul n'a même plus besoin de retenir le savoir; car *"un moteur de recherche s'en charge"*. Désormais, *Petite Poucette et Petit Poucet n'ont plus à travailler dur pour apprendre le savoir, "puisque le voici, jeté là, devant eux, objectif, collecté, collectif, connecté, accessible à loisir, dix fois déjà revu et contrôlé"*. Même pour le concept et l'abstraction *"nos machines défilent si vite qu'elles peuvent compter indéfiniment le particulier, qu'elles savent s'arrêter à l'originalité"*. En faisant cela, c'est l'objet de la cognition qui change et dès lors c'est là que *"réside le nouveau génie, l'intelligence inventive, une authentique subjectivité"*

cognitive".

L'histoire de ce bouleversement existentiel est brève: d'abord, "les outils usuels externalisèrent nos forces dures"; puis, "sortis du corps, les muscles, os et articulations appareillèrent vers les machines simples, leviers et palans, qui en mimaient le fonctionnement"; ensuite, "notre température haute, source de notre énergie, émanée de l'organisme, appailla vers les machines motrices"; et enfin, "les nouvelles technologies externalisent les messages et opérations qui circulent dans le système neuronal, informations et codes, doux". Donc, "la cognition, en partie, appailla vers ce nouvel outil" et la pensée de Petite Poucette et Petit Poucet se distingue de plus en plus "des processus de connaissance - mémoire, imagination, raison déductive, finesse et géométrie - externalisés, avec synapses et neurones, dans l'ordinateur".

Ainsi donc, "le savoir et ses formats, la connaissance et ses méthodes" chutent désormais "dans la boîte électronique" et "l'ego se retire de tout cela", changeant "le sujet de la pensée" et permettant "l'autonomie nouvelle des entendements, à laquelle correspondent des mouvements corporels sans contrainte et un brouhaha de voix". C'est pourquoi il nous faut maintenant écouter "le bruit du fond issu de la demande, du monde et des populations, en suivant les mouvements nouveaux des corps, en essayant d'explicitier l'avenir qu'impliquent les nouvelles technologies"; car, "le disparate a des vertus que la raison ne connaît pas".

Alors, comment ne pas rompre avec l'ordre; car, "pratique et rapide, l'ordre peut emprisonner, pourtant il favorise le mouvement mais à terme le gèle. Indispensable à l'action, la check-list peut stériliser la découverte". Oui, sortir de l'ordre

et changer de raison, en préférant "le labyrinthe des puces électroniques"; puisque "pratique et théorique, cette nouveauté redonne dignité aux savoirs de la description et de l'individuel" et "aux modalités du possible, du contingent, des singularités". Du coup, c'est "une certaine hiérarchie qui s'effondre" et, dès lors, "le seul acte intellectuel authentique c'est l'invention" et Petite Poucette et Petit Poucet peuvent éviter le piège du travail, "ce vol de l'intérêt", et "contrôler en temps réel sa propre activité". Non seulement pour être et rêver; mais aussi pour œuvrer à réparer les méfaits "à l'environnement, souillé par l'action des machines, par la fabrication et transport des marchandises".

Voilà comment Serres voit penser et agir Petite Poucette et Petit Poucet en ce moment, le "premier de l'histoire", où "agonissent les vieilles appartenances : fraternités d'armes, paroisses, patries, syndicats, familles en recomposition", même si encore "restent les groupes de pression, obstacles honteux à la démocratie" et si "plus d'un tiers des humains souffrent de la faim - un Petit Poucet en meurt toutes les minutes - pendant que les nantis font régime".

Ce n'est donc pas étonnant qu'il ait conclu son analyse ainsi: "volatile, vive et douce, la société d'aujourd'hui tire mille langues de feu au monstre d'hier et d'antan, dur, pyramidal et gelé. Mort". Et que, poussé par cet optimisme, il nous annonce pour bientôt un spectacle, conçu avec son ami Michel Authier, "concepteur génial", pour nous montrer la Tour Eiffel, "immobile, ferreuse, portant, orgueilleuse, le nom de son auteur et oublieuse des milliers qui ferrailèrent l'ouvrage, dont certains moururent là", et face à cette Tour, "porteuse, en haut, de l'un des émetteurs de la voix de son maître, dansera, nouvelle, variable, mobile, fluctuante, bariolée, tigrée, nuée, marquetée, mosaïque, musicale,

kaléidoscopique, une tour volubile en flammèches de lumières chromatiques, représentant le collectif connecté", pour eux deux, dans des ordinateurs où chacun aura introduit "son identité codée, de sorte qu'une lumière laser, jaillissante et colorée, sortant du sol et reproduisant la somme innombrable de ces cartes, montera l'image foisonnante de la collectivité, ainsi virtuellement formée". Et "d'autant plus réelle, pour les données de chacun, qu'elle se présentera virtuelle, participative décisive quand on le voudra".

Continuer à démonter l'illusion capitaliste du progrès

Oui, le projet de Serres et Authier se réalisera très probablement un jour pas si lointain; mais en attendant, *Petite Poucette* et *Petit Poucet* devront continuer à démonter l'illusion capitaliste du progrès, chaque fois plus illusoire et dangereuse, et à réinventer une manière de vivre ensemble fondée sur *"la victoire de la multitude, anonyme, sur les élites dirigeantes, bien identifiées, du savoir discuté sur les doctrines enseignées, d'une société immatérielle librement connectée sur la société du spectacle à sens unique..."* Et, surtout, en évitant de tomber dans une nouvelle illusion; car, après tout ce que l'histoire nous a appris, il serait vraiment dommageable que *Petite Poucette* et *Petit Poucet* ne soient pas suffisamment lucides pour éviter le piège qu'a toujours été l'illusion pour enchaîner la raison et le désir de l'homme d'être libre pour décider et agir.

Je me révolte, donc je suis.

Albert Camus

