

Introduction. D'une modernité à l'autre ...

Nous sommes entrés dans l'ère des catastrophes et du catastrophisme. Cela ne date pas d'hier, mais depuis l'entrée dans la crise financière en 2008, les différents registres de la menace et de la catastrophe entrent en système : l'aggravation des inégalités économiques et sociales d'un bout à l'autre de la planète, où un mode de développement en « tâches de léopard » fait coexister des zones hyperdéveloppées et des zones abandonnées à la misère et souvent à la violence et au chaos ; le réchauffement climatique dont tout laisse présager que nous ne parviendrons pas à le maîtriser dans une mesure suffisante pour éviter les dégâts que nous prédisent les experts ; l'épuisement des ressources fossiles, notamment pétrolières, qui laissent présager des crises à répétition et une compétition sauvage pour l'accès aux ressources dont les plus pauvres pâtiront en premier ; les atteintes irréversibles à la biodiversité résultant des modes d'exploitation polluants et prédateurs ; les menaces pesant sur l'alimentation humaine et le retour de la faim pour un milliard d'individus, essentiellement des petits paysans ; la montée des intégrismes, l'escalade du terrorisme aveugle et le recul des droits de l'homme dans de nombreux pays. Je pourrais encore allonger la liste, mais mon propos ici n'est pas de reprendre à mon compte la litanie effrayante des catastrophes dont d'autres ont fait bien mieux que moi le décompte. Il est de proposer un temps de respiration entre cette prolifération et le catastrophisme auquel elle semble nous inviter irrésistiblement. Il ne s'agit en aucun cas de nier ou même seulement de relativiser les catastrophes, les maux et les menaces, de se mettre la tête dans le sable ou de s'inventer une posture stoïque qui nous permettrait de rester « zen » au beau milieu des effondrements en tous genres. Non, il s'agit seulement de suspendre un instant le mouvement presque irrésistible qui nous conduit de l'obsédante énumération à la conviction que s'approche le moment de l'effondrement généralisé – presque à le désirer pour soulager l'anxiété et les incertitudes de l'attente.

Il n'y a pas, contrairement à l'impulsion spontanée, d'évidence du passage de la catastrophe au catastrophisme, c'est-à-dire à une anticipation de la couleur de l'avenir. En revanche, le catastrophisme, en tant qu'il donne forme à notre imaginaire, produit, à n'en pas douter, des effets non seulement sur nous, notre vie psychique, affective, intellectuelle, mais aussi des effets qui s'inscrivent dans la consistance de notre commune réalité. Le catastrophisme, comme perspective, accompagne toute l'histoire de la modernité, il suit le déploiement du projet de progrès, en quelque sorte comme son double inversé. Le progressisme et le catastrophisme sont des frères jumeaux et ennemis : tandis que le premier nous fait miroiter des avènements radieux, le second nous promet la chute irrésistible dans le pire. Le rapport entre eux s'est peu à peu inversé : le progressisme a dominé tous les débuts de la modernité jusqu'au milieu du XXe siècle, et puis à partir des gigantesques catastrophes de cette période qu'ont été les totalitarismes, la Shoah et les camps, le catastrophisme s'est radicalisé., sans prendre à proprement parler le dessus. Sa plus forte expression a été élaborée par le philosophe Gunther Anders¹. Selon lui, avec la capacité acquise par l'humanité à se détruire elle-même quasiment d'un seul coup et sans peine (il suffit d'un seul pour appuyer sur le bouton nucléaire !), l'histoire était entrée dans un temps absolument nouveau, dont l'humanité n'avait encore jamais fait l'expérience : le temps de la fin. Seuls, disait-il, les

¹ Gunther Anders, *Le temps de la fin*, L'Herne, Paris, 2007

premiers chrétiens ont fait, avec l'attente du retour imminent du Christ annonçant la fin des temps, une expérience analogue. Le temps à vivre, dans la perspective d'une telle attente qui peut être indéfiniment différée, est un temps suspendu. La privation d'avenir fait s'effondrer le présent et le passé, car ils n'ont de sens que depuis le point de vue d'un narrateur futur, que nous postulons obligatoirement et inconsciemment. Mais il y a une différence majeure entre l'apocalypse des premiers chrétiens et l'apocalypse post-moderne : la première devait révéler le Royaume (puisque le mot signifie « révélation »), tandis que la seconde ne débouche que sur le néant. L'apocalypse johannique était dans la main de Dieu, la nôtre est l'œuvre de nos mains.

La différence décisive est dans la responsabilité humaine. Jusque dans sa déroute, l'homme est l'artisan de son destin. Mais bien sûr, me direz-vous, que l'homme est responsable de ce qui arrive ! Les gaz à effet de serre qui changent le climat, ce ne sont pas les petits oiseaux, et encore moins Dieu, qui les ont émis ! Certes, certes ... Cependant regardons ce que nous disons aujourd'hui au travers de notre catastrophisme. Prenons par exemple le « catastrophisme éclairé » qu'a exposé Jean-Pierre Dupuy dans un ouvrage récent qui a séduit beaucoup de monde ². Par l'expression de « catastrophisme éclairé », l'auteur nous propose de reconnaître pleinement la responsabilité des effets de nos actes, c'est-à-dire plus précisément du mode de développement issu de la foi aveugle dans la capacité de la science à nous délivrer du malheur et de la souffrance. Et il nous exhorte à tenir toujours fermement la barre dans cette navigation par gros temps où nous sommes entrés, tout en gardant les yeux grands ouverts sur la vague monstrueuse qui s'apprête à déferler sur nous. Il cite, à l'appui de sa proposition, ces vers superbes de Borgès :

*l'avenir est inévitable
Mais il peut ne pas avoir lieu
Dieu veille aux intervalles.*

A cette différence qu'il propose que l'on mette l'humanité à la place de Dieu. C'est un peu comme dans ces films catastrophe américains, où, au dernier moment, le héros donne l'ultime coup de barre qui fait passer l'humanité à un cheveu de la catastrophe. La proposition suppose, cependant, une humanité collectée en un « nous » agissant. Or un tel acteur collectif n'existe pas, même pas dans les instances internationales censées lui donner tant soit peu de consistance. Le sommet de Copenhague, qui se termine au moment où j'écris ces lignes ³, en donne une magistrale démonstration. Cette rencontre qui devait être, comme l'ont martelé les médias, le moment « historique », où l'humanité décide de son devenir – « les dix jours pour sauver la planète » - met au contraire en scène, en un condensé saisissant, l'absence de volonté commune. Entre les 196 chefs d'Etat regroupés en factions opposées, depuis le « G2 » (Chine, Usa), le G20 avec les « émergents », le G77 des « laissés pour compte », l'Union Européenne qui fait un G à elle toute seule ; les affrontements des experts mettant aux prises les « climatocéptiques » avec les membres du GIEC ; les grandes manœuvres des ministres et de leurs « staff » ; les représentants d'une supposée « société civile mondiale » qui se démènent à l'extérieur de l'enceinte des débats pour être entendus, divisés entre *climate action network*, *climate justice now*, *climate justice action*... Entre tout cela, ce à quoi nous assistons, c'est à une foire d'empoigne, à un

² Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Paris,

³ Du 15 au 18 décembre 2009

affrontement d'intérêts antagoniques, et au fait que s'il y a bien en effet une seule et unique espèce humaine, l'humanité n'est pas pour autant une et qu'il est totalement illusoire de croire qu'elle va se constituer en pilote résolu et lucide de son destin. Laisser croire cela, ce n'est pas contrairement au projet affiché dans le titre de l'ouvrage évoqué, accroître la lucidité, éclairer l'avenir, mais produire une illusion de plus, s'accrocher à une fiction. C'est après avoir mis en évidence les causes de notre perte, faire « toujours plus de la même chose », selon le mot de l'école de Palo Alto⁴. Car la fiction en question, celle de la maîtrise, est précisément ce qui fonde le projet historique du progrès. Elle suppose l'idée de l'autonomie. Avec celle-ci, à vrai dire, les choses se compliquent. Car alors même que l'idée de maîtrise est sérieusement ébranlée, en raison de ce qu'elle recèle de volonté fantastique, fantasmagorique, de puissance, dont on commence à identifier l'impulsion prédatrice, l'idée d'autonomie paraît incontestable. Il s'agit de la liberté, du projet d'émancipation des êtres humains hors des oppressions de toutes natures, il s'agit en un mot de la dignité de l'Homme, érigé en sujet de l'histoire. Mais l'idée d'autonomie n'est pas seulement une valeur axiomatique, elle est aussi une création culturelle, historiquement située et datée et en ce sens, elle comporte une part de fiction. Une fiction créatrice, comme disent les sociologues, certes, mais dont il ne faudrait pas s'interdire d'explorer les conséquences.

Le moment est venu d'exercer en quelque sorte à son propos notre droit d'inventaire. Qu'est-ce que l'autonomie ? Qu'est-ce qu'elle nous conduit à faire ? Dans quelle posture elle nous installe au regard de la vie, du temps, de nous-mêmes, d'autrui, de la société ? Et pour commencer, d'où vient-elle ? Ce sont les Révolutions politiques du XVIIIe, en France, en Amérique et un siècle auparavant en Angleterre, qui en ont introduit la notion. A vrai dire, la nouveauté n'était pas tant dans l'idée elle-même, familière depuis longtemps déjà aux savants et aux philosophes, sous la forme du libre arbitre et de l'autonomie de la raison, mais dans le fait qu'elle allait devenir la référence majeure pour toutes sortes de gens et d'activités ordinaires, qu'elle allait être déclinée dans les sphères les plus variées et sous les formes les plus pratiques. Et donc devenir une force. L'autonomie est, dans sa définition stricte, la faculté pour un agent quel qu'il soit (un individu, un collectif, une institution) de se donner ses propres règles et de construire son projet de manière souveraine. La grande question de l'époque révolutionnaire était de libérer l'existence humaine des contraintes exercées par une société d'ordres emboîtés, empilés, et articulés en premier et dernier ressort sur la loi immuable et conjointe de Dieu et de la Nature – de la libérer en vue du progrès. Il ne s'agissait pas de faire disparaître la notion de contraintes, ni de postuler une liberté s'exerçant pour ainsi dire dans le vide, libérée de toutes déterminations, mais de n'accepter que les contraintes -les règles- que le sujet humain se donne à lui-même. L'idée-force d'autonomie a eu une extraordinaire efficacité : elle a constitué la personne humaine en « individu » (littéralement une unité isolable et insécable) et donné naissance à des institutions fondatrices d'un nouvel ordre social. A partir de là, se constitueront en effet en domaines séparés et autonomes, la politique, l'économie et la science (l'autonomie de cette dernière avait précédé et même annoncé le mouvement révolutionnaire). L'institution de l'individu est donc inséparable de l'idée de progrès, et ensemble ils forment pour ainsi dire un couple qui sera l'agent d'une ère nouvelle que nous nommons aujourd'hui « modernité ».

C'est cette histoire-là, le déploiement de la double invention de l'individu et de l'autonomie, comme paradigme d'un nouvel imaginaire social et de ses avatars qui est l'objet de ce livre.

⁴ Paul Watzlawick, *Faites vous-même votre malheur*, Seuil, Paris, 1984

Un déploiement qui ne va pas de soi, car il ne va pas cesser de se heurter à une question impossible à résoudre de manière satisfaisante : celle du lien social et de la cohésion de l'ensemble. Comment articuler l'individu et le collectif ? Comment promouvoir l'individu sans mettre à mal en même temps les institutions et toute idée de collectivité ? Comment mobiliser l'idée de communauté (nationale par exemple) sans en même temps nier, écraser l'individu ? Les questions sont simples, quasiment triviales, mais les problèmes soulevés sont immenses et on obtiendra aisément l'assentiment général en disant : non seulement, ils n'ont pas été résolus à l'heure actuelle, mais la contradiction qu'ils désignent s'est aggravée, exacerbée, produisant dans le tissu social et dans la biosphère les désastres que nous constatons aujourd'hui. Cependant, les questions initiales ont reçu, au fil du temps, des réponses, provisoires et partielles sans doute, mais suffisamment puissantes pour inspirer une aventure historique unique. Comme on a parlé du « génie du christianisme », on peut parler du « génie de la modernité » au sens où elle a su faire d'une contradiction un moteur historique, une source fantastique d'énergie, qui a donné lieu, non pas à une, mais à deux formes socio-historiques successives, que l'on peut identifier comme deux âges de la modernité, deux modernités. Elles ont donné à chaque fois une définition différente de l'individu - l'individu de la première modernité n'ayant en fin de compte qu'une parenté assez vague avec celui de la seconde modernité. En très bref, la première définition met en avant la raison avec tout ce que celle-ci comporte d'objectivité et d'universalité, tandis que la seconde se centre sur la psyché, et donc la subjectivité, la singularité de chacun. Chacune de ces définitions a permis que s'établisse une forme spécifique de compromis entre les aspirations de l'individu et les exigences du lien social. Mais au bout d'un certain temps, ce compromis s'est lézardé, travaillé en profondeur par les impensés et les exclusions qui en avaient été la condition. Nous vivons actuellement l'effondrement du deuxième compromis dans cette ambiance crépusculaire que j'évoquais plus haut, mais l'effondrement du premier, dans la violence déchaînée du milieu du XXe siècle, a été bien plus spectaculaire encore.

Sommes-nous, en cette première décennie du XXIe siècle, à la fin de la modernité et au début d'une nouvelle ère que nous ne savons pas encore nommer ? Est-ce la fin *du* monde, ou bien plutôt la fin *d'un* monde que nous redoutons ? L'Occident va-t-il perdre son leadership et laisser l'initiative historique à d'autres puissances civilisatrices, du Sud ou de l'Orient ? Que subsistera-t-il, dans cette hypothèse, de la culture européenne, de son humanisme et des apports propres de sa modernité ? Nous n'avons pas la réponse, mais nous ne sommes pas complètement démunis pour autant, bien que notre « prise » sur l'histoire en train de se faire soit faible.

L'impuissance est le sentiment le plus partagé par les individus ordinaires, quoiqu'il se traduise de façon très différente selon les valeurs et la situation sociale de chacun, mais l'impuissance est aussi le fait des dirigeants dans l'espace national ou international, malgré les efforts de certains pour prouver le contraire. La société-monde de la globalisation est un immense navire qui court sur son erre et les coups de barre désespérés à gauche ou à droite font tanguer le bateau sans le dévier pour autant de sa trajectoire. Et pourtant, nous sommes de plus en plus nombreux à sentir qu'il y a une voie qui serait peut-être de nature à infléchir cette trajectoire vers des rivages plus souriants : celle d'une transformation de nos comportements, de nos façons d'agir et de penser. Une telle transformation procéderait d'un changement de regard, d'une réorientation de la perspective - d'un pas de côté. On

peut s'avancer un peu plus loin et dire que cette perspective neuve nous conduirait à prendre en charge d'un même mouvement notre propre vulnérabilité - dont nous (re)découvrons aujourd'hui l'étendue - et les limites de nos pouvoirs et nos savoirs, en un mot de ce que nous pouvons maîtriser, de sorte que s'il y a une promesse d'avenir, des germes d'un futur vivable, nous lui laissons ses chances. Nul n'est assuré que son effort personnel dans cette direction- avec l'inévitable prise de risque - portera un quelconque fruit mais cette incertitude a ceci de réconfortant que tous les citoyens de cette terre, du plus petit au plus grand, sont à cet égard logés à la même enseigne. D'un certain point de vue, il est même plus facile au citoyen ordinaire de changer quelque chose, d'introduire du décisif qu'à un grand de ce monde, surveillé, épié, ligoté qu'il est par un réseau serré de contraintes de toutes sortes. Nous avons, nous autres individus ordinaires, une liberté que trop souvent nous ne soupçonnons pas ; à commencer par celle du regard, justement, sur notre situation personnelle et collective.

Tel est le projet de ce livre : porter un certain regard sur notre histoire, celle de l'Europe, et s'efforcer de déchiffrer, dans ce qui s'offre aujourd'hui et qui est bien issu de cette histoire, les lignes de force porteuses d'avenir, voire, pourquoi pas, d'une « troisième modernité », vu non pas comme une crispation de l'Occident se cramponnant à son identité propre, mais comme une ouverture à ce que nous ne savons pas, à ce que nous n'avons peut-être jamais voulu connaître, jamais voulu accorder reconnaissance. L'accueil de l'autre, peut-être tout simplement.

Chapitre 1. L'individu raisonnable de la première modernité

L'individu, en tant que membre singulier et unique de l'espèce humaine n'est pas une invention européenne. Toutes les époques, toutes les civilisations, aussi loin que la présence de l'homme comme « animal social » est attestée, produisent un type particulier d'agencement entre ce que nous appelons depuis quelques siècles l'« individu » et le groupe – le microcosme et le macrocosme, pourrait-on dire en des termes suffisamment généraux pour ne pas induire des images fautives, parce que trop précises. Ces types particuliers donnent lieu à des formes concrètes, singulières, par lesquelles et le microcosme et le macrocosme se manifestent dans le monde : une figure de l'individuel et une figure du collectif, les deux entretenant entre elles une cohérence, une congruence, même dans les cas de figure (notre société) où les deux termes sont mis en opposition, voire en contradiction.

Mais le langage nous piège, car la figure sous laquelle apparaît l'élément microcosmique, et qui est nommé « individu » est particulière à l'aire civilisationnelle européenne. L'individu signifie étymologiquement ce qui ne se divise pas, qui forme un tout insécable - comme l'atome avant la physique moderne. Le mot apparaît au Moyen-Âge, il traverse la Renaissance et l'époque des Lumières, mais c'est véritablement le XVIIIe siècle, avec l'événement majeur des Révolutions politiques qui viennent le clore, qui l'impose comme figure centrale dans la société et dans la culture. Ce n'est qu'en tenant compte de ces distinctions, que l'on peut dire, à rebours de la phrase introductive, que l'individu est une invention européenne. Une invention qui va avoir des conséquences considérables dans l'histoire, non seulement de l'Europe, mais du monde. Au début du XXIe siècle, nous sommes encore pris dans son onde de choc.

Le projet, ses promesses, ses menaces

Les Révolutions politiques du XVIIIe siècle sont donc un moment décisif, celui où une idée, en gestation depuis des siècles se cristallise dans des formes concrètes, s'inscrit dans des dispositifs juridiques, économiques, sociaux, se répand dans l'imaginaire collectif d'un peuple, puis de peuples de plus en plus nombreux : l'idée de l'égalité, de la liberté, de droits consubstantiels à tout être humain venant au monde. Elle ne s'impose pas uniformément et pleinement dans les espaces sociaux et culturels concernés par ces Révolutions. Elle ne se traduit dans des dispositions concrètes que par le truchement de multiples médiations, d'arrangements très divers selon les pays et les cultures – non sans affrontements ni passions. Les représentations collectives sont ici essentielles, car elles sont en interaction active avec les réalités objectives et matérielles : elles font exister les réalités qu'elles réfléchissent, selon le mécanisme nommé par les sociologues « *fiction auto-réalisatrice* ». En réalité, il n'y a pas une idée abstraite qui s'incarnerait sous des visages multiples dans des situations concrètes, mais des formes concrètes et multiples, qui au-delà de leur diversité, renvoient à une inspiration commune. Il est même quasiment impossible de saisir dans une définition stable le noyau de cette inspiration commune, car à peine apparue, elle se formule différemment selon les lieux. La notion d'individu se parle d'emblée dans des langues plurielles, dans des grammaires particulières, au Nord et au Sud de l'Europe, à l'Ouest ou à l'Est. La distinction la plus forte étant celle qui oppose la vision

inspirée de la Révolution française, d'un individu abstrait, défini comme membre d'un ensemble isonomique appelé *Homme* ou *Humanité* et la vision anglo-saxonne, inspiré de la Révolution anglaise, où la notion d'homme renvoie toujours à des individus singuliers, concrets, égaux mais différents, des cultures où il n'y pas l'Homme, mais des hommes. Ces distinctions sont d'autant plus importantes qu'elles ne se sont pas effacées aujourd'hui et qu'elles sous-tendent bien des débats - et des malentendus et incompréhensions - au sein de l'Europe et même de la communauté internationale toute entière. Mais au tournant des XVIII et XIXe siècle, la Révolution française bénéficie d'une aura, d'un prestige sans égal. Sa diffusion devra beaucoup, il est vrai, à l'entreprise guerrière napoléonienne, mais bien avant que le général, puis l'empereur ne mette l'Europe à feu et à sang, c'est vers la Révolution française que de Königsberg à Boston se tournent les regards ⁵. Il suffit de lire les grands textes du moment révolutionnaire français, la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, le manuel sur l'Instruction Publique de Condorcet, l'essai de l'Abbé Grégoire sur l'émancipation des Juifs ou de penser à l'émancipation des esclaves dans les colonies antillaises décrétée par la Convention en 1794, (restée sans lendemains !) pour sentir la puissance de l'idée de liberté qui, telles les pulsations d'un gigantesque cœur, va irriguer pays et arrière-pays en Europe et au-delà de l'Europe (en Amérique Latine par exemple où l'influence rationaliste de la pensée française issue de la Révolution est encore très sensible).

Voici donc qu'au travers des aspirations révolutionnaires de liberté et d'égalité, apparaissant en filigrane de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, se dessinent les contours d'une forme anthropologique neuve : l'individu. Ce qui est nouveau, il faut encore y insister, c'est que cette forme n'est plus étroitement cantonnée aux salons de la bonne société et aux bibliothèques des savants et des philosophes : elle est descendue dans la rue et appelée à devenir, pour le meilleur et le pire, la vérité quotidienne de tout un peuple, puis celle de masses toujours plus nombreuses d'hommes anonymes.

L'individu est une nouvelle figure de l'être humain, qu'il s'agit de dégager des lourds carcans que faisaient peser sur lui les sociétés antérieures. C'est tout le programme de la première phrase du Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau : « l'homme naît libre et partout il est dans les fers... ». D'emblée, l'individu est un être à libérer des cadres de la société. Avec une telle vision, se pose immédiatement le problème de la cohésion sociale. Comment empêcher que le lien social ne se délite et que le collectif ne vole en éclats sous les forces centrifuges de l'individualisation ? Le moment révolutionnaire va être le théâtre d'un intense travail d'élaboration du pacte social et de formatage de l'individu de manière à assurer leur concordance. Schématiquement, cela consiste à dire que les carcans dont il s'agit de se libérer sont les héritages de pouvoirs oppressifs, abusifs et archaïques, que le sain examen de la raison suffit à invalider. L'outil essentiel de la fondation du nouvel ordre social est en effet la Raison. Il faut lui mettre une majuscule, car si elle est empruntée aux Lumières, elle fait son apparition dans la grande histoire, sous une forme allégorique et quasi divinisée, gauchissant peut-être quelque peu ce que ses précurseurs éclairés mettaient en elle.

Dans la République démocratique de Rousseau, la loi, la volonté générale et la volonté particulière des individus-citoyens coïncident, car elles communient toutes trois dans la raison. Seule la raison en effet peut déterminer le point d'équilibre parfait entre les intérêts

⁵ Qui étaient en contact étroit, lors de leur propre Révolution/fondation en 1788, avec les milieux intellectuels parisiens qui ont fécondé la Révolution française (qu'on pense à La Fayette !)

particuliers, barycentre de l'intérêt collectif. La loi est l'expression de la volonté populaire, souveraine, dans laquelle ont fusionné les volontés de chacun des membres de la communauté politique, lesquels par suite, ne peuvent qu'acquiescer, se soumettre en tous points à ce qui n'est que l'hypostase de leur volonté propre.

La raison est donc l'outil par excellence du corps politique nouveau qu'il s'agit de construire sur les ruines d'un ordre ancien soumis à l'injustice, entravé par des forces oppressives et obscurantistes.

La raison, malgré les apparences, n'est pas un principe abstrait, elle a une histoire que l'on peut faire remonter à la philosophie grecque et tout particulièrement à Socrate et Platon et qui ensuite se trace un long chemin sinueux sur tout le pourtour de la Méditerranée sous domination romaine ; rencontre au Moyen-Orient et dans le cours inférieur du Nil les vestiges de très vieilles et prestigieuses civilisations ; fait l'objet de reprises originales dans les versions théologiques du peuple hébreu ; puis préside à la naissance du christianisme, petite secte juive qui se répandit dans le monde occidental avec une célérité et une efficacité qui n'eut d'égale que l'expansion six siècles plus tard de la religion mahométane, dernière née des religions issues de la Bible. Les trois religions, dites du Livre, font appel, à l'instar de la sagesse grecque, à l'entendement humain. « *la sagesse jouait dès la Création avec les enfants des hommes* » dit le sage de la Bible ⁶. Ce n'est que bien plus tard, et encore pas uniformément, qu'une différenciation, tournant au conflit, voire au divorce, est apparue entre la foi et la raison. A l'âge d'or des temps médiévaux, aux alentours du XIIe siècle, Saint Thomas d'Aquin pour le christianisme, Averroès et Avicenne pour l'Islam, Maïmonide pour le Judaïsme, réaffirmeront tous la primauté du lien entre la conscience humaine et le principe divin, et ce en puisant à nouveau à la source aristotélicienne, redécouverte par les savants musulmans, traduites par les savants juifs au bénéfice des théologiens chrétiens. La raison humaine est ce lieu intime où se fait entendre la voix divine, pour peu que l'on fasse taire le tumulte des passions et des désirs égoïstes. La raison humaine peut, par ses ressources propres, nous conduire au plus près de l'Inconnaissable, de l'Insaisissable, vers une Eternité d'où nous venons, mais dont nous n'avons plus en nous qu'un très faible écho, infime trace de notre origine. Et si nous sommes capables d'entrevoir le Divin, par l'outil de notre raison et de notre conscience, c'est que Ses desseins sont intelligibles, même s'ils émanent d'une Intelligence incommensurable -ce pourquoi le Divin fait une part de chemin vers nous, appelée *Révélation*- et ils sont intelligibles parce qu'ils ne sont rien d'autre que les Idées éternelles posées par Platon au seuil de notre histoire, de la Beauté, de la Bonté et de la Vérité. Ainsi parlent, en leur voix dominante, les trois religions du Livre, les trois monothéismes. ⁷

Ce n'est que dans les convulsions d'une histoire pleine de bruits et de fureur – dont les épisodes paroxystiques font encore trembler notre mémoire collective, Inquisition, Croisades, guerres fratricides d'après la Réforme luthérienne- que la foi et la raison ont divorcé en deux puissances distinctes, la première finissant par incarner l'allégeance aux pouvoirs les plus oppressifs, les plus injustifiés, résumée par la fameuse formule *credo quia*

⁶ Pr, 8,30-31 : « je fus maître d'œuvre à son côté, jouant en sa présence en tout temps et je trouve mes délices parmi les hommes » et l'extraordinaire passage de Job, 28, 20-28 où la Sagesse, littéralement « fait » Dieu par le sens de la mesure et des limites ! (versets 23 à 26))

⁷ « Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme » écrit Pascal (Pensées, 269-167, Flammarion, 2008)

absurdum ou la devise jésuite *perinde ac cadaver* : l'« obéissance de cadavre » à la papauté et à sa volonté de puissance temporelle aussi bien que spirituelle. Quant à la seconde, ce furent des savants français à qui revint la tâche historique de la faire marcher seule, sur ses deux pieds, sans la béquille de la foi, ni le secours de la Grâce : les physiocrates puis Descartes qui en a consigné les procédures et les principes dans son immortel *Discours de la méthode*.

On peut dire, sans être trop loin de la vérité, que la fondation démocratique moderne eût deux parrains pour la tenir sur les fonds baptismaux, Descartes et Rousseau. Aujourd'hui, le cartésianisme apparaît comme la quintessence du génie français, et au travers lui, d'une certaine modernité, la première dont il s'agit ici de tracer les contours. Peu importe que Descartes ne soit, pas plus que Rousseau, lu par les millions d'individus qui se réclament de lui. Peu importe les subtilités de leur pensée, gommées par la vulgate qui leur assure à l'un comme à l'autre une postérité sans égale. Ce qui reste, ce qui se dit, se colporte et se cite à l'infini de l'un et de l'autre, cela seul est important et pèse dans l'Histoire. La loi est l'expression de la volonté générale, synthèse géométrique des volontés particulières, la raison est le fruit d'un « Je » examinant toutes choses dans la souveraine liberté d'une pensée qui n'admet aucune vérité transmise, aucun principe extérieur et ne trouve de fondement qu'en elle-même : je pense donc je suis et si mon « je pense » me conduit à douter de tout, il ne peut au moins douter de lui-même. *Cogito ergo sum* ou *dubito ergo sum* : les deux propositions sont équivalentes, et convergent toute deux vers la figure monadique d'un *Je* impersonnel, mais pensant – comme une effrayante solitude au milieu du chaos cosmique.

Du même mouvement, la méthode et l'outil de l'intelligibilité du monde est posée : la rationalité apte à diviser chaque objet, chaque problème en autant de petits segments maîtrisables et connaissables, une rationalité qui coupe, mesure et compte. Quant à la finalité, elle est aussi simple à formuler que son projet est grandiose : maîtrise et possession de la nature. Au fil du temps et des lectures partisans, les réserves posées par Descartes lui-même seront oubliées. Descartes avait écrit que l'homme, muni de ce *cogito*, pouvait devenir « *comme* maître et possesseur de la nature », et il avait jugé utile de préciser que cette maîtrise trouverait son exercice privilégié, sinon unique, dans la médecine, afin de guérir les âmes et les corps malades. On a laissé tomber le petit, mais fondamental, codicille du « *comme* » et on a fait déborder le projet de maîtrise bien au-delà du vertueux canal de l'art de soigner.

Voici donc les deux principes de la Raison et de la Loi, apposés sur les frontispices de l'âge nouveau qui s'avance sous le signe de l'universalisation, c'est-à-dire de l'idée que l'humanité doit faire advenir, dans le concret de l'histoire, l'unité qui est son essence, qui est à son principe. Il reviendra à un philosophe allemand, Hegel, d'en dessiner l'architecture : l'histoire a un sens, elle est progrès et son terme est l'incarnation de l'esprit dans le temps historique, accouchée par les hommes dont l'action est certes traversée de contradictions, tiraillée le plus souvent dans des directions opposées, mais mus, quasiment à leur insu, par une grande mission. Hegel publie *La Phénoménologie de l'Esprit*, en 1806 et il est à Iéna pour voir passer Napoléon, cette même année, vision pour lui mémorable puisqu'il voit alors, selon la légende, « l'esprit du monde passer à cheval » sous ses fenêtres.

La méthode qui consiste à fractionner, séparer, découper dans la complexité du monde autant de segments maîtrisables et de faire de chacun d'entre eux un champ pour l'action humaine, avec ses règles, ses présupposés et ses finalités propres se révéla comme l'avait prévu Descartes d'une efficacité redoutable. Autant le monde ancien était un monde complexe, enchevêtré, un monde organisé sous le signe de l'étendue, de l'espace, un monde de lieux et d'appartenances à des territoires ; autant le monde nouveau est un monde compliqué, fonctionnel, organisé en filières dont le pivot n'est plus l'espace mais le temps. La réduction du complexe au (simplement) compliqué est l'agent du projet de maîtrise de la nature et de l'autonomie humaine. Le monde moderne qui naît fonctionnera donc en sphères séparés : l'économie se « désencastre », selon l'expression de Karl Polanyi ⁸, du social, le religieux du politique, le pouvoir du savoir - ces désintringations découvrant entre ces entités, devenues des filières de compétences (la science, l'économie, la politique, la justice ...), l'espace vide de la laïcité décrit par Claude Lefort, c'est-à-dire le foyer d'une impulsion historique sans précédent dans l'histoire humaine, de créativité, d'inventivité, de liberté ... et d'accumulation de puissance ⁹.

Dans l'angle mort du projet : le refoulé

Cependant, avant que cette histoire de progrès et de puissance ne se déploie, il est une épineuse question à résoudre. Des quatre piliers de ce quadrilatère au fondement de monde nouveau, la Raison, la Loi, l'Humanité, l'Individu, le dernier est le plus fragile, malgré les conceptualisations politiques de Rousseau. (On savait d'ailleurs dès le début que le ver était dans le fruit, si on en croit l'opinion populaire qui n'a cessé d'opposer le citoyen Rousseau à l'individu Jean-Jacques.)

Cet individu, laissé à découvert par la dissolution des statuts hérités de l'Ordre ancien, comment va-t-il faire société ? Le monde ancien était un monde d'ordres et de statuts, de magistères et d'autorités, qui ne laissait guère de choix entre inclusion et mort sociale, dont l'affranchissement qui s'appelait d'ailleurs libertinage et non liberté, ne pouvait concerner que les riches et les puissants. En émancipant l'individu, en énonçant le projet d'autonomie de l'homme dans son histoire, en posant un principe de liberté, les Révolutions du XVIIIe siècle, ont posé dans toute sa radicalité l'énigme du lien social. Plus exactement, elles ont fait d'une très ancienne évidence, ordonnée par Dieu et par la nature, quelque chose qui ne va pas de soi, une énigme : le lien social.

L'énigme a pris la forme depuis ce moment inaugural d'un dilemme entre l'individu et le collectif. A proprement parler, ce n'est pas tant l'individu qui est une invention occidentale, que ce couple en tension, voire en opposition, de l'individu et du collectif, se présentant depuis lors comme l'éternel et indécidable histoire de la poule et de l'œuf. Une telle dissociation aurait été impensable dans le monde de la tradition, comme elle l'est encore dans certaines parties du monde ayant encore échappé à l'influence occidentale. Si l'individu est distingué du social, c'est bien en effet que le lien entre les deux ne va plus de soi, n'est plus naturel, que le lien entre les individus eux-mêmes est devenu problématique,

⁸ Karl Polanyi, *La grande Transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris,

⁹ Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981

précaire, incertain. La raison ne pouvait suffire à elle seule à créer le trait d'union entre les individus.

La solution à ce dilemme n'aura rien d'original, au contraire : elle consistera en une réaffirmation forte de la famille, c'est à dire des liens primaires les plus proches de la biologie, les plus déterministes, les plus nécessaires. Avec des conséquences immédiates sur celles qui, toujours et en tout lieu, sont perçues comme le pivot de la famille : les femmes. Les femmes ont pris à la Révolution française une part qui a été si forte que pour une fois, elle n'est pas passée inaperçue des historiens. Et elles ont d'ailleurs payé à la guillotine et à la terreur un tribut qui valait bien celui des hommes. L'acharnement à les faire rentrer à la maison ensuite a été en proportion de leur implication dans l'événement historique, dans la vie publique sous la Révolution. (Soit dit en passant, il en a été de même à chaque fois que l'histoire, sortie de ses gonds, voit les femmes sortir de chez elles pour apporter leur contribution à l'histoire collective : lors des révolutions du XIXe, en 1848, puis avec la Commune, de même que lors de la Grande Guerre, quand les femmes ont dû prendre le relais des hommes, mobilisés dans les tranchées, pour assurer le fonctionnement de l'économie. A peine le cours normal des choses est-il rétabli, que les hommes n'ont rien de plus pressé que de renvoyer sans le moindre ménagement les femmes dans leur obscurité domestique. Ce retour au foyer s'est accompagné du recul des droits et libertés dont elles bénéficiaient en tant que membres du genre humain promu par l'esprit révolutionnaire. Bonaparte parachèvera leur exclusion de l'espace public. Le code civil, son œuvre, fait des femmes des êtres mineurs, soumises à leur mari (qui prend le relais du père), et instaure sur la famille l'autorité quasi absolue du pater familias (dans la plus pure tradition romaine). Les femmes sont donc renvoyées à un espace sur lequel elles n'ont, de plus, quasiment pas de pouvoir légal. Le XIX e siècle est, au regard des femmes, un siècle de régression générale. Exclues de l'espace public, les femmes le sont aussi de la raison et de la connaissance. Au mieux, peuvent-elles se faire, dans les milieux de la bourgeoisie, des amies des arts et des artistes – des muses et des égéries. Sur le plan économique et professionnel, la situation est encore pire. Les anciennes corporations féminines ont été dissoutes à la Révolution comme toutes les corporations, si bien que les métiers dont elles avaient la maîtrise sous l'Ancien Régime, notamment l'obstétrique (lcelui des sages-femmes était un ordre puissant et respecté), passent sous celle des hommes (qui dès lors prennent sur la médecine, en tant que pratique et que science, un contrôle sans partage). Les bourgeoises sont exclues de la vie professionnelle. Ne bénéficiant que d'une instruction sommaire, elles sont éduquées à être ces ravissantes idiotes, dont la littérature de cette époque nous a abreuvés, ne possédant de culture et de savoirs que juste ce qu'il est nécessaire pour tenir une maison, gouverner les domestiques et égayer au piano les soirées mondaines. Bref, elles seront tout au long du siècle des êtres quasiment absents au monde – une privation dont Sigmund Freud à la fin de l'époque décrira les résultats sous les noms cliniques d'hystérie, de névrose obsessionnelle etc...¹⁰

¹⁰ Il ne faut pas oublier que la psychanalyse a été inventée principalement en observant les désordres psychiques de femmes et jeunes filles totalement déconnectées des nécessités de la vie et des réalités sociales par leur statut social. Le plus extraordinaire, c'est qu'ensuite, Freud ait décrété que l'inconscient féminin était un « continent noir ». La privation de monde des femmes du XIXe n'empêchent pas qu'il y ait des individualités suffisamment fortes pour ne pas laisser étouffer leur talent (les Germaine de Staël, Georges Sand ...), comme à chaque époque.

Les femmes des couches populaires sont dans une situation diamétralement opposée, mais pas meilleure pour autant. Elles ne sont pas exclues du travail, mais bien plutôt surchargées. Elles sont mises à contribution dans l'industrie naissante, dans la manufacture, à domicile avec le travail à façon puis dans les premières usines, comme main d'œuvre subalterne, sous-payée et exploitée à la limite de ses forces. Elles mènent de front le travail domestique et le salariat, travail indispensable à l'équilibre budgétaire des ménages mais très mal vu en tant que tel par les travailleurs masculins, qui y verront jusque tard dans l'histoire une concurrence déloyale, utilisée par les patrons pour faire pression sur leurs propres salaires et revendications (non sans fondement d'ailleurs). Les premiers syndicats ouvriers tentent à leur tour d'exclure les femmes de leurs organisations, voire de l'usine.

Bref, les femmes, acteurs non négligeables de la société de l'Ancien Régime (comme le théâtre de Molière par exemple, le montre abondamment), sont devenues fantomatiques au siècle suivant¹¹. Ce fait est capital pour l'histoire qui nous occupe ici.

La raison profonde de ce phénomène de régression tient justement à cette place centrale que la raison vient occuper dans l'histoire – une place qu'elle n'occupe qu'à la faveur d'une dichotomie. La raison qui occupe le devant de la scène est réduite à sa part instrumentale. Il s'agit davantage de la rationalité, de la part calculante, propice à l'abstraction de l'entendement. C'est la rationalité de l'homo oeconomicus, de la logique des grands nombres transcendant le singulier et capable de mener à l'universel. Tout ce qui dans l'entendement humain fait fond sur le particulier, le singulier, le sensible, est renvoyé à la vie intime, à la part privée de l'individu, soit la part réservée aux femmes. Plus que d'une dichotomie, c'est d'une scotomisation qu'il faudrait parler, car dès lors s'opère un grand partage qui classe d'un côté la raison, le public, l'universel (soit la science, la morale, la politique) du côté du masculin, affecté d'un signe positif, et de l'autre, les affects, le particulier, le privé, du côté féminin et connoté négativement. (Le romantisme représente un certain basculement dans cette hiérarchie des valeurs, sans que cela remette en question cependant le schéma dominant). Ce partage a un sous-produit appelé à un grand avenir et qui s'appelle : le progrès. La rationalité et la science peuvent, dès lors qu'elles sont débarrassées de ces obstacles que sont les affects et les particularismes tirer droit vers l'horizon radieux de l'amélioration cumulative de la vie humaine sur terre. La modernité entre donc dans l'histoire avec une troïka : l'individu, la raison et le progrès. Le progrès a un autre nom qui est *projet d'émancipation totale* : de la raison hors des obscurantismes, de l'individu hors des idiotismes locaux, du métabolisme humain hors des lois de la biologie, et plus généralement de la culture hors de la nature.

¹¹ Voir le tome IV de *L'histoire des femmes en Occident* dirigé par Georges Duby et Michelle Perrot, Plon, 2001. Les féministes du XXe siècle prendront à tort le XIXe pour une récapitulation dans la continuité des siècles antérieurs, et elles feront l'erreur de propager une image des femmes désastreuses pour la cause qu'elles défendaient : comme des victimes millénaires, passives et muettes. Ce qui est fort loin de la réalité. Ce n'est qu'à la toute fin du XXe que des historiennes, engagées dans les « gender study » aux Etats-Unis, ou dans l'histoire des femmes sur le continent européen, vont présenter une histoire bien plus complexe de la place des femmes dans l'histoire.

Mais cette face radieuse a un envers, pour lequel il n'est prévu aucune évolution, parce que c'est elle qui rend possible l'essor rêvé : le foyer chaud et accueillant, reconstituant (le repos du guerrier) que forme la famille, avec au centre sa gardienne.

L'émancipation des esclaves, et celle des peuples opprimés eurent leurs partis et leurs partisans, recrutés dans les rangs éclairés des humanistes sincères (parmi lesquels figuraient des hommes et des femmes), mais l'émancipation des femmes ne fut jamais que le résultat des luttes que des femmes ont engagées elles-mêmes, seules, bravant une hostilité masculine massive, toutes classes sociales confondues, et maniant alternativement la dérision (de loin l'arme la plus redoutable) et la répression. Elle fut tardive, tout particulièrement dans la patrie de la Raison et des Droits de l'Homme, puisqu'il faudra attendre 1945 en France pour que les femmes aient le droit de voter et les années 1970 pour que quelques brèches soient effectuées dans le code civil napoléonien en faveur de la liberté des femmes ¹². S'il y eut des hommes pour soutenir les revendications des femmes, ils furent toujours des individualités isolées et jamais des collectifs organisés en tant que tels. On peut se faire une idée de la situation qui prévalait en Europe au XIXe et au début du XXe, (et tout particulièrement en France ¹³), en observant ce qui se passe actuellement en terres d'Islam : les islamistes fondamentalistes ont mis au centre de leur combat contre la modernité occidentale l'assujettissement total des femmes à l'autorité masculine et leur strict cantonnement au périmètre domestique. La burqa n'est rien d'autre qu'un équivalent du corset de nos grands-mères ou des minuscules souliers des chinoises : il s'agit toujours de faire en sorte que les femmes, quand elles sortent de chez elles, arborent au plus près de leur corps la marque de leur aliénation ¹⁴. Ces objets appartiennent, certes, à des univers sémantiques différents : la religion pour le premier, la « mode » pour le second, et la tradition pour la troisième, mais il est significatif que quelque plan historique que l'on puisse invoquer, ils convergent toujours vers le même lieu pour les femmes : la restriction de leur mouvement.

En 1925, un fonctionnaire – chef de bureau à la Direction des contributions de la Ville de Paris – s'opposait à la nomination de femmes aux fonctions de chef et sous-chef de service, dans ces termes (note officielle) : « (...) la femme, être nerveux et impulsif par tempérament, serait-elle bien qualifiée pour prendre une décision administrative dans la mesure où celle-ci est laissée à l'initiative du chef de bureau ?

Le caractère féminin, au cours de ses tentatives récentes d'émancipation, a-t-il déjà montré dans l'administration, l'industrie, la médecine ou le barreau qu'on pouvait faire confiance à la rectitude de son jugement ? Il est permis d'en

¹² Le divorce par consentement mutuel et le partage de l'autorité parentale vers 1970, le droit de travailler, d'ouvrir un compte en banque sans l'autorisation du mari, à ces mêmes dates, la contraception en 1967, la dépénalisation de l'avortement (à la suite de quelles homériques batailles !) en 1974 etc...

¹³ Le fait que le genre humain et le masculin soient confondus dans la langue française dans le même vocable *homme* indique que les racines du mal sont antérieures à la modernité. Cette confusion, confortée des règles grammaticales de prévalence du masculin sur le féminin, est un très puissant frein à la construction identitaire des petites filles.

¹⁴ Des marques qui ont un effet mécanique : pas plus qu'il n'était possible aux chinoises de courir avec les pieds bandés, il n'était possible aux bourgeoises françaises de penser, à demi-étouffées dans leur corset !

douter si l'on interroge ceux qui ont quelque expérience à ce sujet : la notion de la simple justice, de la froide raison, du sens juridique, de la franchise sans restriction mentale et de la responsabilité échappe encore, à l'heure actuelle, à la plupart des femmes sélectionnées.(...) ». (Note de renseignement pour Monsieur Bonnard, chef de service, signé du chef du 2^{ième} bureau du Contrôle central, du Bourblanc)

Une petite digression s'impose ici en ce qui concerne la religion chrétienne. L'église catholique fut, au cours de son histoire un agent militant de la subordination des femmes et une théoricienne du mépris dans lequel il fallait les tenir. De toutes les institutions occidentales, elle est celle qui résiste jusqu'au bout au partage du pouvoir entre les hommes et les femmes. Elle fonde sa théologie de la femme sur une théorie de la nature et du droit naturel (les femmes sont faites pour la procréation) et une récupération tardive et tendancieuse du mythe biblique de la Genèse : la femme, auxiliaire de l'homme, est en même temps l'agent de la tentation du Mal. Le fait que ces théologies n'aient aucun fondement dans les textes évangéliques n'a jamais gêné les autorités ecclésiastiques. Et pourtant, non seulement, elles n'ont aucun fondement dans les Ecritures, mais de plus elles lui sont rigoureusement contradictoires. Le témoignage que les Evangiles donnent de la vie publique de Jésus de Nazareth montre au contraire sa méfiance vis-à-vis des liens familiaux - *qui est mon père, qui est ma mère, qui sont mes frères ? ceux qui accomplissent la parole de Dieu, répète Jésus de Nazareth* - et la considération strictement égalitaire dans laquelle il tenait hommes et femmes (l'unique référence des Evangiles à la Genèse est : « homme et femme, Il les fit »). Des femmes figuraient parmi ses amis les plus proches (Marthe et Marie), et pour les annonces les plus révolutionnaires de son message, c'est-à-dire l'extension de l'Alliance hors d'Israël, il choisit des femmes, comme l'épisode de la Samaritaine l'indique. Le caractère insolite, quasi incompréhensible, d'une telle attitude est, selon les critères des exégètes, un gage de son authenticité. Ajoutons à cela le mythe familial propre au christianisme : la Sainte Famille est une famille (re)composée d'une fille mère, d'un père putatif et d'un enfant ingrat. Comment l'Eglise a-t-elle réussi à faire coexister de tels éléments spirituels avec ses dogmes théologiques, voilà un mystère qu'elle ne semble pas décidée à éclaircir! Il est en tout cas possible que la profonde contradiction qui mine la chrétienté dès son origine, ne soit pas étrangère à l'aventure de la modernité, à son émergence, à la forme qu'elle a prise. Il y a dans la Révélation chrétienne une charge explosive, que les institutions ultérieures, à commencer par celle qui s'est chargée de la porter dans l'histoire, se sont efforcées de désamorcer, sans jamais y parvenir durablement.

Ce sont des contradictions de cet ordre qui mine le terrain de la première modernité : comment tenir ensemble l'égale dignité de tous les hommes et le fait de l'esclavage et des traites négrières ? Comment concilier l'universalité des droits et l'expansion coloniale ? Pour les révolutionnaires de 1789 et 1791, l'émancipation ne souffrait pas de restriction, et pourtant à peine une génération plus tard, l'empire ajoute l'Algérie à ses possessions coloniales et entreprend à partir de cette période la constitution d'un vaste empire d'outre-mer. L'esclavage subsiste dans la partie atlantique de l'Empire jusqu'en 1848, et le régime d'exploitation qui prend la suite dans les Antilles, comme celui qui sévit dans les possessions africaines et asiatiques, n'est guère meilleur pour les colonisés. Mais malgré tout, moyennant quelques contorsions intellectuelles – toutes plus ou moins inspirées par l'idée

de mission pédagogique et civilisatrice de l'« homme blanc » - le compromis de la première modernité tient assez solidement durant tout le XIXe siècle.

Il faut s'arrêter un moment sur la question de l'esclavage. L'esclavage est une pratique attestée depuis les origines des civilisations humaines et sous toutes les latitudes. Nous regardons à juste titre aujourd'hui cette pratique avec horreur. Il revint à des Etats de culture chrétienne de l'abolir, ce qui doit être mis à l'actif de la morale et de la culture chrétienne. Mais ceci n'enlève rien à l'abomination particulière, supplémentaire, de l'esclavage en terres chrétiennes, comme il a eu lieu sur le continent américain durant quatre siècles et en Afrique du Sud sur une période un peu plus courte. La réduction d'un être humain à l'état de bien meuble ne peut avoir le même effet dans une culture travaillée par le principe de l'inaliénable dignité de l'être humain et de l'indivisibilité de l'espèce humaine, que dans une culture (presque toutes les autres, à vrai dire) où l'humain est une notion à la fois relative et hiérarchisée. Cette réduction, forcée jour après jour, détruit l'humanité de l'esclave comme celle du « propriétaire », et siècle après siècle produit des effets très profonds sur les sociétés qui en ont été le théâtre. Des effets délétères qui durent longtemps après la disparition de cette pratique, comme l'œuvre de William Faulkner en témoigne pour le Sud des Etats-Unis avec une très grande force littéraire.

L'irrésistible effondrement de la raison des premiers modernes

En réalité, c'est dans son territoire d'élection, sur son propre terrain, que la première modernité va être profondément ébranlée : la Grande Guerre de 1914-1918 montre à quel point la frontière est poreuse entre la rationalité technique et la folie meurtrière. La raison triomphante s'effondre dans le carnage de la première guerre mondiale. Encore aujourd'hui, nous avons du mal à saisir les motifs de cette guerre, les chemins qui ont conduit à cette déflagration. Le jeu des alliances diplomatiques, invoqué comme cause immédiate par nos manuels scolaires ? Il eût pu certes conduire à un conflit multilatéral, mais de courte durée (« on sera de retour pour Noël » clamaient les conscrits). Quant aux causes profondes généralement avancées, les rivalités autour des empires coloniaux, en Afrique notamment, comment croire qu'elles aient été capables d'insuffler une telle envie d'en découdre à des millions d'européens ordinaires, alors que la colonisation n'avait en réalité concerné qu'une poignée de marginaux et d'aventuriers ? Comment la « levée en masse » d'août 1914 a-t-elle pu se produire, alors que l'instant d'avant l'Internationale socialiste remplissait des salles entières contre la guerre de part et d'autre du Rhin ? ¹⁵ Le choc a été d'autant plus

¹⁵ Roger Martin du Gard, dans *Les Thibaud*, décrit admirablement ce renversement brutal, en des termes qui le dépeignent comme à la fois inéluctable et improbable : à partir de l'assassinat de Jaurès, on voit, en quelques jours, se dissoudre les solidarités ouvrières internationales et les peuples allemand et français se jeter l'un contre l'autre pour « en découdre ». Et c'est son malheureux héros, Jacques Thibaud, resté pacifiste militant

grand que le XIXe siècle, à partir de la fin des guerres napoléoniennes, avait été un siècle relativement pacifique, au moins en Europe. Entre 1815 et 1870, la rivalité franco-allemande, qui minait le terrain européen, avait été assez bien contenue et on pouvait penser en effet que l'essor de l'industrie, de la technique et du commerce y était pour beaucoup. Les bons esprits pouvaient se bercer de l'idée que la raison technique et industrielle était l'efficace agent de la paix. Or la guerre de 14-18 montre exactement l'inverse, à savoir qu'il y a une étroite connexion entre la technique et le meurtre de masse. La première guerre mondiale est le terreau de l'essor de l'industrie chimique, de l'aéronautique et de la navigation sous-marine, efficaces agents de la destruction de masse. Elle a été également un terrain pour l'avancée de la médecine et des sciences humaines : la chirurgie et la psychiatrie y ont réalisé en particulier des avancées spectaculaires.

Une vérité commence alors à se faire jour, devant laquelle les esprits en Europe ont longtemps reculé : la raison scientifique tient les deux bouts de la chaîne, de la vie et de la mort, ou plutôt inversement de la mort d'abord et de la vie ensuite. La techno-science peut mettre au point des techniques de mort et de souffrance inégalées dans l'histoire et proposer ensuite les moyens de réparation, car elle se nourrit des deux à titre égal. Il faudra un siècle pour qu'au moins dans les milieux intellectuels, on admette que la science est en réalité un janus bifront, que les savants - qui se veulent également sages - tentent (en vain) de conjurer avec d'aussi belles phrases que « science sans conscience n'est que ruine de l'âme », ou « la science pour la paix », et ne se mettent à multiplier les colloques sur ce thème. En vain, dirait-on. La suite du siècle se chargera de montrer à quel point la science et la folie font bon ménage et cela parce qu'elles communient toutes deux dans la même abolition des limites - on y reviendra plus loin ¹⁶.

Il est vrai que l'idée de la proximité entre science et destruction est difficile à admettre quand on a fait de la première le fondement du progrès et l'agent de la civilisation du monde. Le XXe siècle se chargera d'en renouveler pourtant la démonstration. Les deux totalitarismes, fasciste et communiste, qui déchireront le siècle, ont fait de la science et de la technique l'équivalent d'une religion d'Etat. Mais la démonstration la plus éclatante, au point d'être aveuglante, a été administrée par l'Etat nazi dans son entreprise génocidaire. L'extermination de la moitié de la population juive d'Europe n'aurait pas été possible avec les seuls outils classiques de la haine et de la guerre. En effet, la haine antisémite ne peut que donner lieu qu'à des pogroms qui sont des incendies qui s'étouffent d'eux-mêmes assez rapidement, et ont tendance à muscler la réaction d'opposition.

Hitler et Himmler en étaient extrêmement conscients, qui ont manié cette arme avec extrême prudence, et parfois même l'ont interdite (comme par exemple en Roumanie, où les milices fascistes autochtones s'étaient lancés dans un gigantesque pogrom contre les juifs et les tsiganes de leur propre initiative). Ce n'était bien sûr pas pour des raisons humanitaires que l'administration nazie freinait les pogroms ici et là, bien que cela ait pu paraître sur le moment comme tel aux yeux des principaux concernés. C'était parce qu'Hitler ne faisait aucunement confiance dans les passions populaires pour mener à bien ses grands desseins. Lui qui venait des marges de la société avait compris qu'il ne les réaliserait qu'en mobilisant les forces centrales de la société et en se distançant des extrêmes, au plan

qui apparaîtra comme un fou illuminé mourant pour sa conviction, seul contre tous, dans un pathétique sacrifice christique

¹⁶ Il est remarquable que les mêmes savants qui en appellent à la conscience de la science se récrient dès que quelqu'un émet l'idée de fixer des limites à la recherche scientifique

politique comme au plan social. Cela apparaît très clairement en France où, après la défaite française, il met en selle un gouvernement dirigé par la figure emblématique et très populaire du maréchal Pétain, appuyé sur la fonction publique - et non sur l'une ou l'autre des factions d'extrême droite, qui proliféraient à la fin des années trente.

Pour revenir à l'extermination des Juifs et des Tsiganes, l'arme du génocide a été ce que le XIXe siècle rationaliste avait précisément considéré comme l'outil de la paix et du progrès : l'organisation scientifique du travail. C'est en effet grâce à une très ingénieuse science de l'organisation et en mobilisant des corps socio-professionnels très honorables – et ce bien au-delà des frontières de l'Allemagne - que le génocide a pu avoir lieu. C'est ainsi que les juristes et les médecins allemands, les anthropologues, les chimistes, les biologistes, les fabricants de camions et les cheminots ont apporté leur concours à une machine industrielle d'extermination qui a fonctionné remarquablement bien – d'autant plus si on considère que cette machine allait à l'encontre de l'effort de guerre allemand et d'une manière générale contre tout espèce d'intérêt national ! On ne saurait dire avec quel degré de conscience des buts ultimes de l'entreprise les membres de ces corps de métier lui ont apporté leur concours, mais il est certain que l'absorption dans le travail et dans les défis techniques qu'il comportait a fonctionné comme un efficace voile de la conscience. Et c'est à cet endroit précis de l'histoire de l'Occident que le point commun entre la folie et la rationalité scientifique et technique a été mis en évidence : le principe de l'illimitation. Les corps professionnels, enrôlés par Eichmann et son équipe pour apporter leur concours à la « solution finale de la question juive », décrétée par Hitler, ont en effet aboli des limites, non pas par la transgression, mais au contraire par la *progression* : en suivant la logique de leurs compétences et de leur expertise, en s'aventurant dans des territoires où la tragédie s'écrit dans le langage de la technique. Toute l'horreur du génocide est contenue dans la note technique, rédigée par l'ingénieur de la firme Saurer chargée de mettre au point les camions de gazage pour le premier camp d'extermination de Chelmno : « au cours du transport, la cargaison a tendance à se déporter sur l'arrière ». Mais le jargon technique n'est pas le seul à légendiser cette histoire, l'éthique et le langage humanitaire sont convoqués également. L'euthanasie des malades mentaux et des malades incurables donnent le ton : il s'agit, dit la propagande hitlérienne, de « meurtres miséricordieux ». Hitler avait d'ailleurs pris soin de consulter quelques théologiens pour tâter le terrain du côté des Eglises, avant de donner l'ordre de procéder à l'euthanasie massive des malades incurables allemands, à l'été 1939. Il avait des raisons en effet de craindre les réactions religieuses, car il avait déjà rencontré une opposition formelle de l'Eglise catholique à ses projets de stérilisation des personnes génétiquement non conformes à l'idéal racial aryen, dès 1933. Mais à l'approche de la guerre, il décide de relancer son projet, un cran plus loin, puisqu'il s'agit maintenant non plus de stérilisation ou d'avortements préventifs, mais de mises à mort. Même qualifiées de « miséricordieuses », on pouvait soupçonner que la hiérarchie catholique et le Vatican allaient faire des difficultés. Il chargea donc le responsable de l'opération (du nom de code secret, T4), Viktor Brack, de procéder à une consultation religieuse. Comme le raconte Gitta Sérény, qui révèle toute l'histoire dans son extraordinaire ouvrage, *Au fond des ténèbres*, la consultation se réduisit à la commande (rémunérée) d'un mémoire à un professeur de théologie morale de l'université catholique de Padenborn, Joseph Mayer. Celui-ci produisit effectivement une centaine de pages (dont tous les exemplaires ont mystérieusement disparu aujourd'hui), se référant en particulier à Saint Thomas d'Aquin, qui aboutissait à l'argumentation morale suivante, résumée par le témoin interrogé par Mme Sereny, selon

laquelle « il existe un petit nombre de décisions sans équivoque bonnes ou mauvaises au départ. La plupart des décisions morales sont douteuses. En cas de décisions douteuses, s'il existe de solides raisons et des « autorités » de poids en faveur d'une opinion personnelle, cette opinion peut donner lieu à une décision, même si d'autres solides raisons et d'autres « autorités » s'y opposent ». Et le professeur Mayer concluait en substance que « puisqu'il se trouvait, côté pour et côté contre, de bonnes raisons et des autorités, alors l'euthanasie appliquée aux malades mentaux pouvait être considérée comme « défendable » ». Le témoin de Gitta Sereny affirma que le mémoire fut transmis à certaines « autorités de poids » dans la hiérarchie catholique, mais qu'elles demeurèrent pratiquement sans réaction. Hitler donna donc l'ordre de l'opération T4. Cependant, il était allé un peu trop loin et son théologien n'était sans doute pas très représentatif : il dût mettre fin à l'euthanasie devant les réactions – tardives – de l'Église catholique et du clergé allemand, alertés notamment par les paroissiens parents des victimes. Elle pût néanmoins se dérouler jusqu'en octobre 1941, et faire entre 60 et 80 000 victimes ¹⁷

Plus tard, quand le coup d'envoi de l'extermination des Juifs fut donné par Himmler, après le déclenchement des opérations militaires sur le front de l'Est, Himmler ne cessa, dans ses discours à ses troupes, de parler de la « grandiose tâche » qu'il leur revenait d'accomplir, sans cesser pour autant d'être des « hommes ». Et c'est pour sauver cette « humanité » menacée par le passage au meurtre de masse, qu'une poignée d'ingénieurs chimistes, de médecins et de fonctionnaires, inventèrent les chambres à gaz, dont les camions de Saurer n'étaient qu'une préfiguration. Plus précisément, les chambres à gaz ont été inventées pour « traiter » la question des femmes et des enfants, parce que leur extermination par balles était en train de rendre fous les hommes des Einsatzgruppen ¹⁸, selon les rapports de leurs chefs qui remontaient vers Himmler ¹⁹. Certains chefs d'Einsatzgruppen étaient de fins lettrés et savaient au besoin mobiliser l'éthique au secours de leur action – le plus performant dans ce registre, Otto Ohlendorf était docteur en droit et en science politique. Mais hors du petit cercle des exécutants, une multitude de personnages éminents ne trouvèrent pas non plus de raisons morales sérieuses pour s'opposer aux finalités du projet, car la morale ne pouvait tout au plus, selon eux, que s'intéresser aux moyens ou à la partie de l'entreprise dans laquelle ils avaient des intérêts propres. Il y eut de nombreux ecclésiastiques pour penser tout bas ce que le primat de Hongrie, le cardinal Seredi écrivit, noir sur blanc dans sa lettre pastorale du 29 juin 1944 :

Nous ne nions pas que certains Juifs aient exercé une influence pernicieuse et destructrice sur la vie morale, sociale et économique hongroise. C'est aussi un fait que les autres ne se sont pas élevés contre les actions de leurs coreligionnaires à cet égard. Nous ne doutons pas que la question juive doive être réglée d'une manière légale et juste. En conséquence nous n'élevons aucune objection contre les

¹⁷ Gitta Sereny, *Au fond des ténèbres*, Denoël, 2007 pour la trad. Fr, voir pages 69 à 82. Le livre est consacré aux conversations que l'auteur eut avec Franz Stangl dans sa prison de Dusseldorf en 1971, après que le tribunal de cette même ville l'eut condamné à la prison à perpétuité pour sa responsabilité dans le meurtre de 900 000 personnes en tant que commandant du camp d'extermination de Treblinka. Stangl fut impliqué dans l'opération T4, qui servit de banc d'essai à l'extermination à grande échelle des Juifs à partir de l'automne 1941.

¹⁸ Les Einsatzgruppen étaient les unités de SS, chargés d'exécuter la population juive (civile) et les commissaires politiques soviétiques à l'arrière du front allemand en Russie, à partir de l'été 1941. Ils ont été les agents de ce qu'on appelle aujourd'hui la « shoa par balles » qui fit environ un million de victimes.

¹⁹ Voir Raul Hilberg, déjà cité, p 869

dispositions qui sont prises aujourd'hui, dans la mesure où le système financier de l'Etat est concerné. De même nous ne contestons pas l'élimination des éléments néfastes à laquelle on procède à l'heure actuelle : au contraire nous aimerions les voir disparaître. Toutefois nous négligerions nos devoirs moraux et épiscopaux si nous n'essayions d'empêcher qu'il ne soit porté atteinte à la justice et que nos compatriotes hongrois et nos fidèles de confession catholique en soient traités injustement du fait de leurs origines... »²⁰.

Cette morale odieuse avait si profondément imprégné l'époque que les chefs de la dernière communauté juive d'Europe encore intacte en 1944, la hongroise, écrivirent au ministre de l'intérieur hongrois, quelques temps avant la lettre pastorale citée plus haut qui les abandonnait purement et simplement à l'extermination, cette terrible, pathétique, vertigineuse supplique : « *nous tenons à souligner que nous ne demandons pas cette audience pour porter plainte sur le bien-fondé des mesures adoptées, mais pour simplement demander qu'elles soient mises à exécution dans un esprit d'humanité... »*²¹.

Le processus d'emballlement des corps professionnels dans leur logique spécifique a concerné certes essentiellement l'Allemagne, mais c'est un fait qu'il n'a rencontré aucune condamnation, aucune opposition sérieuse venant de leurs collègues étrangers – certains ont même apporté une collaboration active à l'entreprise de mort²².

Et le second point avancé plus haut s'est vérifié également : l'arme nucléaire, qui a mis un terme définitif à la seconde guerre mondiale, a été mis au point par des scientifiques engagés dans la lutte contre le nazisme, et pour certains persécutés par lui. Ainsi la science apportait-elle une solution à des problèmes qu'elle avait menés, grâce à sa puissance démultipliée, à leur paroxysme. Mais cette solution n'était qu'une marche de plus dans la spirale autodestructrice de la civilisation moderne occidentale. Et quelle marche !

Les deux guerres mondiales du XXe siècle, et surtout les entreprises meurtrières de la seconde, que l'on a qualifiées par la suite « crimes contre l'humanité », ont signé la faillite de la rationalité livrée à elle-même, même si cette faillite n'est toujours pas enregistrée par un bon nombre de personnes. Il est vrai que la question que pose la raison dans la conduite des affaires humaines est complexe. Le XIX siècle, sous l'influence de l'utilitarisme, a réduit la raison au processus logique d'enchaînement des causes et des effets, dans une perspective purement instrumentale. La question des fins, qui comporte trop de questions sans réponses

²⁰ Cité par Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, Fayard, 1988, pages 729 et 730. Il s'agissait, comme presque partout, de soustraire les juifs convertis au christianisme à l'extermination, ce qui fut d'ailleurs un échec cinglant. Je n'oublie pas les contre-exemples, les prêtres, comme Mgr Saliège et Théas, les pasteurs comme Niemoller ou Bonhoffer qui s'opposèrent publiquement et sans la moindre ambiguïté à la persécution des Juifs, et parfois y laissèrent leur vie. Force est de constater qu'ils ne furent pas assez nombreux pour inverser le cours des choses.

²¹ Raul Hilberg, id, page 732. On en était à cette époque à la phase de déportation des Juifs hongrois, après les opérations d'identification et de concentration, menées par les services d'Eichmann en collaboration avec les autorités hongroises.

²² Il suffit de lire en ce qui concerne la France, le livre de Tal Bruttman, *Au bureau des Affaires Juives. L'administration française et l'application de la législation antisémite (1940-1944)* pour constater que les fonctionnaires français se sont révélés dans l'ensemble aussi zélés et disciplinés que leurs collègues allemands. A la même époque, Maurice Duverger, qui devint après guerre une notoriété du droit, rédigea un mémoire justifiant les mesures de discrimination contre les Juifs.

et qui paraît entachée de subjectivité, a été peu à peu éliminée de la conscience collective, par un processus consubstantiel à la laïcisation de la société : les questions des fins et des valeurs qui fondent les préférences doivent être renvoyées dans le for intérieur chaque individu. Il s'agit là de la base du pacte qui garantit et la liberté et la paix civile dans une société débarrassée de la tutelle de l'autorité religieuse. Mais le problème est que les idées survivent mal quand elles ne peuvent être ni parlées ni mises en débat : au bout d'un moment, elles se dessèchent et elles meurent chez le plus grand nombre. S'instaure alors un esprit collectif particulier dont la figure emblématique est l'ingénieur : un être obsédé par la fabrication et l'amélioration technique, ce qui le conduit à se tourner exclusivement vers le futur en disqualifiant le passé (pour finir par l'oblitérer purement et simplement) et dont le maître-mot, *efficacité* qui ne se rapporte qu'au monde des moyens, est devenu la valeur centrale – il devient ainsi l'agent naturel de l'idéologie du progrès. Comme ses trouvailles reçoivent un accueil souvent mitigé de la part de ses semblables, notamment quand elles remettent en question les organisations antérieures et leurs avantages liés, il finit par développer une méfiance considérable à leur égard : irrationnels, bornés, imprévisibles et peureux, voilà comment ceux-ci lui apparaissent de plus en plus, comme les ouvriers anglais qui ont déclenché le mouvement dit « luddisme » sont apparus aux yeux des ingénieurs dont ils brisaient les machines. Ils ont réduit alors le périmètre de leur culture à la technique et aux sciences appliquées et ont tenu les sciences humaines dans un grand mépris enchâssé dans l'ignorance. Notamment, celles qui les auraient aidés à concevoir les organisations des entreprises dont on leur a très tôt confié la direction : la psychologie et la sociologie, auxquelles ils ont substitué la notion générique de « facteur humain » - ce qui était une manière de rabattre l'humain sur la technique et d'instaurer autour de cet être sulfureux un cordon sanitaire ! Encore aujourd'hui, cette mentalité et cette culture dominant en France le milieu des ingénieurs, formés dans des écoles dites « grandes » à distance de l'université, et tout particulièrement les grands corps d'Etat qui sont les véritables patrons de l'administration publique. Mais le problème déborde largement la France. La mentalité propre à l'ingénieur a envahi tout le champ de la science. On ne peut plus se reposer sur la commode distinction entre la science, réputée désintéressée et mue exclusivement par le souci de la vérité et la technique ne s'intéressant qu'au comment et à l'efficacité : le champ scientifique est éclaté en disciplines étroitement segmentés, qui mobilisent un énorme appareillage technique, dans des laboratoires qui commencent à ressembler à des usines et avec des budgets de plus en plus lourds. Dans ces entités, les « sciences de l'ingénieur » prennent de plus en plus de place. A la vérité, la technoscience a pris partout la place de la science.

L'individu ainsi organisé autour d'une raison rétrécie à la stricte rationalité est ce que le philosophe Herbert Marcuse appellera dans la seconde moitié du XXe siècle, l'homme unidimensionnel. Il a son pendant dans un autre avatar de l'individualisme de la première modernité : l'homme de la masse. Cette variété anthropologique a été cultivée avec un énorme succès par les systèmes totalitaires, nés en Europe et qui ont essaimé en Chine. Elle a été fort bien décrite par Hannah Arendt dans *Les Origines du totalitarisme* ²³. On peut parler d'individualisme à propos de la masse prise en mains par les pouvoirs totalitaires, parce que l'individu qui la compose est un être coupé des autres, anémique, ayant perdu toutes les références qui le rattacheraient à une histoire et à une tradition et donc par là, livré sans défense à la propagande de l'idéologie et à la terreur de pouvoirs opaques

²³ Hannah Arendt, (*Les Origines du totalitarisme*), *le système totalitaire*, Seuil, Paris, 1972

capables (font-ils croire) de percer à jour ses intentions les plus secrètes : la figure même de la désolation.

Un tel dispositif de pouvoir et de terreur n'est cependant pas sans précédent dans l'histoire européenne, il ne surgit pas ex nihilo de la modernité. L'Eglise catholique romaine en a inventé les ingrédients de base avec l'Inquisition, dès le XIIIe siècle : la haine de la déviation idéologique par rapport au dogme (hérésie), le souci obsessionnel de l'aveu que la torture fera surgir du corps même des coupables, le goût pour la mise en scène lors de procès spectaculaire, la désignation de catégories d'individus prédisposés à l'hérésie et la trahison, l'assimilation de la liberté de pensée à un crime ²⁴. Il est possible de se demander s'il n'y a pas à la base de ce dispositif d'oppression et de terreur une application pathologique de l'idée chrétienne que l'on n'échappe pas au regard de Dieu : Il puiserait dans le secret des cœurs les pièces au procès du Jugement Dernier, dont la fonction est de trier les hommes entre l'enfer, le paradis et le purgatoire. Faut-il préciser que si on peut trouver dans les Evangiles quelques passages qui accrédi teraient une telle vision, on en trouve autant et même plus qui présentent à l'inverse un Dieu de miséricorde et de bonté, qui ne juge ni ne condamne ?

Au milieu du XXème siècle, la raison, l'individu et les horizons radieux du Progrès sont devenus des caricatures hideuses. Ces transformations fatales ont été enregistrées par la fine fleur de l'intelligentsia de l'époque. Les membres de l'Ecole de Francfort - dont beaucoup en tant que Juifs allemands, fuiront le nazisme en 1933 ont alerté très tôt sur la barbarie inhérente au développement d'une civilisation techniciste (Adorno, Horkheimer, Habermas) et mis en évidence la face cachée, catastrophique, de l'idéologie du progrès (Walter Benjamin). Hannah Arendt, évoquée plus haut, décrira très précisément l'étiologie des systèmes totalitaires, et livrera avec son *Rapport sur la banalité du mal* une analyse très fine de ce que j'ai évoqué plus haut à propos des acteurs de l'extermination de masse ²⁵. Après Hiroshima, Gunther Anders, lui aussi issu du même milieu intellectuel, tirera les conséquences de l'introduction de l'arme nucléaire dans l'arsenal des Etats sur le plan historique et anthropologique : avec la possibilité concrète de l'auto-destruction, l'histoire et l'humanité telles qu'on les entendaient jusque-là ont pris fin et laissé la place à quelque chose d'inédit et de terrifiant, écrit-il : la survie indéfinie dans un « temps de la fin » sans passé, ni futur qui fait du présent un temps informe, insignifiant.

Les idées les plus radicales de ces auteurs ont eu peu d'impact sur le cours concret de l'histoire, mais elles ont imprégné le monde intellectuel occidental d'un catastrophisme diffus. Certains de ces travaux cependant ont eu une influence concrète, repérable : ceux de Hannah Arendt ont contribué à discréditer le totalitarisme communiste – et par là à

²⁴ L'histoire de l'Inquisition a suscité bien des passions, sans que les pièces du dossier ne soit toujours versées au débat, et il faut dire qu'elles ne sont pas très accessibles au commun des mortels. L'éditeur Jérôme Million a courageusement réédité récemment l'ouvrage, ancien mais fondamental, d'Henri-Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age*, (1997)

²⁵ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris, 1966

précipiter la chute des partis communistes européens - et à renouveler la pensée de la démocratie (la notion de démocratie participative doit beaucoup à son œuvre) ; Hans Jonas, compatriote et ami d'Arendt, peut être considéré comme le père du *principe de précaution*, aujourd'hui passé dans la vie quotidienne ²⁶. A côté de cette école de pensée, on peut évoquer le cercle critique créé au début des années soixante par Claude Lefort, Cornelius Castoriadis et Edgar Morin, sous le nom éloquent de Socialisme ou Barbarie. Avant eux, s'était élevée la voix solitaire et quasi désespérée de Simone Weil, dont les derniers textes ont été publiés, à titre posthume par Albert Camus sous le titre significatif de *L'Enracinement* - la première partie s'intitule *Prélude à une déclaration des devoirs entre l'être humain*. Il s'agit des écrits rédigés à Londres, en 1943, à la demande des autorités de la France Libre et dont l'objet était de réfléchir à la civilisation nouvelle qui devrait se reconstruire sur les ruines fumantes de l'ancienne ²⁷.

Mais malgré la hauteur de vues à laquelle se sont haussées ces pensées (ou peut-être à cause d'elle!), le renouvellement du dispositif de la première modernité ne viendra pas de là. Il aura lieu pourtant, mais davantage dans le sillage de Freud que de la philosophie critique, et trouvera dans l'économie le champ privilégié de son déploiement. Pour le dire schématiquement, la deuxième modernité se tient sous le signe du couplage diabolique de la dette et du désir – lequel dessine les contours d'un individu fort éloigné du schéma idéal de la raison des Lumières et tire vers un horizon historique où les avenir radieux cèdent le pas à des visions nettement plus apocalyptiques. Cette seconde modernité qui prend son essor dans la deuxième moitié du XXe siècle, connaît une sorte de moment de grâce à la fin des années soixante, puis s'emballe à partir des années 1980. Elle est probablement entrée en agonie le 11 septembre 2001 et vient, avec l'effondrement mondial de l'économie à la fin de la première décennie du nouveau siècle, d'émettre son chant du cygne. Courte seconde modernité, mais fertile en événements : avec elle, l'histoire a paru s'emballer.

²⁶ Hans Jonas, *Le principe responsabilité., Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1993

²⁷ Simone Weil, *L'enracinement*, Gallimard, Paris, 1949

Chapitre 2. Le monde global entre la dette et le désir

Freud, dans *Malaise dans la civilisation*, avance l'existence d'une pulsion de mort, une hypothèse, dit-il, qui lui a longtemps répugné et que ses disciples et collègues auront quelque peine à admettre. « Ceux qui préfèrent, écrit-il, les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la « méchanceté », à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté »²⁸. Il écrit ce texte sous le coup de l'impression laissée par la guerre de 14-18²⁹. Les paroxysmes de destruction et de cruauté qu'elle a donné à voir et dont il doit prendre la mesure viennent à bout de ses réserves : il ose extrapoler de la psyché individuelle à une psyché collective. Derrière le « conte de fée » de la civilisation – la civilisation industrielle moderne, ses promesses de bonheur par le progrès technique – il voit à l'œuvre le sentiment de culpabilité, l'agression auto et hétéro-destructrice, le refoulé prêt à ressurgir sous forme de violences incontrôlées. Nietzsche, en son temps, avait dit des choses semblables, il avait parlé du ressentiment, de l'atmosphère lourde de culpabilité dans laquelle baignait la civilisation européenne et en avait attribué la responsabilité au christianisme, en lequel il décelait la haine de la vie. Freud va plus loin, car pour lui les religions, dont le christianisme, ne font que mettre en forme des motifs psychiques bien plus archaïques. Freud aura de toutes façons bien plus d'impact que Nietzsche : l'invention de l'inconscient va, en à peine un siècle, changer la vie de millions d'humains ordinaires et le christianisme en se retirant de l'espace politique va s'estomper, quasiment s'effacer dans les mentalités.

L'inconscient « freudien » pulvérise en effet les représentations culturelles et sociales de l'individu. Après Freud, il ne sera plus jamais « indivis », mais au minimum deux, voire trois en un : le « ça », le moi et le surmoi. On dit souvent que la science a infligé à l'homme trois humiliations successives, la première quand Galilée a détrôné la terre du centre de l'univers, la seconde quand Darwin a fait descendre l'homme du primate et la dernière quand Freud a montré que l'inconscient, et non le libre-arbitre, était aux commandes de l'individu. A en juger par l'extraordinaire succès des notions psychanalytiques à partir du dernier quart du XXe siècle, on peut se demander qui est humilié et en quoi. Sans doute seulement les thuriféraires du progrès et de la raison triomphante. Il se peut que pour tous les autres, il y ait eu là une véritable libération. Les affects obtenaient enfin droit de cité dans l'individu humain, et même ils accédaient au rang de matériaux privilégiés de la construction de son histoire. Mais Freud était médecin, et c'est donc par leur déformation pathologique qu'il les saisit ; de la même manière, il se demande si les sociétés, les civilisations même, ne peuvent pas également être frappés par la pathologie, par des névroses analogues à celles qui affligent l'individu. Il referme rapidement la porte, à peine entrouverte, en concluant que de toutes façons, on ne peut soigner les institutions et les sociétés comme on soigne les individus. Mais au passage, il a glissé une remarque explosive : c'est sous l'impulsion de ce qu'il y a de meilleur en elle que la civilisation sombre dans la névrose³⁰. Notamment le commandement chrétien par excellence : aime ton prochain comme toi-même. Il ajoute

²⁸ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1981.

²⁹ Voir Eugène Enriquez, *De la horde à l'Etat, Essai de psychanalyse du lien social*, Gallimard, Paris, 1983

³⁰ *Malaise.*, p 102 à 106. Il écrit notamment : « la plupart des civilisations ou des époques culturelles –même l'humanité entière peut-être- ne sont-elles pas devenues « névrosées » sous l'influence des efforts de la civilisation même ».

encore -et cette remarque met à mal l'image fétiche des économistes- que l'antagonisme des pulsions est constitutif de l'économie de la libido et qu'il est à la source de la satisfaction des besoins vitaux et de la maîtrise de la nature, soit à la source de l'économie tout court : *homo oeconomicus* est libidinal !

Nous est ainsi interdite toute vision manichéenne de l'histoire, par laquelle le bien et le mal, Eros et Thanatos, seraient clairement distingués - et conséquemment la tentation de nommer leurs troupes ici-bas. Non, les deux principes sont profondément emmêlés et s'empruntent tour à tour leur visage, si Freud distingue deux termes, c'est pour la commodité de l'exposé écrit. Ainsi c'est Eros, écrit-il, qui déroule le processus de civilisation, c'est-à-dire d'agrégation des individus dans des ensembles toujours plus vastes, par dessus la tête de l'humanité, mais c'est le processus même de civilisation qui *in fine* fait sombrer cette même humanité dans la névrose individuelle et collective.

Si je me suis permis de citer un peu longuement cet ouvrage de Freud, c'est du fait de l'incroyable, improbable impact de son œuvre sur sa postérité. Freud, fait rarissime pour un penseur, est à l'origine d'une véritable révolution, non pas brutale, mais lente et diffuse, dont émergera, dans la seconde moitié du XXe siècle la seconde modernité. Le véritable événement n'est pas tant la théorie en elle-même, car elle aurait pu au fond rester confinée dans les cercles intellectuels qui l'ont vu naître, mais le fait que les découvertes freudiennes soient devenues des vérités pour des centaines de millions d'hommes, c'est le fait de la prolifération des magazines féminins qui parlent de psychologie, c'est le succès des psyshow et la TV réalité, c'est la traduction de Freud en chinois au milieu des années 80 (qui inspira à Libération la manchette suivante : « Un milliard d'inconscients en plus » !) – voilà le tournant historique.

Les théories de Freud viennent à point nommé pour sauver l'individu du naufrage de la première modernité. L'individu raisonnable des Lumières, sous son influence, va peu à peu décliner et laisser la place à une nouvelle définition de l'individu, comme être psychique masquant sous les apparences de la raison d'obscurs mobiles surgis de ces profondeurs. Qu'est-ce qui en lui appartient au cogito, qu'est-ce qui relève de la rationalisation de ses pulsions ? La question devient de plus en plus indécidable, même pour l'individu concerné : commence l'ère du soupçon. En revanche, l'individu récupère une subjectivité, une singularité qui permet à chacun et à tous d'exister et aux différences de s'exhaler à leur aise. Le projet d'émancipation de la première modernité s'élargit à des catégories qui en avait été exclu jusque-là.

L'individu désirant de la seconde modernité

En effet autant l'individu de la première modernité excluait, autant le nouveau englobe. L'avènement de la seconde modernité coïncide avec un mouvement d'émancipation généralisée : émancipation des femmes, émancipation des peuples colonisés, émancipation des groupes dominés d'une manière générale. Le mouvement culmine, à la fin des années soixante, avec l'éclosion de la spectaculaire série de mouvements sociaux, qui vont bien au-delà de ce à quoi on a tendance à le réduire : la révolution culturelle de Mai 68 au Quartier Latin. En réalité, ces mouvements sociaux sont multiformes, hétérogènes, engagent une myriade de groupes sociaux et de collectifs et ce bien au-delà de l'Hexagone. En France

même, le phénomène le plus significatif n'est pas tant la guérilla de barricades au Quartier Latin, que la grève générale qui met le pays totalement à l'arrêt, avec près de 10 millions de travailleurs en grève - et une libération généralisée de la parole sociale, comme si s'instaurait, surgi de nulle part, un espace public libéré des hiérarchies et des préséances sociales. Quelques semaines auparavant, le « Printemps de Prague », dans des conditions bien plus dramatiques, avait sérieusement secoué le glacis soviétique – qui s'écroulera vingt ans plus tard. Des mouvements analogues se propagent tout autour du globe, sans qu'on puisse identifier de liens concrets entre eux : au Japon, aux Etats-Unis contre la guerre du Vietnam, en Italie etc.

Ces mouvements ont un point en commun : ils sont pacifiques et ils sont anti-autoritaires. Ils ne revendiquent pas le pouvoir politique, mais visent bien plutôt l'espace de la culture et de la société³¹. Entre les institutions et les individus, le fossé ne peut que se creuser, car le trait d'union qu'avaient imaginé les Révolutions politiques du XVIII a largement perdu de son évidence : aucune raison transcendante ne se tiendrait derrière la loi et le contrat social.

Ce qui définit l'individu désormais n'est pas ce qui le fait semblable à autrui, mais ce qui l'en différencie : ses goûts, ses sentiments, ses désirs. Le désir –la libido freudienne – s'affirme progressivement comme l'instance pilote de l'individu. La revendication de la libération sexuelle brandie par les étudiants de Mai 68 n'est pas l'expression d'une quelconque frivolité, mais un saisissant raccourci du formidable tournant historique en train de s'accomplir. Seul le désir pouvait aligner, face à la raison, une puissance suffisante : le désir comme puissance de vie opposé aux pouvoirs mortifères et répressifs, avec lesquels la raison s'est compromise. Eros contre Thanatos, en oubliant l'avertissement de Freud quant à l'impossibilité de les démêler l'un de l'autre.

Ce faisant, plus que jamais l'individu se distingue du collectif, et la question du lien social se repose avec une nouvelle et obsédante acuité. L'individu désirant est une force centrifuge, une charge explosive mise au centre de la société, puisque pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, son institution imaginaire, pour reprendre l'expression de Cornelius Castoriadis, repose sur une notion qui la contredit. Redoutable paradoxe qui devra bien trouver une issue pratique, sous peine de suicide de civilisation. On objectera que le désir, en se portant sur autrui, réunit plutôt qu'il ne divise. En effet, le désir, en tant que moteur de la reproduction de la vie, est la force d'agrégation entre eux des individus, au sein de la cellule familiale en tout premier lieu. Sous la forme du mimétisme (qui nous pousse à ressembler à l'autre désirable), il est également le moteur de l'apprentissage et donc de toute création. Il n'est donc pas question de condamner le désir, mais de souligner le processus d'occultation par lequel la deuxième modernité va oublier les (solides) raisons que les sociétés anciennes avaient d'encadrer étroitement le désir – au risque de sombrer dans l'immobilisme.

C'est que le désir, au fond, n'a pas d'autonomie propre, il se fixe sur ce que le regard social lui désigne. René Girard a consacré son œuvre entière à ce mécanisme mimétique que, dit-il,

³¹ Il n'y a en leur sein aucune réflexion construite sur la question de la violence, qui ressurgira sous la forme du terrorisme d'extrême gauche en Allemagne, en Italie, au Japon, et dans une moindre mesure en France et aux Etats-Unis. Il faudra attendre la fin des années soixante-dix, avec le mouvement Solidarnosc, précédé de la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud, pour que la non-violence fasse son entrée dans la problématique du pouvoir et de la résistance à l'oppression

nous ne voulons pas voir ³² : je désire ce que l'autre désire. Fatalement la convergence des désirs vers les mêmes objets dresse les individus les uns contre les autres, les met en position de rivaux. Le désir est dès lors indissociable d'une rivalité qui menace la cohésion du groupe, et peut mener à la guerre de tous contre tous. Les sociétés archaïques ont secrété l'antidote à cette redoutable perspective : le sacrifice rituel d'un bouc émissaire refait l'unité des frères ennemis.³³ Telle est l'origine du sacré, du religieux. Mais un coup décisif, irréversible a été porté il y a deux mille ans au religieux archaïque : Jésus-Christ est, lui aussi, offert en victime sacrificielle. Il n'aurait pu y avoir là que l'acte de fondation d'une religion de plus, puisqu'à l'instar de toutes celles qui l'ont précédé, elle divinise la victime qui vient d'être sacrifiée. Mais, soutient René Girard ³⁴ à la différence de tous les boucs émissaires qui l'ont précédé, Jésus de Nazareth proclame son innocence, il n'est pas le bouc, mais l'agneau, et ce faisant il ébranle la croyance en la culpabilité de la victime sacrifiée absolument nécessaire au bon fonctionnement du mécanisme de réconciliation. Le mécanisme continue à fonctionner, mais il est de moins en moins efficace au fur et à mesure que le doute s'en empare. Les ondes de choc du dévoilement de la vérité du sacré se propage jusqu'à nos jours. Elles portent avec elle le processus inexorable de laïcisation des sociétés occidentales. Comme l'avait remarqué Max Weber, repris par Marcel Gauchet, le christianisme est la religion de la sortie de la religion.

Mais la disparition du religieux, puis l'ébranlement de la raison met le lien social à découvert. Sur quelle base construire la cohésion sociale ? Comment les institutions pourront-elles assurer leur fonction de structuration du monde dans un contexte social corrodé par le désir ? Il suffit pour s'en convaincre de constater l'état de crise permanente dans lequel sont plongées depuis la fin des années soixante, les deux institutions chargées de la « fabrique » de l'individu et de la transmission sociale : la famille et l'école.

Le plus étonnant est que cette crise (qui touche également la plupart des autres institutions, politiques entre autres) n'est jamais résolue au sens positif du terme, mais ne conduit pas non plus à l'état de chaos. Les prévisions de Cassandre annonçant périodiquement l'effondrement généralisé ne sont jamais confirmées par l'expérience. Non seulement les sociétés modernes continuent de tourner, mais de plus, elles enregistrent des résultats spectaculaires sur le plan de la puissance accumulée, de l'innovation, de la créativité.

Qu'est-ce qui permet cette « marche en avant » ? D'où vient la cohésion sociale sans laquelle elle ne serait pas possible ? Mon hypothèse est que les sociétés de la seconde modernité reposent sur deux piliers, qui sont l'un et l'autre un substitut au lien social défaillant. On pourrait dire : un palliatif, car ils n'en prennent pas la place : ils permettent seulement à la société de fonctionner malgré des liens sociaux précaires, incertains, lacunaires. Ils laissent entière l'énigme du lien social, à la charge de chacun, contraint pour

³² Et tout particulièrement les intellectuels, mal à l'aise avec les forces irrationnelles : son travail a été très controversé, rejeté en France par le milieu universitaire, mais bien mieux accueilli aux Etats-Unis.

³³ René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972

³⁴ René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982. René Girard a tiré les ultimes conclusions de sa thèse dans un livre d'entretiens avec son éditeur, Benoît Chantre, paru en 2007 sous le titre *Achever Clausewitz*, (Carnets Nord), dans lequel il défend l'idée que nous sommes entrés dans les temps apocalyptiques, annoncés par les Evangiles, c'est-à-dire du dévoilement final de la vérité de l'Histoire.

ainsi dire de la résoudre quotidiennement pour son propre compte. Ces deux piliers sont d'une part la consommation de masse, d'autre part le gigantesque appareillage qui assure l'intendance de la vie quotidienne. Mais la facture en est considérable : c'est elle qui est arrivée à échéance à l'automne 2008, sous l'aspect d'une crise, reconnue rapidement par les « experts » comme systémique.

La conflictualité sociale désamorcée par la consommation de masse

On a quasiment tout dit sur la société de consommation et la transformation de la liberté des modernes en liberté du consommateur. Les maîtres à penser des mouvements culturels des années soixante, tel Marcuse, dénonçaient la société de consommation. Il est d'ailleurs assez ironique de constater que ce sont ces mêmes soixante-huitards qui sont aujourd'hui accusés d'avoir fait advenir l'hédonisme sur lequel le consumérisme extrême s'est déployé. On pourrait évoquer une de ces ruses de l'histoire chères à Hegel. Le marché capitaliste s'est en effet montré redoutablement habile en exploitant à fond les revendications libertaires et les critiques du système lui-même. Il m'importe ici seulement d'éclairer le mécanisme par lequel la consommation de masse désamorce le conflit social – et quelles en sont les contreparties, les coûts cachés. Henri Lefebvre, l'un des inspireurs de Mai 68, nommait la société moderne : « société de consommation de masse bureaucratiquement dirigée ». L'expression ne s'est pas imposée, pourtant, elle décrit au mieux ce dont il s'agit. Elle rebute, non seulement pour sa lourdeur, mais surtout parce qu'elle est contre intuitive. La société de consommation évoque les sociétés libérales et repues à l'individualisme échevelé, tandis que la bureaucratie évoque les pays est-européens soumis au « socialisme réel » c'est-à-dire des économies de pénuries et d'ascétisme obligatoire. Or derrière des apparences contradictoires, un trait semblable unit les deux types d'économie : la production est standardisée, les biens mis sur le marché sont profondément uniformes. Dans les sociétés dites communistes, l'uniformité s'étale sans fard, l'accès aux biens sociaux et au marché est régulé directement par une bureaucratie dictatoriale et répressive (qui en règle l'exclusion dans son volet policier). Dans les sociétés libérales, l'uniformité se cache sous les apparences de la plus grande diversité et l'accès au marché est géré par la publicité, elle-même produite à jet continu par des segments des organisations économiques. Dans les deux cas, l'argent, qui concrétise cet accès, est la signature d'une condition qui n'a cessé de s'étendre jusqu'à devenir celle de la masse : la condition de salarié par lequel l'homme au travail renonce à la production autonome de son existence pour se remettre entre les mains d'un employeur. Désormais, la population du globe dépend dans sa quasi totalité de l'argent et du marché ; ceux qui sont encore dans une économie non monétaire sont soit des survivances ethnologiques, soit des affamés possédés par le rêve de rejoindre par tous les moyens le grand marché mondial. La première modernité, l'industrielle, a fait du salariat la condition de l'homme moderne, la seconde la complète avec le consumérisme – entendu comme l'injonction de consommer (et non pas comme la liberté du consommateur). A la base de tout ceci, à l'ouest, comme à l'est, au sud comme au nord, il y a un principe d'organisation : des bureaucraties qui ont envahi toutes les fonctions des institutions tant économiques que publiques. Tant dans les entreprises privées que dans les services publics, la fonction bureaucratique a pris le pas sur la fonction productive : managers, cadres responsables des « ressources humaines », contrôleurs de gestion, auditeurs et consultants, autant de titres différents pour un même résultat : l'emprise croissante de la bureaucratie sur les activités

humaines ³⁵. Le phénomène a connu une accélération avec l'expansion de la normalisation, du thème de la qualité, (et même de la « qualité totale »), suivi par celui de l'éthique dans l'entreprise, et pour finir par celui de l'environnement et du développement durable. Chacune de ces innovations se traduisant par le déferlement dans les entreprises, les hôpitaux, les services de bataillons d'auditeurs, puis d'évaluateurs et enfin de vérificateurs. La standardisation obtenue dans le processus de production (malgré le discours de la créativité, de la mobilisation des compétences personnelles, de l'autonomie) se retrouve en bout de chaîne sur le marché : des masses de produits identiques, que seul l'anecdotique différencie. L'acte d'achat d'un bien quelconque tend à devenir pour le consommateur exigeant et dont les goûts personnels ne coïncident pas avec les goûts du jour une aventure kafkaïenne ³⁶. Mais ceux-ci sont de plus en plus rares, ou résignés. La consommation de masse standardisée trouve sa destination et vient – provisoirement – combler des faims aussi équivoques qu'insatiables. Elles sont équivoques car on ne sait plus si elles procèdent de la sphère des besoins ou de celle du désir, des envies. C'est en réalité indémêlable car la grande force du marché capitaliste est d'avoir agrégé les deux, si bien que toutes les entreprises intellectuelles de distinction entre besoins et désirs échouent misérablement ³⁷. On ne peut au mieux qu'identifier à un bout le dénuement absolu sur fond duquel le besoin vital se déchiffre aisément (croit-on !) et à l'autre bout, l'état d'apoplexie (in)digestive. Entre les deux pôles, qu'y a-t-il ? Et bien, la consommation de masse dirigée, au gré d'une demande « formatée », standardisée par la publicité, grande prêtresse des codes sociaux de comportement et d'identité de la deuxième modernité. Qui dira que l'élève de cinquième du collège du quartier n'a pas « besoin » du CD du groupe musical machin, si son admission dans le groupe de ses pairs en dépend ? S'il est mû par la peur de l'exclusion, par l'angoisse de la mort sociale, n'est-il pas dans la sphère du besoin nu ? Le marché a pris en charge le désir mimétique. Mais il fait plus : il lui enlève le venin de la rivalité, grâce à la vitesse, au rythme accéléré de la consommation. La rivalité mimétique entre les Jones et les Schmitt ne se traduira pas la mort d'un des deux chefs de famille, mais par la commande d'une voiture du standard du dessus par l'un, suivie rapidement d'une commande par l'autre (une voiture ou peut-être une piscine). Ce qui est organisé, c'est la rotation des objets et leur disparition rapide : ils tiennent en quelque sorte la place de la victime sacrificielle. Cette rotation est assurée par deux facteurs : d'une part, comme il vient d'être dit, par la mode dirigée par la publicité et d'autre part, par la non durabilité intentionnelle, l'obsolescence programmée des objets, y compris des biens d'usage. Si bien que tandis que se répandait partout le discours de la « qualité totale », les objets étaient fabriqués de telle sorte que leur durée de vie soit strictement limitée – la panne intégrée à la conception. Le phénomène ne concerne pas seulement les biens de consommation courante - ces objets dont Hannah Arendt dit qu'ils *ne sont pas de ce monde* car ils sont destinés à en disparaître à peine ils ont vu le jour

³⁵ On peut supposer, sans trop de risques, que cette bureaucratisation est un facteur puissant de désorganisation et de baisse de la rentabilité du travail. Quel consommateur n'a pas fait l'expérience des renvois de balle entre services d'un fournisseur, chacun lui expliquant dans le détail comment les procédures et les collègues l'empêchent de satisfaire sa demande ?

³⁶ L'affaire de la vague de suicides à France Télécom, qui a défrayé la chronique à l'automne 2009 montre à quel point les deux aspects de la question sont liés : on a décrit l'agent de la souffrance dans l'entreprise comme un spécialiste du « management par le stress » ayant mis au centre de ses préoccupations « le client roi » : l'usager de services téléphoniques et télématiques qui a une seule fois tenté d'obtenir le service après-vente de cette entreprise comme de n'importe laquelle de ses concurrentes appréciera !

³⁷ Une livraison de juin 2008 la revue *Mouvements*, intitulée *De quoi avons-nous (vraiment) besoin ?* s'y est essayé sans davantage de succès.

(sur le mode kleenex) - il est désormais le lot de ce que plus personne n'appelle du noble nom de *vêtements*, mais de « fringues »³⁸. Il a gagné également les biens d'usage, c'est-à-dire ceux qui forment le cadre de l'existence, qui font un monde habitable parce que durable : l'équipement de la maison justement, mobilier et électroménager et jusqu'à la maison elle-même, construite pour ne guère excéder une génération. In fine, seule la vitesse de rotation compte, elle seule atteste l'appartenance du sujet à l'ordre social, elle est en elle-même un certificat de bonne intégration sociale³⁹.

Si bien que cette époque qui semble en apparence si futile, si frivole, avec ses pubs et son « bling-bling » rend en réalité un son tragique. La ronde étourdissante des objets a son pendant dans la circulation monétaire accélérée que les revenus salariaux ne suffiront pas à assurer. Car la massification exige la contraction des coûts de production, donc la compression des salaires : en effet, il faut des prix de vente bas pour enrôler tous les individus dans la grande armée des consommateurs – ce que la mondialisation de la production va réussir au-delà de toute espérance. Les salaires, et singulièrement ceux des travailleurs les plus impliqués dans l'acte de production, subissent une forte pression à la baisse, mais ce ne doit pas être un obstacle rédhibitoire à l'activité (devoir) de consommateur de leurs titulaires : le crédit vient massivement réinjecter les liquidités nécessaires à l'écoulement de la production et endetter structurellement les ménages des couches moyennes et populaires. Les voici plus que jamais pieds et poings liés au marché du travail – et d'une extrême vulnérabilité au chômage.

L'obsolescence accélérée des produits industriels, leur incessante dévalorisation n'est pas sans effet moral : avec eux, c'est tout un certain monde du travail, fait de métier et d'amour « de la belle ouvrage » qui se trouve dévalorisé et tombe dans l'obsolescence. Dans une société où la valeur travail se trouve célébré à l'infini, mais où seul l'emploi, c'est-à-dire le statut et le revenu qu'il délivre compte, il est possible que ce soit l'homme lui-même qui finisse par paraître obsolète à ses propres yeux. Que cette intense dévalorisation s'étende au travail de la terre signale la gravité de l'atteinte. Or en ce qui concerne ce que toute une civilisation a sacralisé par ces quelques mots « *le pain et le vin, fruits de la terre et du travail des hommes* », la situation est dramatique. Dans les pays développés, les paysans ont survécu en devenant des sortes de salariés de l'industrie agro-alimentaire⁴⁰, qui a pris la place de l'agriculture d'autrefois : c'est elle désormais qui nourrit les hommes en leur présentant des aliments dépouillés de toute trace de leur origine terrienne, prêts-à-consommer sous vide et hors-sol, avec les conséquences que l'on sait en termes de santé et d'obésité dès le plus jeune âge⁴¹. Dans le reste du monde, où il reste une paysannerie traditionnelle, celle-ci fournit les gros bataillons de la misère - 80 % du milliard de personnes qui souffrent de la faim sont des paysans et des ruraux. Les deux faits mis côte à côte devait empêcher de dormir quiconque a gardé une certaine dose de sens commun.

³⁸ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, 1983

³⁹ Le propriétaire d'un ordinateur âgé de plus de deux ans est dans la boutique d'informatique non seulement un « plouc » mais aussi un galérien qui s'épuisera dans la quête vaine de pièces de rechange pour sa machine, qu'« on ne fabrique plus depuis au moins un siècle ! » lui fera savoir, non sans mépris, le jeune branché qui fait office de vendeur.

⁴⁰ Sans toutefois les protections statutaires, qui sont compensées par un mécanisme de subventions européennes dont on découvre aujourd'hui la perversité.

⁴¹ Accompagné d'un gaspillage effréné : entre le quart et la moitié des produits stockés dans réfrigérateur des ménages des pays occidentaux finit à la poubelle sans avoir été ouverts la plupart du temps

Des indicateurs qui font perdre le nord

Mais les apparences ont été sauvées pendant quelques décennies par la grâce des indicateurs économiques : le Produit Intérieur Brut ne cessait de croître, sur le plan national et sur le plan mondial, permettant aux adeptes du progrès de croire à ses promesses d'éradication de la pauvreté. Les promesses n'engagent que ceux qui les écoutent, comme le disait un ancien président, et maintenant beaucoup de gens savent que le fameux taux de croissance est une supercherie, un tour d'illusionniste – beaucoup mais pas encore tous, et singulièrement peu de gens parmi les élites dirigeantes de la planète. On sait maintenant ce qu'un petit nombre clamait dans le désert depuis longtemps : les données qui servent à fabriquer les indicateurs économiques – notre boussole majeure dans un monde complexifié à l'extrême et illisible – additionnent des pommes et des canards et, entre autres choses, les destructions et les désastres à la seule condition qu'ils aient une traduction monétaire ⁴². Il est impossible, dans ces conditions, de mesurer le niveau réel de la misère, ce que le petit exemple suivant va illustrer : soit un paysan du Nordeste du Brésil qui survit avec sa famille sur la terre d'un latifundiste. Il vit en quasi-autarcie et produit bon an mal an de quoi nourrir sa famille en faisant un appel très restreint au marché. Il est presque totalement hors du circuit monétaire et donc n'incrémente pas le PIB de son pays. Mais le voilà chassé plus ou moins brutalement de sa terre par le propriétaire : après un vain combat où il a perdu son outil de production et parfois plus, le voilà qui arrive à la grande ville la plus proche et s'entasse avec sa famille dans le bidonville où il survit de petits boulots. Mais on peut enfin comptabiliser son revenu : l'équivalent d'un dollar par jour, ce qui est la convention usuelle pour désigner le niveau le plus bas de pauvreté. Pour l'économiste, c'est une bonne nouvelle parce qu'avec son dollar, il participe enfin à l'économie nationale, ou du moins à son indicateur majeur : le PIB augmente. De l'immense drame vécu par cette famille, des pertes qu'elle a subies, du déracinement qui va être désormais sa condition, il ne reste aucune trace : tout est retourné en gain.

Dans un monde qui a la double caractéristique d'être « globalisé » et complexe, nous ne pouvons nous passer d'indicateurs, n'en déplaise à ceux qui honnissent les chiffres. Nous avons en effet besoin de boussole pour ne pas être ballottés au gré des flots – ou victimes d'illusions d'optique. Les illusions d'optique sont créées par le système médiatique et elles sont le grand, très grand problème de notre temps. Chacun de nous a deux fenêtres sur le monde, la première est la plus directe donc théoriquement la plus sûre, mais c'est la plus étroite - son expérience propre ; la seconde est petite mais elle a une focale très large – l'écran cathodique ou numérique – et pour cette raison sans doute, elle apparaît comme sinon plus crédible, du moins plus attractive que la première. Pour les individus post-modernes que nous sommes, le monde et le spectacle du monde se confondent. Le gigantesque appareillage nécessaire à cette fabrication de la représentation, qui opère comme autant de filtres, de biais, de traducteurs, de réducteurs disparaît derrière le petit écran et se laisse oublier. Les chiffres dans leur sécheresse dépourvue de charme et de poésie ont le mérite de nous ramener à des réalités plus crues, plus nues – pour autant que

⁴² La commission Stiglitz nommée par le président Sarkozy a popularisé ce message, mais elle avait été précédée dès les années soixante par des travaux de chercheurs nord-américains, poursuivis en France par des économistes et des sociologues, tels que Dominique Méda, Jean Gadrey, Florence Jany-Catrice, Patrick Viveret et d'autres.

leur mode de fabrication soit connu et présent à l'esprit de ceux qui les utilisent. C'est la seule voie pour les rendre « scientifiques », c'est-à-dire discutables.

Nous n'avons, en effet, pas d'autres outils aujourd'hui pour nous orienter dans le monde que la méthode scientifique. Aussi contestée et contestable que soit la science, aussi compromise qu'elle puisse paraître dans les désastres actuels, elle reste l'outil d'intelligibilité que l'humanité a mis au point et choisi comme langage commun par-delà les différences de culture, de langue et de religion. L'affaire du réchauffement climatique est une excellente illustration de notre situation au regard de la science et des données chiffrées qu'elle produit. Le « réchauffement climatique d'origine anthropique » est une construction de scientifiques dont nous n'avons aucune expérience directe. Au contraire, c'est cette construction qui nous apprend à déchiffrer notre climat et notre météo local avec un regard nouveau et charge l'immémoriale et banale conversation sur le temps qu'il fait de quelque chose d'inquiétant, de menaçant. Quelles garanties avons-nous que cette inquiétude est fondée ? Une seule : les indicateurs du réchauffement climatique ont été construits, dans un processus de discussions et de controverses, par des experts et des chercheurs issus de nombreux pays et reconnus par leurs pairs, au point de pouvoir être identifiés comme des membres de la communauté scientifique mondiale des climatologues. Le fait qu'il y ait des scientifiques, minoritaires, sur une position contestataire ne détruit pas cette garantie, il la confirme en attestant du caractère discutabile et ouvert du processus d'obtention du consensus scientifique. Dès lors, nous avons un chiffre, le taux de carbone dans l'atmosphère, exprimé en particules par million à mettre face à la partialité de nos perceptions directes et de nos représentations médiatiques : 450 ppm de GES voilà une boussole fiable autant qu'une chose puisse être fiable sur cette terre, mais, je l'accorde, singulièrement dépourvue de poésie.

Mais revenons aux indicateurs économiques. La digression à laquelle je viens de me livrer avait pour objectif de convaincre que ce n'était pas parce que le PIB et son fameux taux de croissance sont des leurres qu'il faut bannir l'idée même d'indicateurs. En ce qui concerne la mesure de l'état du monde soumis à la « consommation de masse bureaucratiquement dirigé », qui nous l'avons dit est le prix à payer pour obtenir la paix sociale, en l'absence d'un indicateur unique (ou d'un nouvel indicateur de richesse que nous proposerait tel ou tel comité d'experts ...), nous disposons en réalité d'une batterie d'indicateurs, ou plutôt nous avons deux séries de trois indicateurs, dont le deuxième jeu tempère l'optimisme du premier – plus précisément présente la facture de ce bien étrange pacte social : il convient en effet de mettre en regard du triptyque *PIB, taux de croissance, et indice boursier*, dont se réjouissent bruyamment les analystes et les économistes, le triptyque *endettement des ménages et des Etats, montagne de déchets non dégradables et taux de CO2 dans l'atmosphère*, à quoi on peut ajouter, avec les précautions d'usage car il est encore controversé la date du « peak oil ».

En effet, la production de masse dont le PIB est l'expression, est constituée majoritairement de ces objets à rotation rapide, qui ne font qu'une brève apparition dans le monde social, pour finir dans cet envers du monde que sont les décharges plus ou moins sauvages et autres déchetteries et là pour de longues années, parfois des siècles, en ce qui concerne le plastique par exemple, matière des plus éphémères de nos objets d'usage, qui met quatre siècles à retourner au néant – et encore n'évoqué-je pas les aspects les plus difficiles de la

question : déchets toxiques, chimiques ou nucléaires, navires poubelles venant déverser clandestinement leur cargaison mortelle dans les ports africains, ou camions de la mafia semant des déchets de la campagne napolitaine aux pays d'Europe de l'Est.

Le tri et le recyclage, organisés depuis peu dans les pays les plus développés, témoigne de la préoccupation publique sur ce sujet, mais les filières mises en place ne seront jamais qu'une réponse partielle, condamnées qu'elles sont à courir derrière le problème. Tous ceux qui se sont penchés sur la question ont abouti à la même conclusion : il faut agir sur la production de déchets à la source. Mais cela reviendrait à diminuer la production, allonger la durée de vie des produits manufacturés, réduire drastiquement les emballages, les intermédiaires et les transformations c'est-à-dire saper à la base le système économique mondial. Le taux de CO2 est, quant à lui, directement lié au taux de croissance, à telle enseigne qu'il diminue, non pas sous l'effet des mesures internationales adoptées à Kyoto, mais essentiellement du fait des dépressions et récessions économiques. C'est en effet le fort ralentissement des économies développées à partir de 2002 qui a permis aux pays de l'OCDE de respecter à peu près leurs engagements de réduction des émissions – alors que le retour de la croissance entre 1997 et 2002 les avait conduits bien au-delà des limites prescrites. La récession mondiale en cours depuis 2008 est malheureusement plus efficace pour ralentir le taux de GES que la nième conférence sur le climat, à Copenhague en décembre 2009. Sans changement radical de la structure même de l'économie mondiale, il paraît évident que tout le carbone présent dans le sous-sol sous forme de pétrole finira dans l'atmosphère, ce pour quoi nombre de défenseurs du climat espèrent en la survenue à brève échéance du *peak oil*, dit encore *pic de Hubber*, c'est-à-dire le moment où la moitié des réserves du sous-sol ayant été consommée, la décroissance de la production de pétrole se fera selon une pente rapide

43.

Le dernier indicateur, l'endettement, est très intéressant, car il a autant de valeur économique que symbolique ou anthropologique. Le surendettement des ménages dont les revenus oscillent autour de la moyenne est une plaie endémique des pays développés, dont les pouvoirs publics s'étaient peu souciés jusqu'à ce qu'éclate la crise financière aux Etats-Unis, avec la faillite de Lehman Brothers, en octobre 2008. Le citoyen ordinaire a découvert à cette occasion le mécanisme de la « titrisation » et sa culture économique a fait un grand bond en avant. Le lien entre le surendettement des pauvres et la spéculation des riches s'est en effet brutalement matérialisé aux yeux de tous, et la morale ordinaire foulée au pied a pris sa revanche : il est apparu que les dettes insolubles des pauvres, expression de la précarité de leurs vies à crédit, s'étaient mises à contaminer les portefeuilles bien garnis des riches par le biais d'un mécanisme spéculatif mis au point par les institutions à leur service. Une sorte d'équivalent de la crise du sang contaminé où l'on avait mélangé les sangs des donneurs, réputés sanctifiés par l'acte même du don et où un seul échantillon prélevé sur une personne atteinte suffisait à contaminer l'ensemble. Il y avait alors beaucoup de contaminés potentiels car les institutions du sang avaient considérablement développé le prélèvement dans les prisons, en habillant cette pratique du blanc manteau de la rédemption des délinquants. Dans la crise financière dites des « subprimes », les pauvres tiennent le rôle des délinquants, que l'on prétend rédimier en les assujettissant au marché

⁴³ Cf les travaux d'Yves Cochet. La date du peak oil est un sujet de polémiques entre les compagnies pétrolières et les milieux écologiques : est-elle d'ores et déjà atteinte voire dépassée, ou l'échéance se situerait-elle aux alentours de 2020/2030 ?

par le crédit, et dont on se soucie peu des faillites personnelles - car qui se soucie de quelques personnes de plus ou de moins à la rue ? - grâce à cette brillante astuce qui consiste à diluer les pertes dans l'immense réseau de la finance mondiale. Au delà des brouillages installés par les techniques boursières, la logique qui lie endettement des pauvres – et des Etats ! – et la constitution de patrimoines boursiers considérables est au fond assez simple : la forte pression exercée par les milieux dirigeants de l'économie pour comprimer les salaires et les prélèvements fiscaux et sociaux permet de gonfler le taux de rendement du capital : voilà la bulle financière gonflée une première fois. Ensuite les ménages de salariés sont contraints de s'endetter et de plus en plus pour se procurer les services et produits de base, et cela pour trois raisons, la faiblesse des salaires, la hausse du coût des services publics (par exemple la santé) du fait de la baisse des ressources des Etats et de la charge de la dette publique, et enfin le renchérissement du coût du logement, due précisément à la spéculation redoublée grâce au mécanisme qu'on vient de décrire : la bulle financière se gonfle une deuxième fois de l'argent du crédit (tant qu'on ne s'avise pas que les créances sont pourries). Plus le pays est soumis au néo-libéralisme, plus le mécanisme s'y exprime crûment, comme aux Etats-Unis.

Voilà pourquoi, nonobstant le brouillage opéré par les techniques boursières et la (pseudo) complexité de la finance mondiale, il est légitime de corréliser les indicateurs boursiers avec l'endettement des ménages et des Etats. Et plus profondément de voir que la contrepartie de la bulle financière et spéculative mondiale est non seulement l'endettement des ménages pauvres et modestes, non seulement l'endettement des Etats et des organismes de protection sociales, mais tout au bout, un immense chèque en blanc tiré sur les ressources de la planète, sur ses ressources naturelles comme sur ses ressources humaines. Au passage, il faut souligner la communauté de destin entre les ménages modestes et les Etats, eux-mêmes victimes de la vaste opération de compression des coûts, très habilement orchestrée dans une campagne de dénigrement de la fiscalité et des prélèvements sociaux. Le fait que des peuples instruits et éduqués dans la démocratie depuis des décennies aient accepté sans protester des années durant l'idée révoltante que le « coût du travail était trop élevé », sans jamais faire remarquer qu'il s'agissait du coût même de leur existence, de leur santé, etc. qu'on se proposait ainsi de réduire n'est pas la moindre extravagance de cette folie collective que nous connaissons depuis les années 1980. Mais il est vrai également – et tragique – que les Etats sont apparus de plus en plus comme des officines de pouvoir au service des intérêts d'un petit nombre et non plus comme l'instance visible et pilote du bien commun. Le slogan de « l'Etat impartial », récemment invoqué dans la vie politique française, témoigne au moins de ce que l'idée et le désir n'en ont pas complètement disparu.

Nous venons de voir comment le consumérisme a répondu à l'énigme du lien social, comment et à quel prix il a désarmé la conflictualité coextensive à l'avènement de *sociétés d'individus*. En fin de compte, le résultat est la dégradation de l'individuation en un individualisme. Les sociétés contemporaines sont des sociétés individualistes qui sont voués au fond à nier de plus en plus l'individu, par ce mécanisme de confusion des désirs et des besoins, qui est le véritable moteur du marché. Mais ce que nous appelons aujourd'hui « marché » ne ressemble plus du tout à l'image que nous conservons dans nos mémoires et collectives. Sur la place publique (l'agora des grecs !), il n'y a plus qu'un décor, qui cache derrière lui un vaste complexe enchevêtré d'organisations et de réseaux d'organisations.

C'est ce complexe qui est le plus important stratégiquement dans la construction de la seconde modernité : il en est le deuxième pilier annoncé précédemment.

La régie technique de nos vies quotidiennes

Un mot domine tout commentaire, toute analyse sur les sociétés de la seconde modernité : complexité. Nos économies hyper développées, et dont le modèle s'est imposé à l'ensemble de la planète, sont complexes. La mondialisation même a encore accru cette complexité. Beaucoup de choses ont été dites sur elle, à commencer par Edgard Morin, qui a beaucoup contribué à imposer ce concept. L'image la plus courante de la complexité est donnée par la cybernétique, reprise par l'informatique : les systèmes complexes sont composés de boucles de rétroaction de telle sorte qu'il n'est plus possible de séparer l'ordre des causes et celui des effets, ils imposent de s'affranchir de la logique linéaire, hypothético-déductive. Du point de vue cognitif, un seuil considérable est franchi avec la notion de complexité. On peut dire schématiquement que la première modernité était dominée par le modèle cognitif hérité du cartésianisme, où les causes et les conséquences s'enchaînent de façon linéaire. Les sociétés construites sur ce modèle peuvent être très compliquées, elles ne sont pas pour autant complexes. La structure économique et administrative de l'Europe du XIXe siècle est à cette image : une organisation en filières juxtaposées, relativement étanches les unes aux autres, dans lesquelles s'empilent une série de fonctions depuis la production (économie), ou l'exécution (services) jusqu'à la décision, que le langage courant localise au « sommet ». Ce schéma-là est tellement profondément imprégné dans les mentalités que les notions de haut et bas, de la base et du sommet, purement métaphoriques, en sont venues à dessiner une véritable géographie du pouvoir. L'idée qui parcourt un tel schéma est à peu de chose près l'idée cartésienne que pour venir à bout d'un problème, il faut le découper en autant de petites portions appréhendables et maîtrisables. Avec un tel schéma l'Europe a construit au XIXe siècle une véritable puissance. Il résiste encore, bien qu'il soit considérablement critiqué pour son réductionnisme et la segmentation du champ de l'activité humaine dont la liste des effets pervers ne cessent de s'allonger. Dans les faits, l'endroit où ce schéma résiste le mieux est le champ politique : les démocraties représentatives, issues de la même source que la pensée hypothético-déductive, organisent le pouvoir selon un schéma pyramidal. En haut, se tiennent ceux qui décident, en bas ceux qui exécutent, et si le système est réputé démocratique, c'est que ceux d'en haut y sont propulsés par ceux d'en bas, pour un temps délimité durant lequel les derniers sont priés de se tenir à leur place d'exécutant, si possible silencieux ⁴⁴. Bien qu'il y ait, notamment dans les pays scandinaves et anglo-saxons, des tentatives notables pour améliorer ce schéma, sous l'enseigne de la *démocratie participative*, cette architecture du pouvoir est encore celle qui domine la vie politique des sociétés démocratiques avancées du début du IIIe millénaire. Elle est en complet décalage avec ce qui structure profondément la vie des contemporains. Telle est la raison profonde de la crise politique qui mine les institutions politiques depuis une bonne vingtaine d'années. Le peuple rejette l'homme politique qu'il a pourtant élu, parce qu'il sait intuitivement que celui-ci n'est pas en prise sur le cours des choses importantes et qu'il ne peut prétendre détenir le pouvoir sans duperie. Le soupçon de la corruption ne peut qu'accompagner un pouvoir de cette nature. Mais – et c'est là le drame – le sentiment d'impuissance

⁴⁴ Il ne s'agit ici que de l'organisation du pouvoir politique, il y a bien entendu d'autres traits qui font la démocratie : la liberté d'expression et d'association, l'indépendance de la justice, la notion de droits égaux etc.

accompagne la complexité dont chacun sait que c'est elle qui régit le réel. Impuissance et complexité d'un côté, mise en scène et soupçon de l'autre, voilà dessinée dans ses grandes lignes, la toile de fond de la seconde modernité, son ambiance au parfum de décadence justifiant le nom de « modernité tardive » ou de « post-modernité » qu'on lui donne souvent. Un grand sociologue américain, Charles Whright Mills, caractérisait notre époque, dès les années soixante, comme un « mélange d'inquiétude et d'indifférence ». On ne saurait mieux dire. Mais on peut, avec le recul que nous offrent quarante ans d'histoire, ouvrir la boîte noire de ce mélange délétère et tenter de décrire le travail de la complexité dans le monde contemporain.

La complexité est ce qui définit la machinerie qui assure l'intendance de la vie quotidienne de l'individu de la seconde modernité. Les citoyens des pays développés – à plus de 80 % des citadins ou quasi-citadins – sont tous les jours transportés, éclairés, informés, reliés, nourris et abreuvés, au moindre coût et au moindre effort. Ce sont d'humbles tâches, autrefois réservées aux esclaves et aux domestiques. Nous avons remplacé la condition servile par une organisation qui a toutes les apparences de la magie : il suffit de presser sur un commutateur, tourner un robinet, double-cliquer sur un boîtier et la lumière fuse, la chaleur diffuse, l'eau coule potable sur l'évier, l'information et l'image arrivent du bout du monde etc. C'est très exactement cela que nous envient ceux qui sont hors de la modernité (et qui n'ont accès qu'à son outil de communication, radio ou télévision), qui doivent faire plusieurs kilomètres à pied pour aller s'approvisionner en eau potable, des heures de marche avant d'arriver au marché, à l'école ou à l'hôpital les plus proches, que le crépuscule plonge dans l'obscurité jusqu'à l'aube prochaine. La machinerie qui permet cela accomplit un très vieux rêve de l'humanité : être déchargé du poids des nécessités quotidiennes pour s'occuper (enfin !) des choses sérieuses, de ce qui fait que l'homme est homme et pas seulement un animal mal fait : les grandes questions sans réponse, les sentiments et les passions, le plaisir, la contemplation des beautés du monde, la création gratuite, esthétique, savante, fervente ... En quelque sorte, elle est comme la régie technique des sociétés modernes avancées, pour filer la métaphore théâtrale.

La question de savoir si elle accomplit ce rêve et dans quelle mesure, est une autre affaire sur laquelle je reviendrai plus loin. Il reste que cette « régie » est l'emblème de la seconde modernité, quasiment sa modalité propre, si on songe que toutes les innovations depuis son avènement ont consisté à la sophistiquer, à proposer de nouveaux services (qui se rendent indispensables à peine apparus) et à raccourcir leurs délais de mise à disposition. La publicité, en exaltant à satiété l'utilisateur individuel, masque sa fonction sociale, capitale : c'est elle en réalité qui assure l'introuvable cohésion sociale. Elle tient lieu d'espace commun sans pour autant être un espace public, puisqu'elle assure silencieusement les services indispensables, ceux qui ont exigé, depuis que l'animal social qu'est l'homme est sur terre, que les êtres humains entrent en relations les uns avec les autres (dans des relations égalitaires ou inégalitaires, volontaires ou non, choisies ou non, qu'importe). Son grand bénéfice est de les soulager du fardeau des rapports sociaux obligatoires. Une image familière en offre un résumé saisissant : le métro, le RER ou le train de banlieue transportent tous les jours, aux heures de pointe, une masse d'individus dont les corps sont agglutinés en une proximité dénuée de toute co-présence, mais dont les subjectivités sont engagées, grâce au téléphone portable, dans des espace éloignés (mais peut-être analogues) avec d'autres individus. La rame de métro est une sorte de plate-forme collective, une sorte de

nœud de réseaux où se croisent sans le savoir et sans le vouloir, par le biais de ce dispositif technique en apparence minuscule qu'est le portable, de multiples espaces sociaux virtuels. Sous l'apparence de la plus grande neutralité, de la plus grande humilité, ces deux objets, la rame de métro et le portable, accomplissent quelque chose de prodigieux dont seuls les utopistes avaient rêvé avant le XXe siècle, quelque chose entre la fable des abeilles de Mandeville et les romans de Jules Verne. Nous pouvons aujourd'hui décrire l'utopie, car elle est devenue en grande partie notre réalité quotidienne. Ce qui nous empêche de la reconnaître, c'est qu'elle n'a pas apporté avec elle le bonheur promis.

La modernité se déploie donc comme au théâtre dans deux espaces distincts. Sur la scène, se déroule un spectacle charmant, captivant tandis que dans les coulisses et sous le plateau, se cache tout un dispositif technique. Sans lui, pas de spectacle, mais s'il se fait visible, pas de magie non plus – une magie qui n'est en réalité que la conjugaison d'une double illusion : celle de l'abolition de l'espace et du temps et celle de l'abolition du social.

L'insoutenable ubiquité de l'homme moderne

L'abolition de l'espace et du temps accomplit le rêve de l'instantanéité et de l'ubiquité et mobilise un appareillage considérable, dont les coûts cachés sont abyssaux. Il se présente sous forme de réseaux complexes où s'imbriquent du travail humain et de la technique, plus ou moins sophistiquée, depuis la simple vanne manœuvrée par un opérateur humain jusqu'à des systèmes électroniques, numériques dont les capacités dépassent de loin celle des cerveaux humains réunis de cette planète. Mais quelle que soit la séduction qu'exercent ces techniques de pointe, il reste que l'agent essentiel de ces réseaux est l'organisation - la faculté humaine de s'organiser et d'adapter les organisations en fonction d'objectifs et de données externes, donc de les doter d'une économie propre et de mobiliser pour leur fonctionnement les ressources nécessaires. Il s'agit donc de « réseaux sociotechniques », assemblages de sciences et de technologie (technoscience), d'humains et de non humains (matériaux, outils, produits industriels), tenant ensemble grâce à l'art d'organiser. On peut définir dans le cadre de notre raisonnement l'art d'organiser comme la faculté de rendre disponible, de mettre « sous la main », ce qui spontanément ne l'est pas : des humains aux désirs divergents, des collectifs qui s'ignorent (par exemple un laboratoire de recherche, un atelier de montage, ou un segment de l'administration), des matériaux bruts ou transformés présents à des centaines ou des milliers de kilomètres, de l'argent etc. En d'autres termes, une puissance d'enrôlement. Contrairement à une idée courante, l'arme de la puissance moderne n'est pas la technologie, mais bel et bien l'organisation.

Grâce à leur puissance d'enrôlement, les grands réseaux sociotechniques parviennent à créer l'illusion de la disponibilité instantanée, à la commande, de ressources dont la production par la nature ou par l'homme est un processus en réalité très long et très coûteux – qu'elles soient renouvelables (l'eau douce, les forêts, la terre arable) ou non renouvelable (les énergies fossiles, les minerais). Le prix final payé par l'utilisateur, si élevé qu'il puisse lui paraître, est bien évidemment dérisoire eu égard aux ressources mobilisées, dont une part (la plus infime peut-être) est rémunérée en argent et l'autre disparaît purement et simplement des comptes. Il s'agit de ce que les économistes appellent « externalités », qui sont de deux sortes : celles qui relèvent du travail humain non rémunéré – qui a tendance à s'augmenter au fur et à mesure que la concurrence mondiale s'intensifie – et celles qui

relèvent du travail de la nature, absentes par construction de la comptabilité économique. A quoi, il faut ajouter les pollutions induites, et l'usage de moins en moins financé de services fournis par la collectivité (infrastructures et services publics). Moyennant tout cela, l'illusion de l'instantané se produit. Mais au fur et à mesure qu'elle se répète, elle perd son caractère magique pour se fondre dans l'évidence d'une réalité acquise et stable. Tout l'effort de la seconde modernité tend d'ailleurs à augmenter les vitesses de disponibilité, comme s'il fallait toujours plus annuler l'espace et le temps, supprimer toute viscosité du réel, tendre vers toujours plus de transparence et d'immédiateté⁴⁵. On construira ainsi des trains à grande vitesse, puis à très grande vitesse, des communications à très haut débit etc., qui feront apparaître les locomotives diesel, les relais hertziens ou le bas débit comme des véhicules d'une lenteur insupportable.

L'individu désincarné et désaffilié

L'abolition du social est l'autre grande illusion et elle mérite qu'on s'y arrête un peu. L'individualisme, comme corpus de représentations sociales, promeut en effet l'image d'un individu détaché de ses appartenances non choisies (la famille, la classe sociale ou l'ethnie). L'individu moderne est réputé autonome en ce qu'il doit se construire son propre système de normes et de valeurs (puisées, certes, dans l'immense catalogue que lui offre la culture). Les philosophes parleront de relativisme de la vérité et des valeurs, et les sociologues d'individu *désaffilié*⁴⁶, que ce soit pour souligner l'élargissement de sa marge de liberté, ou pour mettre en évidence, au contraire, le poids écrasant de celle-ci⁴⁷. La traduction politique de ces représentations tournera peu ou prou autour de l'idée de mérite personnel, de la réussite par le travail ou le talent (ultralibéralisme façon Margaret Thatcher), ou encore du thème de l'égalité des chances (ultralibéralisme tempéré par la social-démocratie). Par ce thème, le social est réintroduit mais sous une forme minimale, comme ce que la collectivité doit mettre à disposition des individus pour introduire entre les concurrents aux bonnes places une certaine équité. Il n'est conçu que comme ressource subordonnée aux besoins de l'individu. Dans ce schéma, l'institution est reléguée dans l'impensé, ce qui ne veut pas dire qu'elle disparaît : elle pèse au contraire de plus en plus dans la vie des individus⁴⁸.

Les institutions ont, comme je l'ai décrit plus haut, la mission d'accomplir le rêve de décharger l'individu du poids des corvées quotidiennes. En un sens, le « social » n'est que l'expression de ces corvées et autres contraintes qui ont poussé les hommes à s'associer dans des collectifs de plus en plus grands. On ne prend la mesure du malheur moderne qu'en considérant sérieusement cette définition. La grande erreur est en effet de croire

⁴⁵ Cf, les travaux de Paul Virilio

⁴⁶ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995. La notion de désaffiliation a désigné d'abord le processus d'affranchissement des liens familiaux, contraints – processus évalué positivement – puis a tendu vers les notions d'anomie et de perte de liens sociaux.

⁴⁷ cf les travaux d'Alain Ehrenberg, aux titres éloquentes : *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Levy, 1995, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris Odile Jacob, 1998.

⁴⁸ L'ambiguïté frappant les institutions se mesure à ce paradoxe, que d'un côté les individus sont dans une concurrence très forte pour mener leur carrière dans les plus puissantes et les plus protectrices d'entre elles (la fonction publique) et que de l'autre ils les ressentent massivement comme persécutrices et non pas centres de ressources, comme le montrent les enquêtes de terrain auprès de milieux socio-professionnels variés, par exemple dans une grande entreprise publique comme EDF, ou la SNCF ou chez les travailleurs sociaux de conseils généraux...

qu'une fois débarrassées de ses corvées quotidiennes -du poids de la nécessité- la vie et les relations humaines deviendront plus riches et plus authentiques. Mais en fait de liberté et d'authenticité, on obtient cette « insoutenable légèreté de l'être », pour reprendre le titre d'un roman célèbre de Milan Kundera, que la littérature et la sociologie contemporaines dépeignent. Dans un petit livre stimulant, l'anthropologue britannique Mary Douglas montre comment, sous couvert de décharger l'individu des tâches triviales afin qu'il ait le loisir de s'adonner à de plus hautes activités, les institutions décident en fait de la vie et de la mort ⁴⁹. Dans les sociétés modernes contemporaines, la prise en charge est devenue totale et au passage elle en change quelque peu l'orientation : il ne s'agit plus, ou pas seulement, de libérer les individus pour les activités de leur choix, mais de les rendre disponibles pour le travail requis par l'organisation de l'intendance elle-même. Si bien que l'individu de la seconde modernité est un Janus bifront, dont les deux visages tendent à mener une vie indépendante l'une de l'autre : côté face le « client-roi », « l'usager-au-centre », les « relations librement choisies » etc. ; côté pile, les souffrances de *l'animal laborans*. Dans le premier cas, l'institution doit se rendre invisible, dans l'autre elle revient sous une forme pathologique et l'on parlera de souffrance au travail, de harcèlement moral, de maltraitance ou de cruauté institutionnelle. Nous avons ainsi les deux dimensions contradictoires des sociétés d'individus, où l'autonomie et l'aliénation sont réunies en une construction en miroir. La grande force de la seconde modernité est de faire en sorte que ces deux dimensions ne communiquent pas.

Mais depuis peu, le mythe se fissure. L'autonomie a été une des valeurs phares de la civilisation européenne issue des Lumières : d'abord entendue comme phénomène collectif d'affranchissement des forces transcendantes -on a pu ainsi parler de la faculté de l'homme d'écrire sa propre histoire, délivré des dieux et des astres- elle a joué le rôle d'une fiction créatrice. Aujourd'hui, rabattue qu'elle est sur l'individu, la fiction révèle ses aspects sombres ou mensongers. Les multiples dépendances de l'individu dans les sociétés individualistes se rappellent à lui sous la forme humiliante et obsédante de ses addictions – mais, par un redoublement tragi-comique, comme pathologie personnelle.

Dans les fissures de la seconde modernité

Nous sommes aujourd'hui au bout du compromis de la seconde modernité. C'est du moins ce que beaucoup pressentent, à défaut d'en avoir la certitude. La crise qui a éclaté en septembre 2008 aux Etats-Unis, avec la faillite d'un des plus prestigieux établissements financiers, Lehman Brothers, avant de se propager au reste du monde a sonné un peu comme le signal de la fin, même si, depuis, les dirigeants de toutes nationalités unissent leurs efforts pour restaurer dans ses grandes lignes l'ancienne donne. La crise, telle la marée basse, a découvert le fond mouvant d'un monde construit à crédit ⁵⁰. Et bien qu'après avoir tenté vainement de séparer l'économie financière de l'économie réelle, les économistes tentent aujourd'hui de distinguer la crise économique de la crise écologique, le peuple de la rue,

⁴⁹ Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, MAUSS/La Découverte, 1999

⁵⁰ Même si les acteurs économiques se sont empressés de recouvrir ce fond d'une nouvelle vague de crédits. On apprend en octobre 2009, exactement un an après l'éclatement de la bulle financière, que le nombre de dossiers de surendettement déposés à la banque de France a augmenté de 17% en un an, soit 162 171 dossiers dont le montant moyen est de 40 530 €. Il se peut qu'on tienne là l'explication de la résistance française à la récession – le crédit comme amortisseur social et ... comme bombe à retardement

moins savant mais plus lucide, sait bien que ce gigantesque endettement est en réalité l'autre face des chèques sans provision tirés sur les ressources limitées de la nature et que le capital de notre économie « carbonée », aujourd'hui largement dissipé dans l'atmosphère, s'apprête à faire retour sous forme de chaos climatique. Il n'en tire cependant pas la conclusion qu'il lui faudrait changer de mode de vie, mais que la véritable catastrophe est que les Chinois et les Indiens soient en train de l'adopter. La conclusion peut paraître cynique et d'un point de vue moral elle l'est assurément. Mais elle a une certaine logique : d'une part il est vrai que l'extension de la « régie technique » du consumérisme aux six et bientôt neuf milliards d'êtres humains équivaut à un suicide collectif, d'autre part il est également vrai, mais assez inavouable, que ceux qui en bénéficient déjà sont dans une dépendance telle, individuellement et collectivement, qu'ils ne sont plus capables d'imaginer qu'on puisse faire autrement.

Il se peut donc que le changement arrive de manière subie, car indépendamment de la crise économique conjoncturelle, la régie technique de la seconde modernité donne des signes de craquement assez audibles pour qui veut bien tendre l'oreille. Deux séries de symptômes nous renseignent sur la pathologie : d'une part l'excessive sophistication de la machinerie est en train de la fragiliser de manière préoccupante et d'autre part, les bénéficiaires sont de moins en moins prêts à en payer les coûts de maintenance – qui sont, du fait de l'étau des contraintes qui se resserre, voués à augmenter drastiquement.

La civilisation du risque et de l'accident

Les systèmes complexes à la base de la régie technique ont un mode de fonctionnement que l'utilisateur ordinaire ignore ou souhaite ignorer : le dysfonctionnement. Tous les experts, tous les spécialistes de la sécurité des systèmes le savent, qui parlent tantôt de *normal accident*, de *pannes évitées*, de *normalisation des déviations*, d'*erreurs corrigées* ⁵¹. Ce type de description s'applique à des systèmes techniques hautement sensibles : une centrale nucléaire, une ligne aérienne, le système d'aiguillage dans une grande gare ferroviaire etc. On a cru pendant longtemps que plus le pilotage de ces systèmes serait automatisé, plus la sécurité serait assurée. L'homme était perçu par les concepteurs – tous des ingénieurs – comme le maillon faible, l'élément d'incertitude, par où pouvait s'introduire la perturbation. Ils l'ont donc baptisé *facteur humain* et se sont efforcés d'encadrer étroitement son intervention et sa capacité d'initiative, au moyen de procédures très strictes. Puis est arrivé l'accident nucléaire de *Three Miles Island* aux Etats-Unis le 25 mars 1979. Un incident sur le circuit secondaire d'un réacteur de la centrale, en pleine nuit, dégénère en quelques minutes en accident gravissime - la fusion du cœur du réacteur. Seule la présence d'une enceinte de confinement du bâtiment réacteur évite de justesse une catastrophe majeure. La fusion du cœur survient à la suite d'un enchaînement très rapide où interventions humaines et automatismes des matériels interagissent dans le sens de l'aggravation, dans un contexte où les signaux envoyés par les tableaux de bord et les consignes prescrites par les

⁵¹ La littérature sur ce sujet est importante, malheureusement elle est technique et peu accessible au non initié. Pour ceux qui voudraient aller plus loin, on peut recommander JL Fabiani, J Theys, *La société vulnérable. Evaluer et maîtriser les risques*, Paris, presses de l'ENS, 1987 ; Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001 ; Mathilde Bourrier et alii, *Organiser la fiabilité*, Paris, L'Harmattan, 2001

procédures de sécurité se contredisent. En quatre minutes et trente secondes, l'installation était entrée dans une phase critique irréversible ⁵².

Il a fallu admettre que la sécurité n'était pas un problème soluble dans des bonnes procédures bien écrites et que sa description en termes de « facteurs » ne rendait pas compte de situations à multiples paramètres et soumis à de fortes contraintes. Les hommes pouvaient être source d'erreurs, mais ils étaient aussi le recours, car dans une situation où s'accumulent les incertitudes, propres de l'état de crise, la capacité d'analyse et de discernement deviennent indispensables. L'accent est alors mis sur la marge d'autonomie et la formation des opérateurs. L'humain revient au centre, mais fondamentalement, l'inquiétude et l'incertitude viennent se loger au cœur des systèmes sociotechniques : l'interaction de l'homme et de la machine reste une zone opaque, une énigme sans cesse à résoudre. L'orgueil de la puissance et de la maîtrise, qui accompagnait leur édification, va peu à peu, chaotiquement mais irrésistiblement, céder du terrain au sentiment de vulnérabilité.

La catastrophe de Tchernobyl, survenue sept ans plus tard, a joué dans cette évolution un rôle paradoxal. L'accident a mis en évidence le rôle décisif des interactions humaines : il a été provoqué par l'intervention d'une autorité extérieure, en l'espèce un groupe d'ingénieurs moscovites désireux de mener une expérience sur un réacteur en cours d'arrêt de maintenance - une expérience qui impliquait de le faire fonctionner au-delà de ses marges de sécurité. Il est tout à fait plausible que les opérateurs aient perçu la dangerosité de l'expérience, mais qu'ils n'aient pas envisagé la possibilité de s'opposer aux ordres venus d'en haut. Aucun n'a survécu pour le dire. Il reste que la combinaison de l'irresponsabilité et la soumission engendrée par un système politique totalitaire, d'installations techniques vétustes ⁵³ et conçues à l'économie et d'absence totale d'information et de préparation des populations environnantes ont provoqué la plus grande catastrophe industrielle de tous les temps. Mais elle a joué un rôle paradoxal car elle a suscité des peurs antagonistes. Dans les opinions publiques, la peur du nucléaire s'est durablement installée, tandis que chez les acteurs de cette technologie, c'est la peur de la remise en question de l'opportunité du nucléaire qui a dominé - non sans que de façon latente, la peur et le doute face à la technologie ne travaillent souterrainement le système. Particulièrement en France puisque le nucléaire y est, de façon unique dans le monde, lié à la raison d'Etat au sens le plus fort du terme, au point de l'avoir soustrait dès l'origine à toute prise démocratique. Le monde nucléaire (baptisé « lobby » par la *vox populi*) s'est arc-bouté contre toute possibilité de remise en cause en combinant la minimisation des conséquences, le mensonge et la différenciation radicale d'avec le nucléaire soviétique. Si bien que l'accident de Tchernobyl a eu en France le résultat inverse de celui qu'il a eu en Union Soviétique – un comble ! – puisque dans ce pays il a été à l'origine de la politique dite de la « glasnost », (transparence), et de la perestroïka (reconstruction), qui l'ont conduit, sous la houlette de Gorbatchev, à sortir du totalitarisme (mais non pas du nucléaire).

⁵² Voir Michel Llory, *Accidents industriels : le coût du silence*, l'Harmattan, 1997

⁵³ Le bâtiment réacteur n'avait pas d'enceinte de confinement, ce qui a eu pour résultat que la totalité des radionucléides du cœur sont sortis directement à l'air libre, c'est la différence essentielle avec l'accident de TMI

In fine, Tchernobyl ajouté à *Three Miles Island*, bien loin d'enclencher un mouvement vertueux de réflexion et délibération démocratique a plutôt débouché sur une fragilisation de l'ensemble du système. Le *facteur humain* de nos ingénieurs triomphants de la période des grands projets a été supplanté par une vision plus substantielle et plus dynamique de l'*acteur*, ouvrant ainsi la voie à de nouvelles conceptions des organisations, autour de la notion-clef de management. Cependant, le grand « retour d'expérience » de ces catastrophes n'a pas eu lieu, car il a été parasité, voire bloqué par les enjeux géopolitiques et idéologiques nés de la guerre froide et par les enjeux que l'on pourrait qualifier de « technico-identitaires » du lobby nucléaire organisé au niveau national et international (l'AIEA). Il a laissé place à l'incertitude, à l'inquiétude sourde et en définitive à quelque chose qui ressemble à la politique de l'autruche. Pour formuler un tel jugement, il n'est nul besoin de se référer à je ne sais quel brûlot écologiste ⁵⁴, mais de lire la littérature en provenance de l'intérieur du système. Tel le livre de Michel Llory, qui fut directeur d'un département de recherche sur les analyses de risques et le facteur humain à EDF pendant sept ans avant de fonder un cabinet de consultant en organisation du travail et en sécurité. Il suffit d'énumérer les titres de l'ouvrage et de ses chapitres pour voir se dessiner les contours d'une inquiétante problématique : « *Accidents industriels : le coût du silence* » avec le sous-titre suivant : « *opérateurs privés de parole et cadres introuvables* », puis entre autres chapitres : « *énigme à Tchernobyl* », « *l'accident du Farmsum ou le naufrage d'une analyse* », « *les précurseurs de Bhopal* », « *l'ère de l'accident organisationnel ?* », « *De la parole des opérateurs à la communication bloquée* », et enfin en titre de conclusion : « *Silence des cadres, pression dans les organisations* ».

Et en effet, les managers ont restauré l'« humain » mais le résultat a été, en un sens, pire. Au nom de l'autonomie des acteurs (et en leur faisant miroiter un « enrichissement » de leurs tâches) ils ont développé le « management par projet », voire « participatif », qui eut tôt fait de transformer les entreprises en un champ ouvert à la compétition de tous contre tous, le tout habillé d'une rhétorique aussi trompeuse alléchante : relations clients-fournisseurs entre les services, démarche qualité, qualité totale etc. Puis quand les managers ont dû se soumettre à leur tour aux contrôleurs de gestion, puis les uns et les autres à l'impératif de la rentabilité et de la baisse généralisée des coûts, le « management par projet » est allé au bout de sa logique pour se muer en « management par le stress » ou même carrément par la peur, à coups de *down-sizing* et de *cost-killing*. Si bien qu'en fait de « cercles de qualité » et de « charte d'éthique » on a plutôt assisté dans l'entreprise à la dissolution de l'esprit d'équipe et à la lutte impitoyable pour rester dans le bateau.

⁵⁴ Où l'on ne trouverait d'ailleurs pas grand-chose en dehors d'une dénonciation globalisante et assez peu informée. Le système nucléaire français s'est clôt sur lui-même, non seulement en ce qui concerne son exploitation, mais également dans la dimension du savoir (dans le droit fil de son origine militaire) au point que même les universités françaises se sont trouvées exclues des savoirs pertinents relatifs à la technologie nucléaire. Les écologistes français ont été acculés dans une posture assez rhétorique de dénonciation, entrecoupée de quelques passages à l'acte spectaculaires, et ils s'y sont enfoncés. Les résultats sur le plan de la lutte nucléaire ont été plus que maigres, avec de surcroît ce dommage collatéral, d'un très faible investissement des autres champs de l'écologie, notamment celui des dégâts provoqués par l'industrie chimique et l'agriculture industrielle sur la biodiversité et les écosystèmes. L'éco-toxicologie est restée, dans la plus parfaite indifférence, une discipline sinistrée dans l'université française.

Mais une telle évolution n'a fait que mettre en évidence de plus en plus la fragilité, La « flexibilité » des humains dans les grands systèmes et la coupure qui est allée grandissante entre le monde des exécutants et celui des dirigeants ⁵⁵.

Or que nous aurait enseigné les deux accidents de TMI et de Tchernobyl si le *retour d'expérience* avait été véritablement mené ? En fait, une vérité assez simple à formuler : une technologie à haut risque requiert pour fonctionner dans des conditions acceptables de sécurité que quelques conditions soient obligatoirement réunies : un degré élevé de démocratie politique ; un haut niveau d'éducation et de formation, non seulement des opérateurs directs de l'outil technique mais de la société d'accueil ; l'articulation avec un tissu scientifique multidisciplinaire, depuis la physique nucléaire fondamentale jusqu'aux sciences humaines, en passant par la chimie, les sciences de l'ingénieur, la médecine etc. ; la volonté sans faille de mettre la sûreté au sommet des priorités, quel qu'en soit le coût économique. A quoi il faut ajouter une capacité à piloter dans le temps, c'est-à-dire à maîtriser l'incertitude sur du très long terme, problématique spécifique de la question des déchets nucléaires. Moyennant tout cela, le risque d'accident majeur ne se trouve pas éradiqué, il est seulement réduit à une faible probabilité d'occurrence, sur laquelle il s'agit encore d'obtenir un bon niveau de consensus, ce qui est loin d'être le cas dans les pays nucléarisés. Or de telles conditions, prises séparément et encore davantage ensemble, non seulement ne sont pas toutes présentes, y compris dans les pays démocratiques et singulièrement en France, mais elles apparaissent problématiques au fur et à mesure que l'on s'éloigne des « trente glorieuses », derniers feux jetés par l'idéologie du progrès. Il suffit, sans se livrer à un scénario de politique fiction de considérer la catastrophe de Bhopal, en 1984, où l'accident d'un point de vue technique et de l'ampleur des dégâts humains ont pour causes le mépris total dans lequel sont tenues les populations pauvres, le cynisme et l'esprit de lucre d'industriels (Union Carbide en l'occurrence) vivant à des milliers de kilomètres des usines à risques etc. L'affaire récente du *Probo Koala*, navire poubelle répandant dans les décharges d'Abidjan une cargaison de déchets hautement toxiques est venu administrer la preuve que 22 ans après la catastrophe de Bhopal, rien n'avait été modifié sur ce plan.

Je me suis attardée sur le domaine nucléaire parce qu'il est emblématique de la régie technique des sociétés hypermodernes et bien que tout ce qui s'y passe ne soit pas transposable à toutes les organisations, il reste un repère et un modèle pour l'ensemble du système sociotechnique. Les signaux de craquements de ce système sont perceptibles, mais on peut les ignorer, car comme je l'ai souligné plus haut, il y a une rupture entre le monde de la consommation avec son affichage bruyant et riant et le monde laborieux des serveurs de la régie technique. Le seul mot de passe entre les deux est le mot « emploi ». Pour accéder de plein droit à l'univers de la consommation, il faut avoir un emploi. Un emploi, dans les conditions du monde d'aujourd'hui, est devenu un bien, et même un privilège quand il s'accompagne des sécurités héritées des trente glorieuses, et l'emploi est devenu une obsession des politiques et du discours publique. Mais le travail, en tant qu'activité

⁵⁵ Les ingénieurs allaient dans les ateliers et même si les rapports avec les ouvriers variaient du mépris au paternalisme, il y avait un contact humain et une connaissance du geste de production. Les managers et autres cadres de haut vol ne savent rien du travail concret, non pas seulement par incompetence, mais par stratégie : s'ils devaient entrer dans la réalité de la production, ils seraient obligés de tenir compte de ses contraintes quand ils fixent des objectifs et se trouveraient ainsi confronter à des dilemmes moraux parfois insoutenables

concrète, geste de métier, corps à corps avec la matière, a complètement disparu des représentations collectives. Si bien qu'on ne sait pas trop ce qui se passe dans la tuyauterie de la régie technique. Il y a bien les descriptions faites par des spécialistes et des chercheurs en sciences humaines. Il y a les auteurs que j'ai cités plus haut, qui parlent du fonctionnement des systèmes en termes de « dysfonctionnement normal », de « déviations autorisées », de pilotage par « erreurs corrigés ». Ceux-là n'ont cessé de dire, sous la froideur du jargon technique, à quel point l'incertitude, l'imprévisibilité, ont pénétré les systèmes industriels, à quel point l'interaction entre les hommes et les machines contient une part irréductible d'énigme, à quel point les affects ne sont pas solubles dans l'automatisme du calcul – à quel point en d'autres termes les états de marche normale et les états exceptionnels, quasi critiques, se côtoient de près, au point de presque se confondre. A quel point finalement notre monde est celui de la catastrophe évitée. Mais elle n'est pas toujours évitée et les usagers somnambules du monde que nous sommes devenus sont parfois tirés de leur sommeil. Certains se réveillent en plein cauchemar : les victimes et leurs proches.

Les victimes collectives, vigies de notre société ?

Depuis peu de temps – deux décennies environ – les victimes survivantes et les parents de victimes décédées se sont mis à transgresser une règle non écrite, mais tenace : ils élèvent la voix. Qui se souviendrait de l'accident de la gare de Lyon de 1988, de l'effondrement de la tribune du stade de Furiani, de la noyade dans le Drac de six petits écoliers et leur animatrice en 1995, ou de l'incendie du Tunnel du Mont Blanc de 1999, s'il n'y avait eu les associations de victimes et le retentissement des procès dans lesquels elles se sont portées parties civiles⁵⁶ ? Un tel comportement a beaucoup dérangé et a été vivement critiqué. On a dit qu'elles cherchaient à se venger, qu'elles instrumentalisaient la justice à des fins thérapeutiques, voire qu'elles cherchaient à monnayer leur malheur. Les intellectuels médiatiques ont brandi la menace de la « judiciarisation » de la vie publique, de l'infantilisation et de la déresponsabilisation du corps social, de la paralysie engendrée par la quête du « risque zéro ». Les élus et les fonctionnaires se sont mobilisés pour faire voter des lois de nature à les protéger le plus possible des poursuites (loi dite Fauchon du 10 juillet 2000). Bref autant de variations autour du thème fétiche des thuriféraires du progrès, résumé par l'adage « on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs » ; et comme l'a un jour souligné ironiquement Hannah Arendt : il n'est pas admissible que les œufs se rebiffent !

Le concert de protestation et les polémiques ont empêché jusqu'à présent que ce que les victimes de catastrophes ont à dire parviennent jusqu'à nos oreilles. Ce qui est très dommage, car elles ouvrent – à partir du travail individuel et collectif sur leur épreuve – un point de vue imprenable sur le fonctionnement de notre « régie technique ». Le point de vue de qui s'éveille de l'état de confiance aveugle que j'ai qualifié de somnambulique vers l'état de veille informée et active, de vigilance, suppose un long parcours dans les institutions,

⁵⁶ Les associations de victimes de catastrophes sont regroupées, pour nombre d'entre elles, dans la FENVAC, fédération nationale des victimes d'accidents collectifs- SOS catastrophes. On peut citer également les associations de catastrophes sanitaires, SOS Attentats etc. – toutes associations qu'il faut distinguer des associations d'aide aux victimes, créées auprès des tribunaux sous l'impulsion de Robert Badinter quand il était ministre de la justice

dont le judiciaire n'est que la partie visible ⁵⁷. L'état somnambulique est cependant tenace, si on considère qu'une catastrophe comme celle d'AZF à Toulouse en 2001 – sans doute la plus grande catastrophe industrielle qu'ait connue la France, qui a sinistré une grande ville entière – n'a abouti à rien de plus qu'à la confection dans l'urgence d'une loi de prévention des risques industriels, qui n'est guère plus que la remise au goût du jour, sous des mots nouveaux, des vieux schémas réglementaires de la prévention.

Il est cependant hautement probable que l'état de catastrophe, la situation de crise fera de plus en plus partie de l'état ordinaire du monde. Nous y sommes peu préparés, bien que la menace nous hante, comme en témoigne l'évolution de la sémantique de la modernité : le langage de maîtrise et de la puissance a cédé le pas à celui de la vulnérabilité et de la précaution, pour aboutir à la résilience, manière savante de désigner l'espoir que quelque chose de notre monde sera capable de survivre aux catastrophes en tous genres qui désormais sont notre avenir.

On objectera que nous ne cessons de nous y préparer au contraire, au travers de la multiplication des instances de surveillance et de contrôle, des normes de sécurité, voire des lois sécuritaires et répressives. Mais il est permis de penser que toute cette activité reflète plus l'état d'anxiété dépressive collective qui est le lot des sociétés surdéveloppées qu'une appréhension éclairée de l'avenir. J'en veux pour preuve ce paradoxe que d'un côté nous refusons de céder sur aucun des bienfaits de la modernité et de l'autre nous refusons de plus en plus d'en payer les coûts de maintenance.

Nous sommes collectivement des passagers clandestins de la modernité

La « régie technique » de notre deuxième modernité est composée de plusieurs sous-ensembles interdépendants, mais distincts. Il est difficile d'en établir une typologie et de les hiérarchiser. L'aviation civile et l'industrie agro-alimentaire sont des filières et des champs d'activités bien distinctes et pourtant elles sont interdépendantes. L'agro-alimentaire est contrôlé par des firmes mondiales, dont l'activité principale consiste à transporter d'un bout à l'autre de la planète les produits de l'agriculture et de la pêche, qui seront assemblés et transformés encore dans d'autres lieux, voire emballés encore ailleurs, puis distribués selon des circuits différents. Elle mobilise pour cela toute l'infrastructure de transport disponible de tous les pays : chemins de fer, marine marchande, aviation, transports routiers. Mais elle mobilise également des agences publiques de contrôle et de vérification de la qualité des aliments, des services douaniers, un vaste réseau de distribution commerciale et la filière de production de l'énergie, notamment de l'électricité pour la chaîne du froid. La filière agro-alimentaire est un maillage de réseaux enchevêtrés, présentant une multitude de points d'accès vers l'extérieur du système, qui sont autant de points d'entrées et de sorties ... de choses saines et de choses toxiques. D'où sa vulnérabilité, d'autant plus sensible qu'il s'agit de cette fonction au plus près de nous-mêmes, de notre intérêt vital, qu'est le fait de se nourrir. Nous en avons perdu de vue le caractère à la fois vital et sacré – que seuls des scandales sur la chaîne agro-alimentaire viennent nous rappeler. Le scandale du lait contaminé en Chine, au début de l'année 2009, a d'autant plus traumatisé les Chinois que les bébés étaient concernés, mais périodiquement un dysfonctionnement touche tel ou tel

⁵⁷ N'ayant pas la place de développer la question ici, je me permets de renvoyer à mes propres travaux : Victimes, associations de victimes et prévention des risques, rapport de recherche pour le ministère de l'écologie et du développement durable, 2003, accessible sur mon site internet

segment de la chaîne, pas forcément dû à un motif malveillant ou criminel, mais à une négligence. On se rappelle peut-être l'énorme opération de rappel des bouteilles d'eau Périer (réf...). On peut déplorer que cette fonction vitale et sacrée soit prise en charge par cette énorme machinerie très coûteuse et dont les effets pervers ont été depuis longtemps mis en évidence, en termes de « malbouffe », de pathologie nutritionnelle dans les pays riches et de malnutrition dans les zones rurales des pays pauvres. Il reste que c'est elle qui nourrit la quasi-totalité des habitants des pays développés et de plus en plus ceux des pays émergents. Tant qu'elle est en service, elle exige que tous ses segments fonctionnent avec un bon niveau de sécurité et de coordination. Or les consommateurs ne sont pas disposés à en payer le coût et les distributeurs s'engagent donc dans de vastes opérations de dumping. Jusqu'à présent, outre les coûts cachés payés par la biosphère, ce sont essentiellement les paysans qui en font les frais, mais les industriels éprouvent également des difficultés et la distribution est en train de les voir venir. Le mouvement aura peut-être quelque chose de vertueux s'il conduit à recomposer autrement notre façon de produire et consommer notre nourriture, mais en attendant, il accroît la fragilité de l'ensemble de la chaîne alimentaire et augmente les risques. On peut donc s'attendre à un accroissement des alertes sanitaires, impliquant l'agro-alimentaire.

Mais le raisonnement vaut, *mutatis mutandis*, pour d'autres segments stratégiques de notre régie technique. En particulier pour ce que nous appelons en France les services publics et que l'Union Européenne nomme, de façon plus appropriée, les services économiques d'intérêts généraux. Ils se composent d'une part des grands réseaux primaires indispensables à l'économie, dont le statut d'exploitation peut varier mais dont aucun Etat ne peut se désintéresser : énergie, transport, télécommunication ; et d'autre part des services sociaux et/ou régaliens: l'enseignement, la recherche, la protection sociale, la santé publique, la culture, la justice, la police. Contrairement à ce que l'idéologie ultra-libérale a tenté de faire croire, il ne s'agit pas, concernant ces derniers, d'une sorte d'industrie de luxe, à la fois coûteuse et pléthorique dont il conviendrait de réduire les coûts publics, c'est-à-dire en dernière instance assurés par les prélèvements fiscaux et sociaux ⁵⁸. En réalité, il s'agit, et selon le même degré de nécessité, des conditions de possibilité et de relative sécurité des segments les plus sensibles, les plus risqués de notre régie technique – que j'ai évoquées plus haut. Sans des réseaux de transports et de télécommunications performant, sans un service d'enseignement public, secondaire et universitaire de qualité, sans tissu scientifique, sans système sanitaire couvrant la totalité du territoire et très réactif, une centrale nucléaire ou une usine chimique est une installation criminelle, comme Tchernobyl et Bhopal l'ont prouvé. Avec les services économiques d'intérêts généraux et les services sociaux, sanitaires, culturels et éducatifs, nous ne sommes pas dans l'ordre du facultatif, mais dans la très haute nécessité.

Or il se passe ce phénomène hallucinant que les premiers bénéficiaires de ces services de très haute nécessité ne veulent plus en payer le coût, c'est-à-dire l'impôt et les « charges » sociales. En un mot, le ticket d'entrée dans la seconde modernité. Il y a à ce sujet un très étonnant consensus, qui réunit des acteurs dont les intérêts ne sont pourtant pas convergents : les entreprises, les dirigeants politiques et les ménages. On ne peut expliquer cette aversion à la fiscalité par l'argument de l'injustice, car ce sont en réalité les impôts les

⁵⁸ Et de plus, en faisant d'une pierre deux coups, de remettre leur production et leur distribution entre les mains du marché, en escomptant des profits élevés !

plus justes socialement parlant qui sont refusés et contournés : l'impôt sur le revenu et les cotisations sociales, tandis que des impôts les plus injustes, sur la consommation, sont bien tolérés. Le résultat de cette étrange aversion est que les premiers bénéficiaires et les plus dépendants des réseaux et services du monde moderne sont également ceux qui y cotisent le moins : les entreprises et les ménages les plus fortunés, tant en valeur absolue qu'en valeur relative – et ce quasiment dans l'ensemble du monde développé. En France par exemple, l'impôt sur le revenu ne fournit qu'une petite partie des revenus de l'Etat et ne concerne que la moitié des contribuables. Les plus fortunés d'entre eux, ceux qui disposent de revenus et de patrimoines importants, sont aussi ceux qui disposent le plus de moyens légaux de se soustraire à l'impôt, soit par le mécanisme du bouclier fiscal, soit par la multiplication des « niches » - dont une des plus scandaleuses est sans doute de s'assurer des services domestiques variés financés pour moitié par l'Etat. Or on sait que les couches supérieures de la société sont aussi celles qui utilisent le plus les services publics – et les plus coûteux d'entre eux : les grandes écoles, les établissements culturels de prestige, les services et appareillages médicaux sophistiqués etc. On peut faire le même raisonnement en ce qui concerne les entreprises qui n'ont eu de cesse de faire baisser l'imposition sur les bénéfices, d'obtenir de multiples allègements de charges sociales, et qui sont en passe d'obtenir en France, une baisse drastique des contributions versées aux collectivités territoriales.

Le résultat de cette étrange aversion est d'une part la dégradation des services d'intérêt collectif et d'autre part l'endettement massif de la puissance publique, car malgré tout il y a un certain seuil de financement au-dessous duquel il est impossible de descendre. L'exemple désastreux donné par la Grande-Bretagne de Margaret Thatcher laquelle, en allant au bout de cette logique, est parvenue à défaire le système de santé le plus performant du monde en son temps, a un peu servi de repoussoir. Le plus inquiétant est que cette fragilisation, cette désaffectation, intervient à un moment où l'infrastructure logistique s'avère des plus nécessaires pour affronter ce qui vient : l'épuisement de certaines ressources stratégiques, comme le pétrole, le changement climatique et la perspective de l'intensification de catastrophes naturelles. En réalité, ce qui est en train de s'amoindrir, de se fragiliser, c'est très précisément la *capacité de résilience* de la société moderne – justement ce dont nous espérons disposer pour contrebalancer la vulnérabilité que notre monde vient de se découvrir et qu'il n'a pas encore fini de mesurer. Il se peut que ce danger ne soit pas encore très perceptible en France, car le pays hérite d'un réseau d'infrastructures et de services à la fois dense et performant, mais il est criant dans d'autres régions du monde développé, par exemple dans la partie nord-américaine. Le Canada a un territoire immense pour une population très faible. Ce territoire dans sa majeure partie est exposé à des conditions climatiques extrêmes, ce qui suppose des aménagements robustes, d'excellents services de maintenance et au minimum un habitat groupé. Or il se passe tout l'inverse : les canadiens les plus aisés fuient les villes et vont s'installer à la campagne dans des zones parfois reculées, qu'il faut alors équiper de routes et de réseaux de base. Mais les habitants de ces nouvelles zones résidentielles préfèrent se payer un 4X4 haut de gamme plutôt que de financer la route sur laquelle ils le feront rouler. Le rejet de la fiscalité (déjà à un niveau très bas) est massif dans la population canadienne au point de fournir le principal thème des campagnes électorales.

En un mot, par bien des aspects cruciaux, nous sommes devenus des « passagers clandestins » du navire sur lequel nous avons embarqué, et dont, pour la plupart d'entre

nous, nous ne voulons à aucun prix descendre. Nous sommes donc dans la situation décrite par Jared Diamond, dans son très instructif ouvrage au titre programmatique: *Effondrement - comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, où il dresse le catalogue historique des sociétés qui se sont « suicidés » par refus de prendre en compte les contraintes de leur biotope⁵⁹. Comment peut-on expliquer ce double refus contradictoire de payer notre ticket d'embarquement dans la modernité avancée et d'en abandonner les acquis et les confort ? Les arguments généralement avancés de l'individualisme et de l'appétit de l'argent servent un mode d'explication tautologique.

A mon sens, l'explication est à rechercher dans la nature même du « compromis » de la seconde modernité, dont l'enjeu a consisté à concilier la promesse d'autonomie de l'individu en tant qu'être singulier avec la cohésion sociale. Mais il ne faut pas s'y tromper : le problème auquel nous nous affrontons aujourd'hui ne vient pas du pôle de l'individu, mais du pôle « cohésion sociale ». Ce que j'ai appelé *deuxième pilier de la modernité* a en quelque sorte trop bien réussi : il a déchargé les individus du poids des nécessités quotidiennes – soit de tout ce qui est supposé entraver l'expression de leur singularité et de leur subjectivité – d'une manière si efficace qu'il est devenu invisible. Il s'est fondu dans l'évidence indiscutable du monde quotidien – aussi indiscutable que l'air que l'on respire et le soleil qui n'a jamais sauté une aube ! Paie-t-on pour l'air et le soleil ?

L'oubli de ces biens communs n'est malheureusement pas le seul effet dommageable. Il y a aussi le type d'individus que ce compromis a produit : des êtres si allégés du poids des contingences qu'ils sont en effet devenus très légers, au point de connaître le douloureux vertige du vide et de l'insignifiance. Christopher Lasch, un sociologue américain aujourd'hui disparu, disait que la névrose dominante de la modernité était le narcissisme, dont le symptôme est la dépression⁶⁰. Le narcissisme, comme Peter Sloterdijk l'a souligné, est une passion faible et débilitante, qu'il ne faudrait en aucun cas confondre avec la vanité et l'hédonisme⁶¹. Narcisse est un inquiet qui a constamment besoin d'assurer son identité dans le miroir que lui renvoie la société. « Narcisse, écrit-il dans une formule saisissante, est incapable d'aider Œdipe », en d'autres termes, incapable de soutenir le désir et la pulsion de vie. Narcisse a, selon l'expression populaire, « du sang de navet dans les veines ». La frustration et l'angoisse de la non-reconnaissance, qui sont ses sentiments les plus constants, ne produisent que le ressentiment, dont il ne faudrait pas confondre la manifestation exacerbée (haine et rage) avec la *colère*, dont Sloterdijk soutient qu'elle est la passion créatrice de l'Occident – érigé par les Anciens au rang de vertu. Le premier vers d'un de ses premiers textes fondateurs, l'Iliade, commence par le mot « colère », rappelle-t-il. Et en effet, on ne cesse de pointer, pour s'en lamenter en général, l'étrange apathie des populations développées, leur docilité, leur grande tolérance à l'intolérable - selon l'apologue de la grenouille dans le chaudron dont on monte peu à peu la température et qui finit rôtie sans jamais avoir pu mobiliser le sursaut d'énergie qui l'aurait, d'une détente salutaire, fait sauter hors la marmite. On constate également, et il se peut, comme le suppose Sloterdijk et Lasch, que ce ne soit qu'une manifestation du même phénomène, la compulsion addictive des modernes, leur toxico-dépendance à toutes sortes de produits depuis les drogues dites « dures » jusqu'aux pratiques les plus encouragées par les pouvoirs publics, telles que la télévision et Internet.

⁵⁹ Jared Diamond, *Effondrement*, Paris, Gallimard 2006

⁶⁰ Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion 2006 (1979 pour la parution américaine)

⁶¹ Peter Sloterdijk, *Colère et temps*, Paris, Maren Sell, 2007.

Quoiqu'il en soit, force est de constater que l'individualisme moderne est en réalité une force de destruction de l'individu et que le prix à payer pour obtenir l'autonomie promise est la perte de cette autonomie elle-même, la fusion du besoin et du désir dans la compulsion et la disparition de l'individu dans les brumes de l'inconsistance.

La seconde modernité arrive aujourd'hui au bout de ses impasses. Toute la question est de savoir si elle peut accoucher d'une troisième modernité, c'est-à-dire d'un nouveau pacte social qui ne soit pas un leurre, un simple habillage au goût du jour de ses anciennes pratiques, mais la reprise en sous-œuvre de son paradigme. Une telle reprise suppose que la seconde modernité, malgré ses faiblesses et ses pathologies, ait été capable de sécréter ses propres antidotes et de mûrir, dans ses profondeurs, sa propre alternative, sa propre succession. Donc d'être au clair sur ce qu'il convient de sauver et ce qu'il faut faire pour le sauver.

Dans le cas contraire, il se peut alors que la civilisation issue de la tradition européenne s'achemine vers sa fin.

Chapitre 3. Au commencement était le soin ... Vers une troisième modernité ?

La compassion pour la fragilité est toujours liée à l'amour pour la véritable beauté, parce que nous sentons vivement que les choses vraiment belles devraient être assurées d'une existence éternelle et ne le sont pas.

Simone Weil

Au point où nous en sommes arrivés, la question se pose : y a-t-il quelque chose à sauver de notre monde ? Ce monde doit-il survivre et peut-il survivre sans compromettre les chances d'un avenir humain désirable sur cette planète ? La fin d'un monde n'est pas la fin du monde. Les menaces qui s'accumulent à l'horizon pèsent en réalité davantage sur un certain mode d'être au monde, induit par notre civilisation, que sur la planète en tant que telle. La planète terre, toute vulnérable qu'elle nous paraisse aujourd'hui, poursuivra sa route dans le cosmos, avec sa capacité à accueillir et à renouveler la vie, que nous fassions ou non partie du voyage. Ce n'est pas la Terre qui est menacée, c'est notre biotope.

« Notre » civilisation doit être bien précisée. Dans le monde globalisé d'aujourd'hui, nous sommes tentés de croire que la civilisation d'origine européenne s'est étendue à la totalité du monde habité, de telle sorte que les autres civilisations occuperaient vis-à-vis d'elle une place seconde, subordonnée, voire résiduelle, un peu comme un folklore. De fait, le modèle économique né en Europe règne apparemment sans partage d'un bout à l'autre de la planète et il paraît évident aux yeux de tous, que ce soit pour le saluer ou le déplorer, que l'économie occupe dans les activités humaines une place prépondérante ; que comme le pensait Karl Marx, elle surdétermine tout le reste, la politique, la culture, les formes de la sociabilité, la science etc. Mais nous devons, d'une part accepter l'hypothèse que cette hégémonie est surévaluée, du fait d'un point de vue marqué au coin d'un irréductible européocentrisme ; et d'autre part, prendre conscience que, malgré les instances et agences internationales que le monde occidental s'efforce de contrôler, celui-ci n'a qu'une prise limitée sur le cours des choses. Il n'y a, concernant l'humanité, aucun « nous » voulant et agissant. Il y a, en revanche, pour l'aire culturelle européenne (laquelle inclut dans une certaine mesure le continent nord-américain) un impérieux devoir de se situer dans la situation présente et face à l'avenir.

L'Europe a-t-elle encore une contribution spécifique à apporter, en vue de l'édification d'un avenir désirable pour l'humanité entière ? Il n'y a évidemment aucune réponse tant soit peu assurée à cette question. La seule chose certaine, c'est qu'elle a une responsabilité, à laquelle il est impossible de se dérober - et s'agissant de la France, peut-être une double responsabilité. La première est historique : ce modèle économique ravageur, destructeur a été imposé par l'Europe, par une violence initiale, la conquête coloniale, dont le monde ne s'est pas encore remis. Quant à la France, elle a pris en 1789 une responsabilité particulière en insufflant au monde un esprit de liberté et de fraternité tel qu'il a été longtemps possible

de dire : « tout homme a deux patries, la France et la sienne » et qu'il se trouve encore aujourd'hui des hommes et des femmes pour le croire ... et pour être parfois cruellement déçus. Car il n'est pas certain qu'elle soit aujourd'hui à la hauteur de l'engagement moral et spirituel qu'elle a contracté à cette époque.

Dans notre situation, au contraire du dicton, s'il est nécessaire d'espérer pour entreprendre, il n'est cependant pas nécessaire d'avoir des certitudes. L'espoir est l'autre nom du désir, et sans désir nous sommes fichus – virtuellement morts. Or là est le plus grave : le désir est attaqué jusque dans ses racines, pourri comme une vieille dent cariée, car telle est la maladie spécifique de l'époque. Avons-nous même le désir de survivre ? Que voulons-nous sauver ? Au moment de la débâcle, serons-nous comme cette dame, surprise par une inondation dans son salon encombré de toutes sortes d'objets, et qui a fini par empoigner une chaise longue avant de se réfugier au premier étage ?

En réalité, même si la situation comporte beaucoup d'inédit, nous ne sommes pas complètement dépourvus de ressources pour l'affronter. D'autres nous ont précédé qui ont su prendre la mesure des défis de l'époque et voir venir les menaces. Dans des circonstances au moins aussi tragiques, au beau milieu de l'effondrement de l'Europe dans la barbarie nazie, Simone Weil écrivit un texte tout entier dédié à l'avenir, qu'Albert Camus publia après la Libération sous le titre : *l'Enracinement*. Ce fut son dernier écrit, car elle mourut peu de semaines après, le 24 août 1943, dans un hôpital du Kent. Bien qu'elle ait été engagée dans la France Libre, elle était quant à elle-même quasiment désespérée. Mais ce texte, qu'elle avait intitulé « prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain » débute par un long prologue dédié « aux besoins de l'âme ». Parmi ces besoins, au tout premier rang figure *l'enracinement*, « peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine » - besoin méconnu parce que la condition la plus répandue de cette époque malade au point de succomber à la barbarie nazie, est le déracinement.

Simone Weil était hantée par la question de la nécessité. Dans un monde où il était devenu possible de décréter superflue telle ou telle catégorie d'êtres humains, Simone Weil construisait une pensée de la nécessité, qui ne devait rien au matérialisme historique de Karl Marx. Elle pensait la nécessité comme obligation et non pas comme déterminisme ou négation de la liberté. A la même époque, et dans les années qui suivirent, Hannah Arendt construisait, au contraire, son œuvre sur l'affranchissement de la nécessité. Le plus curieux, c'est qu'elles se réfèrent l'une et l'autre pour se faire à la Grèce ancienne. Mais tandis que Simone Weil s'appuie sur Platon, sur Pythagore et sur la tragédie, Hannah Arendt se réfère à Aristote et à l'expérience démocratique pré-socratique. La nécessité prend chez l'une et chez l'autre un sens un peu différent, mais il n'empêche que le contraste vaut d'être souligné.

Pour Arendt, dont la pensée a rayonné sur notre époque, la vie proprement humaine commence une fois les nécessités biologiques mises à distance. C'est en raison de cette conviction que les Grecs ont exclu de l'espace public tout ceux qui, par nature ou par fonction, ont à voir avec l'accomplissement des nécessités biologiques, avec la part animale de l'homme : les femmes et les esclaves. Et pour cette raison que *l'Oikos*, le foyer, est un espace pré-politique et, que dans la pensée politique d'Arendt, l'économie et le social (c'est-à-dire les fonctions domestiques érigées en filières d'activités humaines) doivent être tenus en lisière de la sphère proprement politique ; les nécessités de l'entretien de la vie ne

peuvent pénétrer le politique sous peine de l'envahir et d'en trahir son essence. Or, ce faisant, la philosophie politique moderne, à l'exception du marxisme, s'est interdite de penser l'économie, favorisant ainsi son extension impérialiste sur l'ensemble de la vie collective. Pour les philosophes, pour les politologues et pour les moralistes, le capitalisme est une technique d'organisation des activités économiques, neutre et donc dénuée d'intérêt pour leur discipline.

Simone Weil pense la nécessité non pas comme une force (une violence) mais au contraire comme le principe universel qui limite toutes forces, qui en soumet le déploiement à un ordre, à une harmonie supérieure qui, seule, permet la vie dans la durée. De même elle pense le travail et ne se fut jamais permis de désigner les travailleurs avec le mot employé par Hannah Arendt d'*animal laborans*. Simone Weil s'est colletée avec le monde du travail dans ce qu'il a de plus laborieux, dans son corps à corps avec la matière et avec les éléments, à l'usine comme ouvrière à la chaîne, en mer embarquée avec de simples pêcheurs, dans les champs à la récolte avec les ouvriers agricoles. Elle n'y avait aucune aptitude, bien au contraire, et dans l'immense effort que ces travaux ont exigé d'elle, dans son inhabileté même, elle s'est en effet sentie parfois glisser vers l'animalité, comme elle le raconte dans *La condition ouvrière* ⁶². Elle a parfois cru que son âme n'allait pas y survivre, et c'est justement dans l'éprouvé de cette possibilité, qu'elle a compris, de toutes les fibres de son être, ce que l'âme humaine devait à ce combat, à quel point c'est dans ce corps à corps que l'homme construit son humanité. Et cela - elle le dit avec force - l'humanité le doit à ses travailleurs manuels. Les derniers mots de l'Enracinement sont : « Il est facile de définir la place que doit occuper le travail physique dans une vie sociale bien ordonnée. Il doit en être le centre spirituel. »

Nous lui devons encore une chose précieuse : l'attention. Seule l'attention à ce qui est et à ce qui vient peut nous retenir de glisser dans le nihilisme, dans l'obnubilation de la catastrophe. Car ce qui sauve a d'abord besoin d'obscurité et de silence pour croître et sans une grande attention – une passivité attentive – on ne le discerne pas. Comprendre comment la nécessité, l'humanité et l'attention sont liées ensemble n'est pas une chose aisée dans une culture de l'action, du projet et de l'autonomie, « proactive » comme aiment à le dire les manuels de management. Ce n'est pas ainsi que commencent nos grands récits.

Et pourtant, au commencement était l'attention. Ou pour le dire dans les termes d'une autre pensée contemporaine, en apparence assez éloignée des préoccupations et des influences de celle de Simone Weil : *Au commencement était le soin*. Parce qu'au commencement était aussi la vulnérabilité. Ce n'est pas ainsi que nous avons appris le monde, bien au contraire.

Ce que nous avons appris, c'est que l'histoire humaine commence par un meurtre - meurtre du frère ou meurtre du père, selon le mythe auquel on se réfère. Une longue tradition de pensée fait de la violence la force accoucheuse de l'histoire ⁶³. Sa prégnance est si forte que ses contradicteurs sont un peu contraints à se battre contre elle dos au mur. Dans l'introduction à son Essai sur la Révolution -l'un de ses textes majeurs- Hannah Arendt

⁶², Simone Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951

⁶³ Le lecteur, intéressé par la question, pourra en trouver un bon état des lieux dans Eugène Enriquez, *De la horde à l'Etat*, déjà cité

reprend cette discussion, avec le souci de purifier le politique de la violence. Ce qui fonde le politique, dit-elle en substance, c'est la parole, et là où est la violence, la parole n'est pas. Mais du coup, elle renvoie la violence, impossible à évacuer, à un état pré-politique qui serait en réalité le fameux « état de nature » des philosophes. Mais comment combler le vide entre l'état de nature, sous l'empire de la violence, et l'état politique, sous l'empire de la parole ? Hannah Arendt y répond par une conviction, un véritable acte de foi :

« La légende parle sans équivoque : toute fraternité dont les humains sont capables est issue du fratricide, toute organisation politique que les hommes aient réussie tire son origine d'un crime. La conviction « au commencement était un crime » - dont la formule « état de nature » n'est que la paraphrase décantée par la théorie - gardait à travers les siècles une plausibilité interne non moins évidente quant à l'état des affaires humaines que la première phrase de Saint Jean : « Au commencement était le Verbe » dans le domaine du salut »⁶⁴.

Chez Arendt, l'état de nature renvoie à la nécessité, dont il convient de s'arracher pour parvenir à la liberté, c'est-à-dire au politique. La nécessité, loi de la nature, est contrainte et violence. Les hommes doivent gagner leur fragile liberté contre elle – une liberté qui est d'un même geste parole et action politique, petite flamme vacillante mais indestructible traversant les âges.

Mais il est une autre façon de décrire les commencements de l'humanité qui ne doit rien au meurtre et à la violence, qui est non seulement bien plus plausible, mais vérifiable tous les jours par quiconque veut bien ouvrir les yeux : le premier geste humain envers un autre humain est un *soin*. Un geste qui ne doit rien à la morale, mais tout à la nécessité justement. Car l'état de nature, l'état premier des humains (mais pas seulement eux), c'est la vulnérabilité. Avant que Caïn et Abel ne soient en état de rivaliser jusqu'à la mort, avant que Romulus ne tue Remus, avant qu'Œdipe n'assassine son père, il fallait une mère, une louve et un vieux berger pour les accueillir, les recueillir et les faire grandir. De l'attention et du soin. On peut appeler cela amour, si l'on veut, mais il n'est pas certain que le terme soit approprié, car il en va trop de la nécessité de la survie pour que les sentiments puissent être convoqués : tout simplement sans le soin primordial au nouveau-né, il n'y aurait pas eu d'humanité, pas d'aventure humaine où puissent se raconter la violence et l'amour, le mal et la justice. Le soin est premier, la violence est seconde. Et s'il est premier, pardonnez-moi d'insister, c'est parce que la vulnérabilité est la condition du vivant – et tout particulièrement de l'espèce homo sapiens – sur la terre, et uniquement pour cette raison. L'amour comme la violence font partie de l'histoire seconde en quelque sorte.

Par-delà le paradigme de la violence : le Care

Parce que le soin est d'abord un geste de femme, ce sont des femmes – des intellectuelles et militantes américaines - qui à notre époque ont entrepris de poser au fondement des affaires humaines un paradigme nouveau, à qui elles ont donné le nom de *Care*, impossible à traduire en français dans toute sa richesse. Le mot, qui est à la fois un verbe et un substantif,

⁶⁴ Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, 1967, pp 23-24

implique à la fois l'idée de faire attention et de prendre soin. Le mot français le plus approchant serait « sollicitude », quoique plus chargé d'affect que le terme anglais.

A la vérité, la pensée du *Care* ne commence pas avec la reconnaissance de la vulnérabilité, mais à partir d'une discussion sur l'acquisition du principe de justice au cours du développement moral de l'individu, qui a eu lieu à l'université de Berkeley au début des années 1980. Carol Gilligan contestait l'idée que la raison universaliste, impartiale et abstraite puisse à elle seule rendre compte de la personnalité morale pleinement développée, centrale dans les travaux de ses collègues, mais plus profondément dans toute la philosophie morale occidentale (de Kant à Rawls) ⁶⁵. Dans ce schéma, les jugements et les attitudes faisant place à la sensibilité, aux soucis des proches et des liens sociaux, plus particulièrement exprimés par les femmes, relèvent d'un développement moral inachevé, déficient. Et il n'a en effet pas manqué de clercs dans l'histoire occidentale pour prétendre que les femmes ne peuvent accéder, par nature, à la morale. Les travaux de Gilligan eurent un certain retentissement et la notion de *care* finit par déborder des frontières de la philosophie morale et du féminisme. L'intuition du *Care* est beaucoup plus riche, en effet, que sa première formulation ne le laisse supposer et elle fut reprise par d'autres milieux de pensée et de travail aux Etats-Unis et, plus tardivement en France. C'est pour l'instant une pensée en plein développement, prometteuse mais en chantier. Ma réflexion se situe dans ce chantier, tel qu'il a été ouvert en France, par Sandra Laugier et Patricia Paperman ⁶⁶, respectivement philosophe et sociologue, et tel qu'il a été introduit par Joan Tronto, politologue américaine, dont l'ouvrage clef sur le thème a été publié en France sous le titre qui convient parfaitement à mon projet : *Un monde vulnérable – pour une politique du Care* ⁶⁷.

Le *care* et la vulnérabilité doivent s'appréhender ensemble. C'est parce que la vulnérabilité est à l'origine, que le *care*, entendu ici comme attention et soin, est convoqué. Voici la définition qu'en donnent Joan Tronto et Berenice Fisher, et que la première propose au lecteur français dans la préface de l'ouvrage cité plus haut :

« Au niveau le plus général, nous suggérons que le Care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie ».

L'intérêt de cette définition est qu'elle donne à la notion de *care* une possibilité de déploiement bien au-delà de son cadre natif : au-delà des questions de morale, au-delà du féminisme militant, au-delà du cadre domestique et du milieu professionnel du soin. Il lui manque cependant de faire apparaître explicitement ce qui sous-tend les activités du *care*, à savoir précisément, la vulnérabilité, bien que l'idée soit sous-jacente et très présente dans la pensée de Joan Tronto. Entendue ainsi, la pensée du *care* – qu'il reste à définir plus

⁶⁵ Carol Gilligan, *Une voix différente – pour une éthique du care*, USA 1982, Flammarion 1986 et 2008

⁶⁶ Patricia Paperman, Sandra Laugier (sous la direction), *Le souci des autres – éthique et politique du Care*, EHESS, 2005

⁶⁷ Joan Tronto, *Un monde vulnérable – pour une politique du Care*, éditions la Découverte, 2009 –publié aux Etats-Unis en 1993, sous le titre *Moral Boundaries. A Political Argument formation an Ethic of Care*

précisément – est, j’en ai la conviction, la pensée qui convient aux redoutables questions qui se posent à notre époque. Il s’agit d’un véritable événement de pensée. Le Care n’est ni une doctrine, ni un système, ni une utopie bien qu’elle soit traversée d’une formidable espérance ; elle laisse beaucoup de questions pratiques et théoriques en suspens, et par certains aspects, elle peut donner lieu à des dérives néfastes. Mais ces faiblesses mêmes sont une force et une garantie pour l’avenir pour peu que la conscience ne s’en perde pas, car s’il est une certitude qui a surnagé des naufrages du XXe siècle, c’est qu’il faut en finir avec les systèmes clos et les doctrines totales qui donnent des réponses avant même que les questions ne soient posées – dont les réponses sont construites précisément pour tuer les questions.

Je propose dans les pages qui suivent une réflexion sur ce qui fonde et légitime le *Care* en tant qu’éthique et pratique, en quoi il est une pensée pour notre temps, mais aussi quelles sont ses limites et ses dérives potentielles. Il s’agit d’un point de vue, dont j’ai l’espoir qu’il soit une ouverture à la discussion, car ce qui est à faire aujourd’hui, l’urgence première, est de réouvrir les voies de la construction collective de l’avenir, de remettre en mouvement l’imagination sociale littéralement congelée par le type d’organisation sociale, politique et économique qui est le nôtre.

Une éthique de l’attention

Le *Care* est avant toute chose une perspective sur les choses de ce monde. Une perspective qui n’est pas seulement théorique, mais tout autant pratique. Dans la perspective du *Care*, il n’y a pas de division hiérarchique entre théorie (haute et noble) et pratique (au ras du sol et vulgaire), ni d’ailleurs d’inversion de cette hiérarchie, mais une correspondance étroite entre une façon d’être au monde, d’y agir et de le penser. Cette perspective s’est construite en faisant advenir à la parole tout un monde muet et obscur, le monde humble et méprisé des soins du corps et de la vie en émergence, un monde pratique donc, qui depuis l’immémorial a été le monde des femmes, des serviteurs, des esclaves et des métèques, comme disaient les Grecs. Ce monde est d’abord celui du foyer, de l’espace domestique et de ses extensions socialement organisées, où il s’agit de garder, éduquer, soigner, assister. On notera ce trait remarquable que ses acteurs sont à peu près les mêmes aujourd’hui que dans la Grèce antique : les femmes dans leur foyer, dans l’éducation nationale, à l’hôpital, dans les crèches, dans les institutions qui accueillent les personnes dépendantes, les handicapés, les vieillards, et tout un personnel de service en majorité issu des couches populaires avec une forte sur-représentation d’immigrés, en majorité des femmes, mais pas seulement. Ce monde reproduit les hiérarchies du monde dominant : les hommes qui y sont présents, surtout s’ils sont blancs, occupent les postes les plus prestigieux, les plus rémunérateurs et les plus éloignés des tâches humbles : médecins spécialistes et chirurgiens, professeurs d’université, directeurs d’établissements... De plus en plus de femmes accèdent à ces postes – on a souvent fait remarquer que dès qu’elles occupaient un secteur en grand nombre, il se dévalorisait et les hommes le désertaient. Mais on retrouve invariablement, tout en bas, de part et d’autre de l’Atlantique, les immigrés et les minorités déconsidérées, avec une forte prépondérance du sexe féminin. L’esclavage est aboli, mais il demeure parfois certaines situations qui s’y rapporte. Il n’y a pas à s’étonner que ce monde reproduise les catégorisations du monde dominant, ni qu’il ait intériorisé sa distribution de la valeur. La qualité du soin dispensé, le fait qu’il y ait à l’évidence des soins de mauvaise qualité, voire

pervers n'entre pas non plus en ligne de compte à ce stade de notre exposé. Les mauvais architectes et les mauvais menuisiers ne discréditent en rien l'art de fabriquer des maisons ou des meubles. L'important est que ce monde soit le dépositaire, même muet, même inconscient, d'une autre distribution de la valeur. Et qu'elle doive accéder à la parole, de telle sorte que « la pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs devienne la pierre d'angle ».

Cette pierre angulaire, c'est le fait que les êtres vivants sont en interdépendance étroite et asymétrique pour ce qui concerne les aspects vitaux de leur existence, qui ne sont pas limités à la physiologie, mais comprennent également les dimensions sociale et culturelle. L'autonomie entendue comme la capacité à se suffire à soi-même est une fiction, évidente quand on considère les membres les plus faibles de la société, les bébés et les enfants, les malades, les infirmes et les vieillards. Mais elle est fiction doublée d'un mensonge quand il s'agit de la part adulte de la société. Car les adultes ont aussi besoin de *care*, même s'ils sont dispensateurs de *care* eux-mêmes. Il y a mensonge, plus qu'une fiction, dans la mesure où la culture dominante tend à faire croire à la réalité d'un individu formé, performant et auto-suffisant en masquant sa vulnérabilité essentielle. La fiction est crédible du fait de la connexion permanente des individus adultes à la régie technique décrite au chapitre précédent, qui assure en quelque sorte un *care* aveugle et anonyme. On a dit plus haut de quelle aliénation, de quelle perte de monde, il se payait. D'autre part, sa crédibilité est renforcée par le fait que pour les catégories les plus aisées, et notamment pour les cadres et les dirigeants, le *care* est éclaté entre services domestiques à la maison et assistance au bureau assurée par un personnel, féminin encore, dont les services vont souvent bien plus loin que les tâches prescrites de secrétariat et gestion des agendas.

Le pas de côté ramène donc au premier plan un couple primordial, vulnérabilité et soin, qui exigerait pour être reconnu qu'un troisième terme soit requis, pour former en quelque sorte les trois côtés d'un triangle. Autant les deux premiers côtés sont d'ordre anthropologique, autant le dernier est éthique : l'attention, comme disposition, orientation de l'être. La pensée du *Care* repose sur une éthique de l'attention, qui, à la différence de la morale classique, ne recommande pas d'abord un agir sur le mode de l'impératif kantien «- agis de telle sorte que ... »- mais une écoute, un accueil, une observation. Un agir immédiat, réactif, aurait toutes les chances d'être une intrusion ou un faux geste. L'attention est faite de temps, de lenteur, de mise à distance des certitudes. Elle est à la fois très ancienne et très moderne, toujours oubliée et redécouverte. *Eloge de la lenteur*, comme y invitait Pierre Sansot. C'est la richesse que les artistes, les saints et ceux qui travaillent la matière, artisans et paysans ont en partage. Car, « l'attention créatrice consiste à faire réellement attention à ce qui n'existe pas », écrivait Simone Weil ⁶⁸. Et la vulnérabilité est une dimension cachée de l'être qui ne vient à l'existence que dans le regard de celui qui accepte de se mettre lui-même provisoirement en suspens – même quand elle est le plus visible comme dans le cas du nouveau-né, dont les pleurs ne parlent qu'à l'oreille attentive et exercée d'une mère.

L'attention est peut-être la véritable subversion du grand schéma de la seconde modernité, car elle va à l'encontre de la contraction du temps qui est son moteur principal. L'attention demande que l'on mette fin à la guerre menée contre le temps par les hyper-modernes, déclinée sous divers vocables, tous réunis sous une même enseigne : la gestion. Gérer son

⁶⁸ Simone Weil, *Formes de l'Amour implicite de Dieu*, in Œuvre Complètes, Gallimard, p 726

temps est l'impératif catégorique de la seconde modernité, derrière quoi il faut entendre non pas « porter » le temps en soi, comme la racine latine pourrait le suggérer, mais le réduire, l'écraser, l'annuler. Dans notre société, le bureau de l'assistante sociale est sans doute l'un des meilleurs endroits où l'on peut voir l'esprit de la seconde modernité s'affronter avec l'esprit du *Care*. Les services sociaux ont eux aussi été saisis par l'impératif de la rationalisation et de la réduction des coûts – du moins leurs directions administratives et les élus des collectivités territoriales. Les travailleurs sociaux, chargés de recevoir les personnes aux prises avec l'exclusion sociale sont de plus en plus sommés d'accélérer les cadences et donc de consacrer un temps limité et standardisé aux usagers de leurs services – ce qui est radicalement contradictoire avec l'objectif d'écoute de la demande et d'orientation pertinente. Aujourd'hui la bataille pour le temps est le principal champ de bataille entre les travailleurs sociaux, les soignants, les éducateurs et leurs hiérarchies coalisées avec les autorités de tutelle pour réduire les coûts et « rationaliser » les pratiques professionnelles.

Des multiples visages de la vulnérabilité

La vulnérabilité s'est présentée depuis toujours dans sa forme la plus évidente de fragilité et de dépendance de l'être qui vient au monde – exacerbée dans le monde humain du fait de l'inachèvement à la naissance, qui tranche sur le reste du monde animal. Aujourd'hui, la fragilité de la fin de la vie est devenue une préoccupation centrale de nos sociétés, du fait de l'allongement de l'espérance de vie et du vieillissement, à quoi les politiques publiques ont associé la dépendance causée par le handicap physique et/ou mental.

Mais le XXe siècle nous a mis face à d'autres vulnérabilités, d'ordre moral. Les massacres collectifs à grande échelle perpétrés sur ordre, les systèmes concentrationnaires méticuleusement conçus pour détruire à petit feu non seulement le corps mais l'âme de leurs victimes ont amené à réviser les conceptions classiques sur le mal et le crime. Nous avons dû admettre que la démesure du crime n'appelait pas de démesure symétrique du criminel – ce qui était au fond bien commode. Il suffisait de classer les auteurs dans la catégorie du monstrueux pour les mettre à part de l'humanité et en rendre celle-ci indemne. Mais les grandes entreprises meurtrières du siècle précédent ont recruté leurs maîtres d'œuvre et leurs exécutants parmi les individus moyens, comme pour l'exécution d'une tâche comme une autre, pour ainsi dire sur *critère de compétence professionnelle*. Hannah Arendt a nommé cette effrayante nouveauté « banalité du mal », expression qui a été mal comprise et qu'on lui a violemment reproché⁶⁹. Si le crime n'était évidemment pas banal, s'agissant de l'extermination de la population juive d'Europe (puisque le concept a été forgé à propos du cas d'Eichmann, qu'on pourrait qualifier de cadre intermédiaire du plus haut niveau de l'entreprise génocidaire), les criminels, eux en revanche l'étaient. Mais surtout le mal produit est, selon la proposition d'Arendt, non pas radical (comme la tradition Kantienne le voudrait), mais *extrême*. Dans les débats virulents qui ont suivi le pavé dans la mare d'Arendt, on a quelque peu oublié cet aspect pour se concentrer sur le criminel « de papier » ou de « bureau », comme on a dit. Elle avait cependant écrit à Gershom Sholem :

⁶⁹ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, 1963, Gallimard, 1966

« A l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais radical, qu'il est seulement extrême et qu'il ne possède ni profondeur, ni dimension, ni démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage comme un champignon. Il « défie la pensée », comme je l'ai dit, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, et du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa « banalité ». Seul le bien a de la profondeur et peut être radical »⁷⁰.

Elle confiera à son amie Mary McCarthy que cette découverte a été un soulagement⁷¹. La pensée et la bonté se trouvaient en effet mises hors de cause, disculpées des grands crimes politiques, sauvant du même coup la tradition philosophique et éthique occidentale du soupçon. Mais il n'est pas certain, malgré tout, que la requalification du mal en mal extrême soit une bonne nouvelle. Car ce qui est en cause derrière le mal *banal et extrême*, c'est précisément la grande vulnérabilité morale des individus, dont la faculté d'adaptation tant à des tâches qu'à des conditions d'existence hors normes, à l'inacceptable en un mot, est ainsi mise en évidence et s'est trouvée amplement confirmée depuis. La flexibilité de l'individu moderne, son adaptabilité à l'extrême est vraisemblablement le produit direct du gigantesque déracinement opéré par la modernité, dont Simone Weil dressait la topologie dans l'Enracinement.

Cette disposition fait que l'exceptionnel se tisse dans la trame même de la vie ordinaire, et rendu ainsi invisible, non saillant, peut en effet se propager comme un champignon. C'est ainsi que, sauf quelques cassandres et une poignée de grincheux, personne, avant l'effondrement économique de 2008, ne voyait que l'activité financière des banques, des fonds spéculatifs et des bourses, soutenue par les actes de millions de petits, moyens et grands épargnants mettait en réalité à sac l'appareil productif de la plupart des économies du monde.

Sortir du fonctionnement somnambulique du monde

L'individu humain est un être flexible et il l'est d'autant plus qu'il se trouve isolé comme c'est le cas dans les sociétés d'individus dont l'espace commun s'est réduit comme peau de chagrin. J'ai parlé plus haut d'invisibilité de l'extraordinaire, mais le mot ne rend pas compte assez bien du processus à l'oeuvre. On a cru et répété après la seconde guerre mondiale, à propos du génocide des Juifs et des Tsiganes, qu'*on ne savait pas* et qu'il s'agissait du secret le mieux gardé de toute l'entreprise nazie, laissant entendre par là que si on avait su, si l'information avait été largement divulguée, on n'aurait pas laissé faire les bourreaux. Malheureusement, il n'y a là qu'une dérobade trop commode : en réalité beaucoup de gens, placés à de hauts niveaux de décision parmi les nations alliées savaient, ou du moins avaient été informés par des témoins qui avaient rassemblé une information fiable souvent au péril de leur vie, sans que cela ne change en rien le cours catastrophique des choses. Mais il est de toute façon devenu impossible de se réfugier derrière un tel alibi depuis le génocide rwandais perpétré au su et au vu de la communauté internationale et des médias du monde

⁷⁰ H.A, réponse à Gershom Sholem, *Fidélité et Utopie, essai sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Levy, 1994

⁷¹ Hannah Arendt, Mary MacCarthy, *Correspondance, 1949-1975*, Stock, 1996, page 253

entier. La vérité est que dans les conditions modernes, l'individu peut « fonctionner », comme le langage courant le dit éloquent, de façon clivée, en segmentant ses affects. C'est la condition pour y prospérer. La langue populaire a d'ailleurs récemment mis en circulation les images appropriées : l'individu performant, quand il passe d'une sphère d'action à une autre « change de logiciel ». C'est par la pluralité de ses « logiciels » et sa faculté de jongler avec que l'individu contemporain prouve sa valeur et son efficacité. L'image du logiciel est intéressante, car elle indique bien que ce ne sont ni le sens, ni l'éthique qui sont désormais convoqués en matière de conduites humaines, mais des logiques et des procédures – dont on se borne à vérifier qu'elles sont bien adéquates à telle ou telle sphère d'action particulière.

Cette vulnérabilité morale doit désormais être prise en compte. Peu de chercheurs se sont en fait souciés de comprendre les conditions de la résistance morale des collectifs humains au mal et à l'extrême, dans les aventures totalitaires du siècle dernier. On s'est en général contenté de glorifier des héros et de dispenser une réprobation morale aussi facile que rétrospective sur les passifs et les attentistes, (sans parler des collaborationnistes). Jacques Semelin fait partie de ce petit nombre de chercheurs qui ont travaillé sur cette question. Dans *Sans armes face à Hitler*, il s'efforce de comprendre les cas, minoritaires, mais d'autant plus significatifs, de résistance pacifique à la barbarie nazie, comme par exemple l'opposition danoise, couronnée de succès, à la déportation des juifs nationaux ⁷². Il montre que la ressource véritable et efficace de la résistance n'est pas, comme on le croit, la valeur morale des individus, mais réside dans l'articulation stratégique d'un certain nombre de collectifs. Dans le cas du Danemark, c'est la connivence entre le roi, les autorités morales du pays (Université, églises) et des organisations sociales et professionnelles qui ont permis ce sauvetage demeuré unique dans toute l'histoire de la seconde guerre mondiale ⁷³. Il est évident que toutes ces conditions sont rarement réunies et qu'une stratégie efficace de résistance au mal peut et doit exister dans une configuration plus restreinte, mais il reste ce fait essentiel de la fragilité et de l'interdépendance des individus et des collectifs aussi bien dans l'abandon que dans la résistance au mal politique : l'un et l'autre s'inscrivent dans la relation entre les individus et non pas dans l'individu lui-même. Pour la raison profonde que le monde se donne dans et par la relation entre les individus, dans l'intersubjectivité.

Dans l'inter-relation

C'est précisément la relation que l'éthique du *Care* place au centre – la relation et non pas l'individu séparé de son milieu, qui ne reflète en rien une vérité universelle. Les enquêtes expérimentales menées par Carol Gilligan ont en effet mis en évidence la différence profonde de perception et d'interprétation des situations et des choix moraux chez les hommes et chez les femmes. Les hommes mettent en avant un individu moral séparé, jugeant selon un principe de justice formelle, dans un univers souhaitable de droits et de devoirs réciproques. Ils expriment ainsi un modèle de développement éthique congruent

⁷² Jacques Semelin, *Sans armes face à Hitler, la résistance civile en Europe, 1939-1943*, Paris, Payot, 1989

⁷³ Les Danois ont sauvé la totalité de la communauté juive danoise, en organisant son transfert de nuit, au mois d'octobre 1943, vers la Suède lorsque la nouvelle du projet de déportation par l'occupant allemand se répandit dans la population. D'autres pays, la Bulgarie, la Hongrie et l'Italie s'efforcèrent de sauver leurs concitoyens juifs, mais avec des stratégies plus hésitantes et un succès moins net. Il est à noter que ces trois pays étaient alliés de l'Allemagne nazie.

avec les principes établis comme universels par la tradition philosophique moderne, à savoir une éthique des droits, fondée sur les principes de justice, d'égalité et de réciprocité, qui va grosso modo d'Emmanuel Kant à John Rawls. Les femmes ont des difficultés à émettre de tels jugements moraux formels, car elles refusent d'abstraire des contextes singuliers les dilemmes moraux qui leur sont soumis et elles mettent au centre de leurs préoccupations leurs responsabilités aux regards de l'ensemble des personnes engagées dans la situation.

Le problème soulevé par Gilligan est que la morale classique dominante ne rend compte que de l'expérience masculine du monde et qu'elle occulte et/ou dévalorise l'expérience des femmes, empêchant ainsi le travail d'élaboration propre à celle-ci.

« Cela fait des siècles, écrit-elle, que nous écoutons les voix des hommes et les théories que leur dicte leur expérience. Plus récemment, nous avons commencé non seulement à remarquer le silence des femmes mais aussi la difficulté d'entendre ce qu'elles disent quand elles prennent la parole. Et pourtant, si l'on se met à l'écoute de la voix différente des femmes, on découvre la réalité d'une éthique du Care : elles nous disent quel est le rapport entre la relation avec autrui et la responsabilité, et comment l'origine de l'agression est une déchirure de la trame même des relations humaines ».

Les femmes des panels de Gilligan ne dénoncent pas l'éthique de justice et d'égalité, elles font part timidement mais obstinément de leur malaise devant des critères de jugement qui pour s'exercer doivent rester aveugles à des aspects des situations qui sont pour elles non triviaux : y a-t-il dans un problème moral une bonne solution et une seule ? A qui fera-t-on tort ? quelles seront les conséquences pour l'avenir du collectif concerné ? etc. Elles sont beaucoup plus sensibles que leurs collègues masculins à la complexité et à l'incertitude des situations, au fait qu'il n'y a pas une vérité unique et localisable, mais qu'elle est distribuée entre les acteurs, et que ceux-ci devront ensuite continuer à vivre ensemble. Elles indiquent alors la voie d'une éthique de la responsabilité et de la sollicitude.

Le travail de Carol Gilligan met en lumière la différence de rapports au monde qui sous-tend le mode relationnel de l'un et l'autre sexe. Le monde masculin est un monde menaçant où l'agression est première, contre lequel l'individu doit se construire, affirmer son identité dans un mouvement de séparation. L'éthique est alors essentiellement destinée à réguler l'hostilité, en affirmant les droits d'autrui dans un principe de symétrie entre individus égaux et séparés, en mettant à distance les sentiments et les émotions (les affects) – mais qui ne sauront pas ou difficilement trouver les voies de l'alliance et de la coopération. Le monde féminin est un monde où les attachements sont premiers et où l'interdépendance est la condition de la vie – où les affects, les sentiments sont donc aussi une boussole dans les situations d'interaction. La tâche est alors de préserver les relations et de maintenir ouvertes les possibilités de l'avenir – avec la difficulté à affirmer une identité propre et à ne pas renoncer à soi pour les femmes qui s'identifient avec une telle tâche. Cette éthique repose sur la non-violence, sur les valeurs premières de la coopération et de l'intimité, mais est mal armée devant la question de la violence et de l'agressivité et disposée à faire passer la question de la vérité et de la justice au second plan. Mais au fond, ces « profils » éthiques contrastent paradoxalement avec les représentations communes diffusées par la culture dominante. L'éthique dominante, « masculine », est plutôt défensive et négative, là où on

aurait attendu de l'action et de l'audace, l'éthique « féminine » est fondée sur une posture rompant avec la neutralité du spectateur impartial et prône une éthique de l'engagement assez peu compatible avec l'image de passivité et d'indécision qui colle à la femme. La première prescrit « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse », la seconde engage à un « fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse ».

En fait, ces deux éthiques, celle des droits et de la justice, et celle de la responsabilité et de la sollicitude ne sont nullement contradictoires ou incompatibles et Gilligan en appelle à une éthique enfin complète qui réunirait les deux points de vue car ils reflètent les deux dimensions d'une vie humaine pleinement développée, à savoir la capacité d'autonomie (identité et séparation) et d'attachements (relations et empathie). La différence de ces points de vue ne doit pas aboutir à durcir l'opposition entre les hommes et les femmes. Ce serait même le pire ! Le point de vue des femmes est une dimension qui existe aussi chez nombre d'hommes, même si elle est plus faiblement ressentie et rarement mise en avant, voire cachée parce que non conforme. De même que bon nombre de femmes partagent l'idéal de justice et d'égalité, et contrairement à ce que pensaient Kant ou Freud, sont prêtes à donner leur vie pour un idéal de justice ou à la consacrer à la recherche de la vérité. L'intégration des deux points de vue permettrait enfin de dépasser les impasses d'une raison « sèche » toujours menacée par le délire obsessionnel et des turbulences du gouvernement des affects pour enfin nous aider à accéder à l'alliance de la raison et de la sensibilité. Il est clair qu'une telle ambition suppose de revoir de fond en comble les schémas éducatifs et les programmes scolaires, tout particulièrement dans la patrie de Descartes.

En règle générale, il est impossible de tenir les propos que je tiens ici sans se retrouver au milieu de la querelle féministe entre *différentialistes* et *égalitaristes*, voire de se trouver exposée au soupçon infâmant de croire en une nature féminine et à des différences entre les sexes enracinées dans la biologie. La dévalorisation des femmes est bien évidemment un fait de culture, mais est-on pour autant obligé de nier la part de la biologie dans les spécificités masculines et féminines ? La science vient à peine de s'extirper des préjugés millénaires concernant la « débilite » et l'« infériorité » de la physiologie féminine, ce qui revient à dire que nous savons encore à peu près rien de la neurobiologie des sexes. Pouvons-nous aller au-delà du constat raisonnable que la nature porte des différences qui ne nous sont pas accessibles directement puisqu'elles sont d'emblée médiatisées, reprises, travaillées par les cultures et par l'histoire ? Partant, notre tâche n'est pas de nier la nature, pas plus que de l'encenser, mais d'extraire les différences de la gangue de dévalorisation et d'humiliation dans laquelle elles ont été noyées. Il s'agit de faire d'un préjudice historique une force pour l'avenir. A la place qui leur a été réservée, nos aïeules ont développé des aptitudes, qu'on ne saurait rejeter sans leur faire une nouvelle fois injure, sans les renvoyer encore une fois dans le néant où le regard masculin les a si longtemps confinées. Quand bien même nous devrions ces aptitudes à la « nature » !

Dans un monde devenu « complexe », gouverné par l'« effet papillon », c'est-à-dire par l'idée qu'un acte infime peut déclencher une chaîne d'effets considérables, voire irréversibles, le point de vue conséquentialiste et l'éthique de la sollicitude dont les femmes sont porteuses, de par la place que leur ont faites des millénaires d'histoire, ouvrent peut-être la voie vers ce qui sauve. On observe d'ailleurs la montée irrésistible de mouvements et de courants d'idées convergents vers ces positions. A commencer par le principe de précaution, adopté par la législation commerciale internationale et par la plupart des pays développés. Le principe de précaution est sous-tendu par la prise de conscience, formulée par Hans Jonas, des effets très éloignés dans le temps et l'espace engendrés par les capacités d'agir de l'humanité contemporaine. Nous n'avons aucune certitude sur ces effets, que la science est incapable de prévoir et de modéliser, mais l'hypothèse de leur gravité et de l'irréversibilité des dommages qu'ils sont susceptibles de produire, ne peut pas non plus être écartée. On sait que les déchets radioactifs de l'industrie nucléaire mettront pour certains des dizaines de milliers d'années à atteindre un état d'innocuité, mais nous n'avons aucune idée de la manière dont nos lointains descendants s'en saisiront.

Il peut paraître étrange ou fallacieux de rapprocher l'éthique du *Care* du principe de responsabilité préconisé par Hans Jonas, car l'éthique du *Care* est une éthique du proche, comme on lui en a d'ailleurs souvent fait le reproche, alors que l'éthique de la précaution est une morale du lointain. Mais là encore, l'enjeu est d'articuler les perspectives en congédiant les vaines oppositions. L'éthique de la précaution, si elle garde les yeux rivés sur le lointain partagera l'aveuglement qui a été celui des philosophies de l'histoire et de l'idéologie du progrès - à cette différence près qu'elle prophétise un horizon de catastrophes là où ces dernières chantaient des avenir radieux - à savoir la profonde dévalorisation du présent, prélude à son sacrifice. En réalité, une attention profonde, méticuleuse, se proposant de faire ressortir tous les aspects d'une situation présente, est la meilleure des garanties contre les catastrophes de l'avenir, qui ne sont la plupart du temps que les retours de manivelle de ce qui a été négligé à l'initial. On peut prendre l'exemple de la culture des OGM. Ceux qui défendent cette technique mettent en avant l'objectif de nourrir les 9 à 10 milliards d'individus qui peupleront la terre en 2050, et estiment que cet enjeu l'emporte sur le risque d'atteinte à la biodiversité que leur innovation comporte. Ils présentent donc leur position comme un humanisme face à un écologisme radical qu'ils dénoncent comme hostile à l'homme. Mais il est inutile de se projeter à l'horizon 2050 pour juger de l'apport des OGM à l'humanisme, il suffit de regarder ici et maintenant leurs effets sur la catégorie des petits et moyens paysans. L'introduction des semences OGM dans leurs exploitations accroît leur dépendance aux semenciers, puisqu'ils perdent la possibilité de produire leurs propres semences. Ils perdent donc une partie de leur capacité d'anticipation et d'adaptation - qualités propres du métier d'agriculteur - et voient leur dépendance au marché et à l'argent renforcée. L'adoption des cultures OGM est donc en train de les fragiliser sensiblement. Les petits paysans d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine ne pèsent rien sur la scène internationale et dans les débats de l'OMC, mais ce sont eux qui souffrent aujourd'hui de la malnutrition et de la faim, eux qui doivent abandonner leurs terres pour aller grossir les bidonvilles des cités voisines, et c'est pourtant eux qui détiennent la clef de la souveraineté alimentaire dans un monde où la circulation planétaire des denrées entre en contradiction avec l'objectif de réduire le réchauffement climatique.

La vulnérabilité ne concerne pas seulement les relations des hommes entre eux, elle est aussi, comme les mouvements écologiques l'ont montré, ce qui s'impose aujourd'hui quand on parle de la relation entre les hommes et les systèmes naturels. Il ne s'agit pas de la fragilité de la planète terre, bien entendu, mais des écosystèmes dont l'espèce humaine et un certain nombre d'autres espèces sont dépendantes. En réalité, ce que nous découvrons, c'est simplement l'oublié de la modernité, à savoir l'interdépendance entre l'homme et la nature. La vulnérabilité de la nature ne se découvre, aux yeux des puissants et des savants, que dans l'excès même de technicisation, d'artificialisation du monde naturel.

Cependant, il n'y a plus aujourd'hui que quelques scientifiques confinés dans leurs laboratoires et quelques politiciens enfermés dans les postulats économicistes des deux derniers siècles pour persévérer dans le fantasme de la toute puissance humaine et technique, comme en témoigne le petit échange suivant capté à l'Assemblée Nationale entre un député écologiste, Yves Cochet et un député de la majorité, François Goulard, en octobre 2008 juste après le déclenchement de la crise financière :

Yves Cochet : (...) Un seuil a été dépassé : le seuil de liaison entre le capitalisme, fondé sur le crédit, et les ressources naturelles, qui sont la base de toute richesse réelle.

François Goulard : Cela ne veut rien dire !

Yves Cochet : Monsieur Goulard, prétendriez-vous que les ressources naturelles ne sont pas la base de toute richesse réelle ?

François Goulard : Mais non, c'est le pouvoir de l'homme !

Yves Cochet : n'achetez plus de pétrole, ce n'est pas une richesse réelle !

Le Care, une pensée pour notre temps ?

L'éthique du *Care* nous permettant de penser les différentes formes de vulnérabilités qui nous reviennent en boomerang en ce début du XXI^e siècle, qu'elles soient humaines ou écologiques, de penser l'individu dans son milieu, les situations dans la complexité de leur contexte est susceptible de répondre aux questions les plus pressantes et les plus lancinantes de notre époque. Elle y répondra cependant de manière plus décisive si elle débouche sur le politique et s'avère capable de transformer significativement l'économie, soit notre rapport au monde concret, à la nature, au travail, à l'humain. Les intellectuel·l-es qui s'en réclament en ont la conviction et orientent le *Care* vers la politique, à la suite de Joan Tronto. Ce sera l'objet du dernier chapitre de ce livre.

Il ne faudrait pas cependant faire du *Care* la nouvelle pensée totale – le paradigme unique de l'avenir. Nous allons y venir dans un instant. Mais avant il est utile de préciser une chose. Le *Care* n'est pas une nouvelle spiritualité. Il n'est pas un avatar du christianisme, même s'il peut être fructueux de mettre en relief des filiations avec certains éléments de la tradition philosophique et religieuse européenne. Cependant il y a entre le christianisme et le *Care*, de très profondes différences qui autorisent à voir entre les deux davantage de solution de continuité que de filiation. En premier lieu, le *Care* est un matérialisme : il procède de la reconnaissance du poids des réalités matérielles, ne s'occupe que de ce monde-ci et non pas de son au-delà. Il est donc profondément laïque et n'a rien à dire sur *les fins dernières*. Sa valorisation de la vie en soi pourrait même plutôt le situer dans la filiation de Nietzsche,

grand contempteur du christianisme. D'autre part, même s'il place en son centre les sentiments et le souci d'autrui, il les dégage dès le départ des apories chrétiennes de l'abnégation et des dérives sacrificielles de l'amour chrétien. Carol Gilligan a décrit l'intensité des combats intérieurs des femmes qui avait participé à ses enquêtes avant qu'elles puissent accéder à une relation apaisée et avec elles-mêmes et avec les autres, à un mode affectif et moral où soi et les autres n'étaient pas antithétiques. Joan Tronto et Berenice Fischer récupèrent et condensent ces conflits intérieurs dans la simplicité de l'énoncé : « *Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe de soutien à la vie* ». Soi-même est énoncé en premier, non pas parce qu'il serait opposé aux autres ou en position prééminente, mais par la simple reconnaissance du fait que sans un « je » capable de prendre conscience de son propre corps, il n'y a aucune conscience possible des autres corps et des réseaux complexes qui les relient.

Mais si la perspective du *Care* ouvre des voies fructueuses pour penser et reconstruire un monde plus vivable que le nôtre, encore faut-il le mettre à sa juste place, qui n'est pas celle d'une clef magique qui ouvrirait toutes les portes et résoudrait tous les problèmes. Ce n'est pas plus qu'une façon neuve de voir les rapports entre les hommes et au monde, mais c'est déjà beaucoup dans la mesure où les représentations commandent nos façons d'être et nos comportements, indiquent ce qui compte et président à la distribution de la valeur. Le mettre à sa juste place n'est pas une opération simple du fait de son histoire même et des enjeux qu'il soulève. Entre celles (et ceux) qui aimeraient bien faire du *Care* une arme de combat de la moitié du monde dominée – les femmes – contre le machisme universel (tendance peu présente en France) et ceux (et celles) qui y voient une morale locale et consolatrice à usage des femmes au foyer et des travailleuses vouées au « sale boulot », il ne peut y avoir qu'un dialogue de sourds. La perspective ouverte par le *Care* passe à mon sens ailleurs, mais elle suppose de mettre en question ce qui a été le point de départ de la théorie à savoir la question des sentiments et des affects. Une fois la place des affects située et dans le *Care* et dans son opposé, on verra mieux à la fois la puissance de l'idée et ses limites - les illusions auxquelles il ne faudrait pas s'abandonner.

Le *Care* est-il une affaire de (bons) sentiments ?

La question des sentiments, des affects est au départ de la pensée du *Care*. Dans la relation éthique mise à l'honneur par la pensée dominante, les affects et les émotions doivent s'effacer, car ils sont un obstacle. Tout l'effort de Gilligan a consisté à montrer qu'au contraire, la sensibilité et les sentiments apportent quelque chose de plus à la vie morale : c'est parce que je suis affecté-e par une situation, un événement, dont je suis témoin que je m'engage en prenant le risque de sortir de moi-même. Le témoin n'est pas un observateur neutre, répartissant les jugements éthiques impartialement sur les acteurs. Ou s'il n'est que cela, il sera vite dans la position du spectateur de Virgile regardant le naufrage du navire dans la tempête et se réjouissant d'être en sécurité et au chaud derrière sa fenêtre. Ce point de départ permet une avancée décisive dans nos modes de pensée. Mais on ne peut en déduire une dichotomisation du monde entre d'un côté la perspective du *Care*, où s'amasseraient les bons sentiments et de l'autre un mode d'être au monde, marqué par l'agressivité et le souci de la neutraliser en mettant les passions à distance. Il ne s'agit pas de classer d'un côté les bonnes pratiques conviviales et de l'autre côté, les pratiques

desséchées et desséchantes de la rationalité abstraites. On en viendrait ainsi à simplement renverser les anciennes perspectives, à mettre du positif là où il y avait du négatif et inversement et au bout du compte à remettre au goût du jour le très ancien et universel récit qui raconte à l'humanité comment depuis l'origine des temps l'esprit de conquête des hommes est tempéré par la douceur et la patience féminine, comment Pénélope, dans le silence et le secret des chambres, soutient et consolide le royaume d'Ulysse. Comme si tandis que les hommes combattaient, les femmes gardaient les sentiments.

Ce que les travaux de Gilligan ont mis au jour, c'est au fond la dimension cachée, la part négligée des affects dans la vie sociale en général. Les individus de sexe masculin confrontés aux situations sollicitant leur jugement moral ne sont pas des machines dépourvus d'affects : simplement leurs affects sont en conformité avec ceux qui sont sous-jacents à la construction des normes dominantes et du coup, ils ne paraissent pas comme tels. Mais se conformer à ces procédures normatives ne suffit pas à produire un sujet exempté des affects et auto-proclamé comme tel. Quiconque a observé ces hauts lieux de la rationalité pure et « désintéressée » que sont par exemple une centrale nucléaire, un laboratoire scientifique ou une instance supérieure de l'administration truffée de « X mines » ou « X-ponts » ne peut être vraiment dupe de cette auto-présentation : à se dissimuler derrière des enjeux techniques et scientifiques, les passions personnelles ne s'y donnent souvent que plus libre cours. Ce n'est pas la présence ou l'absence d'affects qui peut constituer un critère pour discriminer des situations et des activités, c'est ce que nous en faisons, comment nous les travaillons et les mettons en jeu. Dans cette mesure, les nier est encore le pire, c'est la garantie qu'ils vont déborder le sujet. Les affects sont engagés dans les deux perspectives que j'ai décrites : dans celle de la force orientée vers la conquête et dans celle du soin, orientée vers le maintien de la vie, sans qu'il s'y attache a priori de valeur morale. Les grandes « affections », identifiées par Spinoza, la joie, la tristesse et le désir, sont présentes dans l'une et l'autre et il en découle, dans le vécu de chacune, la gamme variée des sentiments, de la haine à l'amour, en passant par le ressentiment et la jalousie.

Ces deux perspectives renvoient en réalité à quelque chose de très « basique » ou archaïque, quelque chose qui relève de la nécessité, des nécessités de la vie et de la présence humaine dans la création et qu'il ne faut peut-être pas s'empresse de recouvrir du langage des sentiments – ni non plus de la morale. Il ne faut sans doute pas nommer trop vite l'*amour* dans la relation de la mère à son nouveau-né pas plus que la *haine* dans la violence – sous peine d'enfermer les individus dans des postures obligatoires. En d'autres termes, après avoir mis au jour la place des sentiments dans les situations humaines les plus stratégiques, il faut « désentimentaliser » le *Care*, comme Patricia Paperman y invite ⁷⁴. En d'autres termes, le « désillusionner ».

Le *Care* ne fait pas disparaître la violence

L'illusion majeure serait de croire que le *Care* nous délivre de l'oppression et de la violence.

⁷⁴ Voir Patricia Paperman, *Pour un monde sans pitié*, in *L'amour des autres, care, compassion et humanitarisme*, la Découverte/MAUSS, n°32, 2008 et *D'une voix discordante : désentimentaliser le care, démoraliser l'éthique*, in Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ?* Payot, 2009

J'ai opposé le commencement par le soin au commencement par le meurtre. Mais la violence est beaucoup plus que la force brutale, elle ne se réduit pas à l'acte de faire couler le sang. Eros et Thanatos ne sont pas deux forces séparées et autonomes mais les deux faces du principe même du vivant, comme Freud l'affirmait dans ses derniers écrits. La violence est dans l'acte même du don de la vie comme du don de la mort, et il y a du don dans les deux. Le maniement de la force est plutôt masculin et le maniement du soin est plutôt féminin –l'observation empirique nous l'assure et les statistiques le confirment (même dans une société où les femmes sont émancipées et libres d'embrasser la carrière de leur choix). Certes ! mais cela ne fournit qu'une indication partielle quant à la topologie de la violence et aucune indication quant à la qualification morale de ce qui se joue dans l'un et l'autre geste. Il y a une violence salvatrice qui libère de forces mortifères et il y a des soins qui vous engluent inextricablement dans une extinction progressive. Ce sont des truismes, et j'espère qu'on me pardonnera si j'arpente des chemins déjà bien piétinés.

Un critère est décisif pour ce qui concerne la violence à l'œuvre dans l'usage de la force, c'est le statut des êtres embarqués dans la situation d'agression : s'agit-il d'ennemis à éliminer ou d'adversaires à combattre ? La catégorie de l'ennemi n'a pas de frontières, elle inclut des êtres humains, des choses, des forces impersonnelles. L'ennemi n'est pas, ne peut pas être un alter ego, il recèle quelque soit son apparence extérieure un principe hostile, une menace telle qu'il n'y a plus de place à autre chose que : lui ou moi, eux ou nous. C'est une représentation qui apparaît aux tiers comme une hallucination, mais elle est extrêmement agissante. C'est elle qui conduit les guerres d'extermination, les génocides, l'usage de la torture etc.

Simone Weil dans *L'Illiade ou le poème de la force* définit parfaitement ce qu'il en va dans ce type de violence : elle est ce qui réduit un être humain à l'état de chose ⁷⁵. Avant même d'être tué, mais déjà sous l'empire de la menace de la violence radicale, l'être humain est comme un cadavre, aux yeux de son bourreau, mais aussi à ses propres yeux.

En revanche, on peut avoir des adversaires et il est des moments où il faut les combattre. La plus grande confusion a régné en Europe, et en France particulièrement sur cette question, notamment dans l'entre-deux-guerres, où le pacifisme a désarmé le désir de s'élever contre la barbarie nazie. La confusion entre pacifisme et non-violence vient du christianisme probablement, du commandement évangélique d'aimer ses ennemis, auquel s'est ajouté l'invitation à « tendre l'autre joue à qui te frappe ». La doxa chrétienne en a conclu qu'il ne fallait pas résister au mal, ni à ses ennemis, mais en quelque sorte les désarmer en les enveloppant dans le blanc manteau de l'amour universel. Le commandement d'aimer ses ennemis ne signifie pourtant pas qu'il faille s'en faire des amis, il est une mise en garde contre le processus que j'ai décrit plus haut de réduction d'autrui à l'état de chose, de même que l'invitation à tendre l'autre joue est une mise en garde contre l'escalade de la violence qui s'enclenche dès qu'on répond à une agression par une autre agression, selon l'implacable mécanisme que René Girard a fort bien décrit.

Cependant il reste que le christianisme a introduit une rupture radicale dans l'ordre des cultures humaines -vouée à ne pas être entendue- en déclarant que la force n'est pas la loi

⁷⁵ Simone Weil, *L'Illiade ou le poème de la force*, in *Œuvres*, Gallimard, 1999

qui doit régner sans partage sur le monde. Le Sermon sur la montagne, dans l'Évangile de Mathieu énonce un renversement intégral de la hiérarchie des valeurs : « Heureux les doux, ils auront la terre en partage » ⁷⁶. Moins de dix mots pour énoncer une complète subversion des croyances. Ils ne disent pas, comme on a tendance à l'entendre, que les doux, comme les pauvres, seront récompensés dans l'au-delà, dans le Royaume des cieux, de ce qu'ils auront enduré sur terre. Non, le texte dit : la terre, l'ici-bas, est leur héritage, c'est aux doux, aux non-violents qu'elle reviendra. L'affirmation est tellement improbable, incongrue que les éditeurs de ma bible (la TOB) éprouvent le besoin de la corriger par une note en bas de page où ils indiquent que « terre » doit être entendue ici comme « une autre expression du Royaume des Cieux » (bien que le mot « Royaume des Cieux » soit employé au verset précédent pour désigner l'apanage des pauvres de cœur).

Ce verset entre en résonance singulière avec les idées développées par Simone Weil sur la force. Les cultures humaines, selon elle, ont quasiment sans exception érigé la force en loi unique de ce monde. Elles ont tout ordonné à partir d'elle, à la faible exception des Grecs anciens, non pas parce qu'ils l'auraient répudié, mais parce qu'ils auraient eu conscience du malheur et de l'injustice de cet état de fait, et qu'ils auraient traduit cette conscience en œuvres de haute culture. Quant à l'Occident moderne, il s'est mis, selon elle, dans une effrayante contradiction dont il s'est très mal tiré. Il a d'un côté, construit une science de la nature entièrement ordonnée autour de l'idée de force (trahissant la science grecque qui plaçait au centre la notion de proportion et d'harmonie) et de l'autre, énoncé arbitrairement que le monde humain devrait échapper à la loi de la force grâce à la notion de justice. Comment, écrit Simone Weil, pourrait-il exister une notion qui échapperait à la loi universelle de la force ? « Il n'y a qu'un choix à faire, ou il faut apercevoir à l'œuvre dans l'univers, à côté de la force, un autre principe qu'elle, ou il faut reconnaître la force comme maîtresse unique et souveraine des relations humaines aussi » ⁷⁷. Elle note les efforts pour résoudre la contradiction ressentie au cours des derniers siècles entre la science et l'humanisme, par la philosophie utilitariste notamment, petit trésor à ses yeux d'improbité intellectuelle : « L'utilitarisme est la supposition d'un merveilleux petit mécanisme au moyen duquel la force, en entrant dans la sphère des relations humaines, devient productrice automatiquement de justice », et, ajoute-t-elle, « le libéralisme des bourgeois du XIXe siècle repose entièrement sur la croyance en un tel mécanisme ». ⁷⁸ Or cet autre principe, à côté de la force et capable de la tenir en respect, de la limiter, n'est pas une autre force, elle est un « mécanisme » qu'on peut appeler grâce si l'on veut ou même Providence, à condition qu'on ajoute qu'elle est impersonnelle et qu'elle tombe aveuglément dans tous les êtres : « ce qu'elle y devient dépend de ce qu'ils sont ; là où elle pénètre réellement, les fruits qu'elle porte sont l'effet d'un processus analogue à un mécanisme, et qui comme un mécanisme, a lieu dans la durée. La vertu de patience, ou pour traduire plus exactement le mot grec, d'attente immobile est relative à cette nécessité de la durée ⁷⁹ ». Ce principe de durée, d'attente immobile, cette vertu de patience -d'autolimitation, pourrait-on ajouter- est le propre de ces doux dont Mathieu dit qu'ils auront la terre en partage. Une folie à l'époque de l'évangéliste dont nous connaissons seulement maintenant à entrevoir la vérité.

⁷⁶ Mt 5, 4

⁷⁷ Simone Weil, *L'enracinement*, déjà cité, p 1178, c'est moi qui souligne.

⁷⁸, id p 1178-1179

⁷⁹ id, p 1192

Le don, le soin et la violence

Il est possible de faire d'autrui sa chose par le soin, au moyen de la sollicitude la plus empressée et le tout sous couvert de l'amour. L'amour *dévorant*, comme le dit si bien la langue, qui peut être aussi bien le fait d'hommes et de femmes, mais dont les femmes comme mères, sont particulièrement menacées. La violence qui passe par ce canal, à ne pas dire son nom, peut être pire que la force brutale, et non moins radicale. Il y a, inhérent à la posture du soin, l'ingrédient d'une telle violence : la relation asymétrique qui met l'objet du soin dans une situation de dépendance. On ne se cachera pas néanmoins que l'inverse existe aussi, à savoir une possibilité d'aliéner un autre par les soins qu'on exige de lui. Dans une situation inégale, la dépendance peut toujours changer de camp.

Quoiqu'il en soit, il reste la part de violence dans le soin, ou plus exactement de menace pour les personnes engagées dans la situation de soin. Le soin dans son essence est un don – même quand il est rémunéré, il conserve cette part de don – et ainsi que l'enseigne Marcel Mauss dans son Essai sur le don, il y a dans tout don une menace. Le don est *aussi* une agression : par le cadeau, le donneur s'immisce dans l'être même de l'autre, en prend possession. Le don est une prise de possession qui peut s'apparenter au meurtre. Il y a là une vérité qui ne concerne pas seulement les sociétés dites « primitives », mais le fait humain en général, seulement les sociétés occidentales auto-proclamées *avancées* ont oublié certaines notions anthropologiques de base que les sociétés dites « primitives » ont cultivées avec soin. Plus fragiles – Marcel Mauss dit plus « archaïques » - ces sociétés ont fait en sorte, au moyen d'institutions extrêmement ingénieuses, que l'échange entre les hommes, entre les collectifs de diverses natures, puisse se tenir sans compromettre la paix et la concorde, la survie du groupe. Ces institutions, qui comprennent des rites, des croyances portées par des adages, des poèmes, des chants, des grands récits, des pratiques, des fêtes, des objets de toutes sortes, renvoient au fond à un dispositif unique qu'on retrouve sous des apparences diverses dans l'ensemble des sociétés humaines connues des anthropologues et des historiens et qui dit à peu près ceci : l'échange entre les hommes concrétise le besoin vital de relations entre eux – relations qui véhiculent indissolublement attirance et rivalité, désir et crainte. Dès lors, la question est d'instituer des systèmes d'échanges susceptibles de désamorcer la charge explosive de la relation, sans pour autant la nier (une éradication illusoire). Ce double objectif est atteint par l'institution d'une triple obligation - donner, recevoir et rendre - mais dont chacun des termes peut être considéré isolément les uns des autres, de manière à ce qu'en chacun se dépose une part de ce qui se joue dans la relation prise dans son entier. Marcel Mauss a nommé ce dispositif : don et contre-don et l'a qualifié à juste titre de « fait social total », dans la mesure où s'y déploie en institutions nombreuses et variées une disposition anthropologique fondamentale. L'échange don/contre-don est un échange de type *agonistique* ⁸⁰ que les cultures humaines organisent de telle sorte que la compétition s'y trouve orientée non pas vers la guerre, mais à l'avantage de la circulation des richesses (qui comprend des choses et des êtres humains ou animaux). La formule générique « don/contre-don » employée par Mauss omet malencontreusement le terme du milieu : le *recevoir*. Pire, l'intitulé de son texte réduit

⁸⁰ Qui concerne la lutte, vient du grec, *agon*, qui signifie combat et angoisse -

encore sa riche problématique à la problématique du don. Dans notre culture chrétienne, une telle omission expose à tous les malentendus, voire aux contresens, qui n'ont d'ailleurs pas manqué. On a fait le plus souvent de la découverte de Mauss une théorie sympathique, dans la lignée de celle du bon sauvage à opposer au cynisme économique et social de la modernité capitaliste et occidentale.

L'ingéniosité du dispositif consiste à donner à chacune des trois obligations de *donner*, *recevoir* et *rendre* l'apparence de la liberté - du désintéressement – alors même qu'il s'agit au contraire d'intéressement au sens premier que lui donne Hannah Arendt, en s'appuyant sur l'étymologie latine : *inter-esse-homines*. Les individus engagés dans l'échange décrit par Mauss sont invités à donner à voir leur singularité -ce qui est au fond un acte de liberté- en consentant à l'épreuve propre à chacune des trois phases de l'opération, alors même qu'ils sont pris dans les liens les plus contraignants et les plus obligatoires. Le *donner* et le *rendre* sont donc des actes distincts, différés dans le temps et qui ont une autonomie propre, c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas être mis en équivalence, en équation. Dans ces conditions, c'est le *recevoir* qui tient l'ensemble, car pour que le dispositif fonctionne, atteigne son but, il faut en effet un écart (de temps, de valeur, de sens) entre le don et le contre-don. Cet écart se déploie dans la réception du don, moment crucial où se jouent la satisfaction narcissique de l'élu, la crainte d'être possédé, l'humiliation de l'obligé. Recevoir le don *oblige*, au sens fort que la langue classique donne à l'expression : « je suis votre obligé ». Il s'agit d'une épreuve où les plans psychique, spirituel et éthique sont mis en jeu et dont l'issue va décider du mode de mise en tension entre donné et donnant, donateur et donataire : amical ou inamical, construisant la paix ou préparant la guerre. Dans ce moment du recevoir, se joue la formidable question de la dette à la trame du lien social. Le génie des institutions comme le *potlach* ou la *Kula* est de faire en sorte que l'issue soit dans la quasi-totalité des cas, la paix et la fructification des échanges. Mais le risque de guerre n'en demeure pas moins, la possibilité du dérapage dans l'affrontement n'est jamais évacuée : sa mise en scène symbolique dans les rituels, les jeux, les chants, les dictons le rappelle tout en le conjurant. Sans l'écart du recevoir, l'échange du don deviendrait une simple transaction – un contrat selon la forme que lui a donnée l'économie marchande du Bassin Méditerranéen et qui a trouvé sa forme achevée dans l'économie libérale capitaliste, en mettant au centre de son dispositif le principe de symétrie et de réciprocité.

La civilisation européenne a opéré un partage unique dans la mosaïque des cultures entre ce qui relève du don d'un côté et ce qui relève de l'échange économique de l'autre, en dressant entre les deux un abîme infranchissable. L'origine de cette dissociation est chrétienne là encore, et sous peine de ne rien comprendre à ce qui se joue dans notre modernité, il faut y revenir brièvement.

Le drame dans notre pays est que la laïcité s'y est présentée comme un désarmement réciproque de ces deux belligérants qu'ont été durant plusieurs siècles la foi et la science, avec comme résultat pratique l'interdiction implicite et réciproque d'empiéter l'une sur l'autre. Cela a conduit et à l'analphabétisme religieux de la pensée académique et au décrochage entre la science et la théologie. Non seulement règne sur les sciences humaines et sociales l'interdiction diffuse de faire référence aux grands textes fondateurs du christianisme (alors qu'il ferait plutôt chic de

citer le Mahabharata ou les maîtres du Zen), mais pire, l'étudiant ou le chercheur qui voudrait braver le tabou serait de nos jours bien en peine de le faire, car la déculturation religieuse ont rendu les voies vers ces sources fondamentales de notre culture presque impraticables.

Le christianisme est en effet la seule religion à introduire l'idée d'un don absolument libre, le don fait par Jésus-Christ de sa vie dans la Passion. Un don sans contrepartie, puisque loin d'enchaîner des débiteurs à un créancier (divin), il libère (du péché, de la mort, des « puissances et principautés »), selon la théologie de Saint Paul. Le don chrétien, de soi, de ses biens, pour l'autre, pour le prochain et pour le plus démuné procède de ce don initial, il y trouve son fondement et son sens. Je ne rentrerai pas ici dans l'histoire mouvementée de la postérité de la théologie de la Croix au sein du christianisme, qui n'est pas une histoire précisément irénique et pour laquelle je ne me sens aucune compétence, je veux simplement attirer l'attention sur l'incongruité anthropologique d'une telle invention si on prend au sérieux (et il faut le faire assurément) les hypothèses de Marcel Mauss. L'exigence est telle et les conditions de faisabilité si improbables qu'on ne peut s'étonner de ses travers et ses dérives, depuis la bigoterie caritative jusqu'à la névrose sacrificielle du dolorisme chrétien. On peut se demander, en revanche, si ce n'est pas la reconnaissance de cette radicalité proprement inhumaine qui a amené la chrétienté et ses héritiers à scinder les affaires de ce monde en deux : d'un côté, ce qui est de l'ordre du don, du gratuit, de la grâce, ordonné autour de l'idée de Dieu, et de l'autre ce qui est de l'ordre de l'échange marchand, des affaires économiques, ordonné autour des valeurs du « monde » d'où est bannie l'idée même de don. Une distinction radicale qui a fini par produire l'autonomisation de la sphère économique, « désencastrée » du social comme l'a expliqué Karl Polanyi. Et bien qu'évidemment les pratiques réelles soient loin de s'ordonner selon cette distinction, qu'il y ait du don et du contre-don dans l'économie réelle et de l'échange de type « marchand » dans le don (dans l'« économie du salut », comme on dit si bien), ces faits sociaux et ces pratiques ne trouvent pas les mots pour se dire et restent dans l'ombre, masquant tout un pan de la société réelle.

En ce qui concerne les milieux du soin, on ne peut que noter que l'argent y a mauvaise réputation : le vrai soin, le bon soin est réputé gratuit, désintéressé et inconditionnel à l'instar de celui que la mère prodigue à son enfant ou est censée le faire. On pourrait commencer à désenclaver le domaine du *care*, à l'affranchir de son imaginaire de bénévolat, en rappelant que le soin n'est pas « désintéressé », mais qu'au contraire il vise un « inter-esse », c'est à dire à créer des liens et des attachements – de bons attachements ! pour lesquels il faut se doter de critères de jugement.

Asymétrie et inégalités : les détours de la réciprocité

Le soin circule de façon analogue au don et au contre-don décrit par Marcel Mauss. Avec des différences de fond, cependant. L'enjeu du soin est fort différent de l'enjeu de l'échange social. Le *care* ne fait pas circuler des richesses. La charge potentielle de violence n'est pas la même. Certes, il y a de la menace dans la donation de soins, mais il ne s'y joue pas la rivalité agonistique que l'on retrouve dans l'échange social. La menace est celle de l'assujettissement du bénéficiaire dans certaines configurations ou du dispensateur dans d'autres.

L'analogie entre les deux « mécanismes » est dans l'asymétrie de la relation entre les êtres engagés dans les situations qu'ils décrivent au sein de laquelle on peut identifier les trois postures – ou les trois moments : le don, la réception et le don en retour. Elle est également dans le déploiement temporel de toute l'affaire qui résiste à la contraction du temps propre à la modernité. Dans ce triptyque, tout comme dans l'échange au sein des sociétés anciennes, le *recevoir* est un moment clef. C'est justement par ce triptyque que le *care* se distingue de la forme instituée et dominante d'échange dans les sociétés modernes développées. Mais l'asymétrie nous met face à une irréductible inégalité et aux risques de domination et de dépendance qu'elle comporte. C'est un risque impossible à éradiquer, mais qu'on peut réduire et prévenir. La notion d'interdépendance en indique la voie, tout en signalant le danger : le donneur de soin détient sur le receveur du soin un pouvoir, mais il est déjà maintenant pour quelqu'un d'autre un demandeur de soin, et sera peut-être un jour entre les mains de celui-là même dont il prend soin aujourd'hui. Les relations dans le *care* sont asymétriques, mais réversibles et multipolaires, elles tissent la trame du présent et de l'avenir.

Malheureusement, dans notre modèle social, les relations de *care* ne sont pas toujours identifiables comme telles. L'individu le plus autonome aujourd'hui, identifié comme détenteur d'une forte dose de puissance par la société, par exemple le cadre dirigeant d'une grande entreprise, doit son autonomie et son rayon d'action à un réseau dense et coûteux d'étayage : son épouse, à la maison, qui assure la sécurité du refuge indispensable à ceux qui sont trop exposés dans l'espace public, avec l'appui de tout un personnel domestique (qu'elle-même travaille ou non, d'ailleurs), sa secrétaire au bureau, qui peut aller jusqu'à lui rappeler les dates anniversaires de ses enfants, acheter les cadeaux et gérer l'agenda des « dîners en ville », le chauffeur qui organise les déplacements de telle sorte qu'ils puissent consulter ses dossiers pendant les trajets etc.. Moyennant quoi, ce cadre peut se voir lui-même comme une sorte de chef de tribu, assurant travail et protection à un grand nombre d'individus. Mais si on lui retire les étayages dont je viens de parler, il est en quelques heures réduit à l'impuissance. Le *care* dont il bénéficie n'apparaît pas comme tel car il le paye en bon argent. Il s'agit d'un *care* servile. Il reste évidemment que ce monsieur est plus autonome que le vieillard atteint de la maladie d'Alzheimer qu'est peut-être son père (et pour lequel il paye fort cher une place dans un établissement de luxe) – ou qu'il deviendra peut-être un jour lui-même. Indépendamment de la qualité et de son mode de fourniture, le *care* est présent quasiment à chaque pas dans notre société. On ne peut l'identifier sous une étiquette unique, car il se répartit entre *care* gratuit, dans l'espace du foyer, dans l'espace convivial du quartier ou du village, dans l'activité associative bénévole ; *care* marchand, que j'ai appelé « servile », car il est l'héritier malheureux des pratiques ancillaires de la bourgeoisie d'autrefois ; *care* d'entreprise, soit tous les services que l'entreprise assure pour que ses salariés soient plus productifs (crèches, cantines etc.) ; *care* public, par les grands services publics de la santé, de l'éducation et de l'aide sociale ; et enfin ce *care* aveugle, que j'ai décrit au chapitre précédent sous la notion de « régie technique » de la vie quotidienne moderne. Chacun de ces *care* se présente selon une économie différente, rémunéré ou non, marchand ou non marchand, selon des modalités et des représentations propres qui interdisent qu'on les range dans une classe unique : celle des activités qui « concourent à maintenir, perpétuer et réparer notre monde » de sorte qu'on puisse continuer à y vivre « aussi bien que possible », et last but not least, à maintenir la fiction de *l'individu autonome*

tenant debout tout seul sur ses deux jambes et rien que sur elles. « Aussi bien que possible » est, on s'en doute, sujet à caution, mais n'annule pas le fait que sans toutes ces formes de *care*, la société ne fonctionne plus. Les humbles ont la société entre leurs mains, à défaut d'y avoir la terre. En attendant, la plupart d'entre eux connaissent une situation précaire (voir la masse considérable de nounous et d'aides-soignantes étrangères et souvent sans papiers), forment le gros des bataillons des travailleurs pauvres, souffrent d'un manque de reconnaissance et d'un défaut de *care* justement. Les métiers du soin, à domicile ou en institutions, le secteur professionnel de l'aide à la personne, traversent une grave crise, à la fois humaine et financière.

A condition que l'on prenne conscience toujours davantage de l'interdépendance et de ce qu'elle implique, la réversibilité introduit une incertitude dans la relation de soin, qui interdit au donneur (ou au receveur) de soin l'installation dans la toute-puissance. Elle maintient la relation dans l'ouverture d'un devenir, à la différence de la posture de l'autonomie dont la tentation est de clore les situations sur elles-mêmes et de maîtriser l'avenir. Le triptyque est un triangle ouvert. Mais pour cela, le *Care* doit être l'objet d'un travail permettant de spécifier, voire en certains cas de codifier les activités qui lui sont liées. Ce travail est en cours avec les efforts faits en ce moment pour le mettre en politique.

Chapitre 4. Pour une politique de la vulnérabilité et du ménagement

Mon principe est : s'il existe la moindre chance, aussi infime soit-elle, de pouvoir contribuer à quelque chose en intervenant dans cette situation épouvantable dans laquelle nous nous sommes mis, alors il faut le faire. (Gunther Anders)

La grande difficulté quand il s'agit de construire un discours public sur le *Care*, bien mise en évidence par ses penseuses/penseurs, réside dans son invisibilité et sa propension à transgresser les frontières de nos catégories de pensée les plus solidement instituées. Le *Care* est dévalorisé aux deux sens du mot - méprisé et sans contrepartie monétaire ; il est segmenté en activités hétérogènes, s'exerçant dans des champs très différents ; il relève à la fois du privé et du public, du marché et du don, des affects et du travail, de la morale et de la politique. On peut aussi user de la typologie que j'ai proposée dans les pages précédentes en distinguant entre *care gratuit*, *care servile*, *care public*, ***care aveugle***, sans faire avancer le problème pour autant. Il reste que le *Care* que nous proposent les théoriciennes américaines, une fois émancipé de la sphère familiale et de la morale féminine, devient aussi insaisissable qu'une savonnette. Il est partout et nulle part, protéiforme et sans cesse en métamorphose.

La perspective qu'il dessine, pour séduisante qu'elle se présente à l'esprit, n'aura de réel avenir que si on est capable de lui offrir un cadre formel suffisamment clair et précis pour qu'on puisse en son sein bâtir un projet politique et économique crédible. Le chantier a été ouvert par Joan Tronto et il s'agit maintenant de le poursuivre. C'est à une telle tâche que je veux consacrer les dernières pages de ce livre, en espérant que d'autres jugeront utile de la poursuivre à leur tour. Pour l'heure, elle va me conduire à embrasser de nombreux domaines et questions - pour la plupart en les effleurant plutôt qu'en les embrassant, au risque (assumé) de paraître désinvolte. Que le lecteur, profane ou expert, me pardonne !

Le fil de mon raisonnement sera le suivant : en premier lieu, il s'agit de se donner les moyens cognitifs de repérer et mesurer le *Care* et ce qui lui est lié, la vulnérabilité ; puis il s'agit d'élaborer et proposer les critères permettant de bâtir des politiques publiques ; en troisième lieu d'aller au plus près de l'action avec la question du travail. Ayant posé ces bases, il sera peut-être possible de reprendre la problématique de l'individu, posée au début de ce texte, et celle du couple individu-société, de ce qui revient à l'un et à l'autre en se demandant ce que pourrait être une sociologie de l'individu de la troisième modernité.

Repérer, mesurer, évaluer la vulnérabilité et le Care

La construction d'indicateurs

Le *Care*, comme praxis, commence par une pratique et une éthique de l'attention. L'attention est une disposition, une orientation de l'être, de la sensibilité, mobilisant à son service les facultés perceptives, cognitives, imaginatives. Une telle disposition est la pierre angulaire de tout dispositif d'observation, dont nous ne saurions nous passer, au vu du niveau de complexité du monde contemporain (de la complexité que nous avons fini par admettre une fois dépassée l'acmé du scientisme réductionnisme). L'attention a donc besoin d'être étayée, relayée par un dispositif d'observation, dès lors qu'il s'agit non plus seulement d'être attentif à une situation engageant un groupe restreint d'êtres et d'objets, mais de prendre en compte des collectifs, le social en tant que tel et son écosystème à différentes échelles. L'objet de cette observation attentive (forme première du care) est défini par le couple vulnérabilité-soin, que je préfère nommer, pour dépasser ce que la notion de soin peut avoir de restrictif : «vulnérabilité-ménagement». Ce que nous essayons de bâtir dans la perspective du *Care*, ce sont des *politiques de ménagement*, capables de tenir compte de la vulnérabilité des choses et des êtres. Le *ménagement* indique une collusion heureuse entre le *ménage*, soit ce qui depuis l'aube des temps fait du foyer un lieu accueillant ⁸¹ et le *management*, notion directrice de l'organisation contemporaine. Il ne s'agit pas de dire, ce faisant, que tout est vulnérabilité et que ce monde est dépourvu de puissance et de force. Au contraire, c'est parce que les puissances et les forces sont dominantes, qu'il faut se donner les moyens de discerner ce qu'elles menacent d'écraser, et à quoi cependant nous tenons. A cette fin, nous disposons d'une méthode très moderne : les indicateurs. Sauf que les indicateurs mis au point par la modernité sont massivement orientés vers la mesure de la puissance, conformément à son principe de base. Mais ils ne se contentent pas de la mesurer, ils la font advenir, ils la surimposent dans le réel en façonnant nos esprits de telle sorte que la puissance devienne à nos yeux l'évidence indiscutable du monde, la trame unique du réel. Il faut donc mettre au point des indicateurs adaptés à une économie politique du ménagement.

L'idée de construire un nouveau système d'indicateurs n'est pas nouvelle. Elle remonte aux années soixante quand les pouvoirs publics des pays démocratiques développés ont essayé de compléter la mesure de la croissance économique des indicateurs sociaux. Plus tard, dans les années 1980, les Américains ont mis au point un indicateur de santé sociale, repris ensuite par les Canadiens. A l'échelle mondiale, les travaux d'Amartya Sen, prix Nobel d'économie, ont inspiré l'élaboration par le PNUD d'un indicateur de développement humain (IDH). Plus récemment encore et pour mesurer les atteintes à l'environnement des activités humaines, une équipe d'écologues a construit l'indicateur d'empreinte écologique. IDH et empreinte écologique ont été assez largement médiatisés et critiqués également. Le reproche principal qu'on leur adresse est qu'ils sont assez frustrés⁸². Il faut dire que leur pauvreté est la contrepartie de leur extensibilité (à la communauté internationale), et donc de leur efficacité. L'IDH n'agrège qu'un petit nombre d'indicateurs de base : espérance de

⁸¹ Ce qui est à peu près la traduction fidèle du mot grec, *oïkonomos*, économie.

⁸² C'est le cas à chaque fois que l'on veut mesurer un phénomène complexe à l'aide d'un indicateur unique, synthétique. Il est sans doute moins « communicant » mais plus rigoureux et utile à l'action publique de documenter les phénomènes sociaux à l'aide d'ensembles d'indicateurs, de tableaux de bord

vie, illettrisme et revenu. L'empreinte écologique, qui est pourtant assez complexe, exclut les données qui concernent le sous-sol et l'atmosphère, ce qui dans le débat actuel sur le réchauffement climatique est assez gênant. En France, un groupe d'économistes, proche de la revue *Alternative Economique*, travaillent depuis des années sur une batterie d'indicateurs sociaux qu'ils ont baptisée ironiquement le *BIP 40*, le baromètre des inégalités et de la pauvreté, publié chaque année sur un site éponyme⁸³. Et pour que le tour d'horizon soit le plus complet possible, il faut ajouter l'initiative du président Nicolas Sarkozy de confier à une commission la tâche de mettre au point des indicateurs nouveaux de richesse, dans laquelle ont été impliqués Amartya Sen et un membre du groupe que je viens de citer, Jean Gadrey. Il ne faut pas se cacher que l'entreprise est assez ardue et que pour l'instant elle n'a pas réussi à détrôner le tout puissant roi des indicateurs : le PIB et son fameux taux de croissance. La raison n'en est certainement pas purement d'ordre méthodologique : il y a aussi, quoiqu'il soit plus difficile de l'avouer publiquement, que ces indicateurs alternatifs mettent en évidence dans de nombreux pays la contradiction entre l'essor exponentiel de l'économie à partir des années soixante-dix et le bien-être social. L'indicateur de santé sociale américain par exemple montre que le progrès social progresse parallèlement à la courbe de croissance économique, de la fin de la guerre jusqu'en 1970, puis que les deux courbes divorcent brutalement à partir de là. Si on ajoute l'empreinte écologique, le résultat est encore plus saisissant : les deux courbes du social et de l'écologie chutent ensemble tandis que la courbe du PIB s'envole. A partir de 1970, la partie développée de l'humanité se met à consommer plus d'une planète, c'est-à-dire à vivre sur le capital sans amortissement⁸⁴.

En tout état de cause, un tel résultat de l'observation prouve que quelles que soient les difficultés techniques et méthodologiques, il est nécessaire de poursuivre dans la voie des indicateurs dans une optique bien comprise de *Care*. Une telle proposition soulèvera certainement de la réticence. Les chercheurs et acteurs du *Care* sont plus que méfiants devant la quantification : ils la rejettent, car ils voient en elle l'origine même des maux qui les accablent. Ils ont tendance à opposer à l'objectivation « froide » nourrie de statistiques les approches sensibles et subjectives. Une telle opposition est erronée. Les indicateurs ne sont pas, contrairement aux apparences (et à ce que les gouvernants voudraient faire croire) le produit de l'agrégation aveugle de statistiques, énonçant, tels des oracles modernes, le vrai sur le vrai. Ils ne font qu'*indiquer* des tendances, l'évolution d'un nombre circonscrit de faits, extraits du foisonnement indéfini du réel par une intelligence voulante et désirante. En d'autres termes, il y a à la base de la construction de tout indicateur, un choix, une volonté politique et donc une subjectivité. Si les indicateurs s'imposent dans le monde social comme des oracles, c'est tout simplement qu'ils ont été – non sans intention politique justement – réifiés de telle sorte que la part de choix et d'incertitude disparaisse derrière l'objectivité du nombre. Mais il est toujours possible de les « décongeler » et, en ouvrant la boîte noire, de

⁸³ Citons Pierre Concialdi, Jean Gadrey, Florence Jany-Catrice, Catherine Levy, Michel Maric, et dans un autre cadre institutionnel, Dominique Méda, Patrick Viveret

⁸⁴ Cela fait passer l'humanité toute entière à un indice supérieur à une planète (1,2), mais - et c'est là la base de la monstrueuse injustice économique, sociale et écologique actuelle - tandis que le continent nord-américain et européen augmente sa consommation des richesses de ce monde, jusqu'à l'indice de 3 à 5 planètes, l'Afrique subsaharienne consomme moins d'une planète tandis que l'Asie et l'Amérique Latine restent à l'équilibre. Pour en savoir plus, on peut lire l'ouvrage de Patrick Viveret, *Reconsidérer la richesse*, éditions de l'Aube, 2004 et/ou le rapport de Bernard Perret, *Indicateurs sociaux, Etat des lieux et perspectives*, les Papiers du CERC, 2002 (www.cerc.gouv.fr)

déplier leurs ingrédients pour mettre au jour les choix, les préférences, les schémas cognitifs de leurs concepteurs. Toutes choses éminemment subjectives, partiales et partielles. Il s'agit toujours en effet de mesurer *ce qui compte* pour un agent situé.

Ce qui compte (« what matters for you »), telle est précisément la marque distinctive du *Care*, pour ses pionnières. S'orienter dans une situation en fonction de ce qui compte pour les êtres qui y sont engagés permet de contrebalancer l'abstraction quelque peu desséchante d'une approche purement juridique et procédurale. Mais *ce qui compte* ne peut être enregistré seulement par les subjectivités singulières. Même dans une situation qui ne met en jeu que des sentiments privés, dans le cadre d'une famille, les choses qui comptent (les enjeux) doivent pouvoir être soumis à la discussion et à une forme quelconque de régulation (qui suppose un tiers réel ou figuré). Dans le cas contraire, le champ est ouvert à l'arbitraire, aux rapports de force et à toutes les manipulations. A fortiori, en matière d'intérêts publics, *ce qui compte* doit-il être partagé, discuté, défendu dans un processus démocratique. Et pour cela, il doit être nommé et décrit de telle sorte qu'un consensus raisonnable puisse être obtenu à son endroit, un consensus objectivé et en partie appuyé sur des chiffres. Les adeptes du « tout sensible » peuvent le regretter sans doute, mais c'est là à mon sens la seule voie praticable de « désentimentalisation » du *Care*.

La présentation que je viens de faire indique ce que doit être une démarche de recherche d'indicateurs de toute politique du *Care* : une délibération démocratique et ouverte (transparente). L'enjeu de ce processus est la mise en évidence, en discussion et en confrontation de ce qui compte pour chacun des acteurs (individuels ou collectifs) impliqué dans la situation concrète. Selon le principe démocratique, le consensus obtenu est provisoire, puisqu'il devra être soumis ultérieurement au consentement de nouveaux acteurs ou s'adapter à une nouvelle donne, mais s'agissant d'indicateurs, comme de toute institution, il doit être robuste et durable : un indicateur ne donne des résultats utiles et sensés que s'il est maintenu sur une période suffisamment longue pour permettre la comparaison et juger des résultats de l'action publique. (C'est à ce point vrai que le meilleur moyen de brouiller les cartes sur les sujets sensibles, par exemple en matière de chômage, consiste à changer les bases de construction des indicateurs de privation d'emploi, comme cela a été le cas en France au milieu de la décennie 1990, marquée par un chômage de masse et de longue durée).

Tout aussi importante que la durée est la question de l'espace de l'observation : il s'agit de déterminer soigneusement l'échelle d'observation ajustée à la problématique de la vulnérabilité et des politiques de ménagement. Cette problématique est toujours *locale*, quand bien même ce local aurait de vastes dimensions, parce qu'il s'agit d'y repérer ce qui fait la configuration singulière d'un certain territoire, d'un système de vie qui a peu ou prou une cohérence qui le constitue en *territoire*. Dans notre perspective, l'échelle pertinente, tant du point de vue d'une implication démocratique tant soit peu concrète que de la prise en charge de la vulnérabilité, est probablement l'échelle intercommunale (communautés de communes et d'agglomération) et l'échelle régionale, comme on le constate aussi bien en France que dans toute l'Europe. Cela ne signifie pas que les niveaux plus vastes, nationaux, régionaux (au sens continental) ou planétaire n'ont aucun sens – le « local » du changement climatique est « global » ! - et qu'il faille abandonner à leur égard toute ambition démocratique et cognitive, mais seulement que sans une base de départ dans un territoire

précisément situé, l'observation devient un exercice abstrait qui finit par planer dans le vide. A quoi peut bien servir la notion de revenu moyen par habitant de la planète ? S'il a un sens, il est singulièrement pauvre. En réalité, il faut opérer un vrai retournement mental – tout spécialement en France – et cesser de considérer le territoire comme un empilement pyramidal de niveau dont le sommet détiendrait les références de la valeur.

Le contenu des indicateurs qu'il s'agira ensuite de construire ne peut être défini a priori, puisqu'il est le résultat d'un processus controversé d'élaboration pluraliste. Cependant, en cette matière le terrain n'est pas vierge et toute assemblée politique, tout collectif qui se donnera pour tâche d'outiller le management de la vulnérabilité de son « éco-socio-système » trouvera de quoi étayer et nourrir son travail. Telle communauté territoriale relevant de la modernité avancée pourra par exemple se demander s'il convient de mesurer sa santé sociale en termes de longévité de la vie humaine (indicateur d'espérance de vie) ou s'il faut équilibrer, voire contrebalancer cette donnée par la notion de qualité de vie. En abordant cette dernière notion, la communauté en question sera nécessairement amenée à se demander *qui* doit juger de la qualité de vie et finira probablement par déboucher sur l'idée du choix des personnes et du degré de liberté laissée à chacun de choisir son type de fin de vie. A l'issue du débat, elle aura sans doute à moduler ou combiner des politiques de soins palliatifs avec des procédures encadrées de suicide assisté et avec des protocoles de soins ordinaires dans les institutions gériatriques. En revanche, dans certains pays d'Afrique subsaharienne où l'espérance de vie ne dépasse pas 50 ans, cet indicateur conserve une valeur prééminente. Ce raisonnement peut se transposer en matière de travail et d'emploi, d'écologie, de pauvreté, d'éducation, etc...

On a là, au fond, avec la notion d'observation outillée (de dispositif d'observation), la part substantielle de la première phase d'une politique du care, identifiée par Joan Tronto sous le terme de « caring about », (se soucier de) c'est-à-dire de la reconnaissance des besoins. La deuxième est la prise en charge (taking care of), c'est-à-dire la matière elle-même du politique qui consiste à assumer la responsabilité de construire et conduire des politiques publiques.

Les politiques du ménage de la chose publique Refonder la démocratie

Quoique nous réserve l'avenir, il est assez probable que la régulation par la puissance publique non seulement ne doit pas diminuer, mais doit même se renforcer. Mais il ne faut pas se cacher que le mode de constitution de la puissance publique est une question à réouvrir. Nous sommes dans une situation paradoxale où l'inspiration démocratique issue de l'histoire européenne est ce qui donne à des centaines de milliers d'hommes et de femmes, de toutes cultures et de toutes nationalités, l'énergie et le courage de résister aux dictatures qui les écrasent, où la liberté, la dignité humaine, l'auto-détermination sont des valeurs qui n'ont cessé de gagner en influence, et où les institutions politiques issues du principe démocratique sont en grande partie à bout de souffle dans leurs terres d'origine. A tout le moins, il est évident pour nombre de citoyens qu'elles ne sont pas en mesure de relever les défis de l'avenir et d'en affronter les menaces. Les maux qui les affligent sont bien connus : l'étalonnage de la vie publique et de sa temporalité sur l'élection et la durée du mandat électif qui aboutit à mettre hors-jeu toute question dont le développement dépasse cinq ou

six ans ; L'excessive personnalisation de la vie politique qui la transforme en défilés de mode et en production hollywoodienne permanente ; l'accaparement des commandes de l'administration par des castes cooptées ; la puissance occulte des lobbys ; la corruption à des fins personnelles ou au service des partis. Ces maux ne sont pas seulement ceux de la France, ils sont aussi ceux des démocraties occidentales de part et d'autre de l'Atlantique. Je n'entre pas dans le détail de l'analyse qui mériterait mieux que quelques pages, pour sauter directement à la conclusion : dans les deux ou trois décennies qui viennent, si nous voulons échapper au chaos que nous promettent le dérèglement climatique et la lutte à mort pour des ressources vitales en voie de raréfaction, si nous voulons échapper à la guerre généralisée, nous devons nous doter d'institutions politiques reprenant en charge et à nouveaux frais l'inspiration démocratique. Le risque est grand dans le cas contraire que ne s'installent çà et là des formes de dictature verte au profit d'une fraction de l'humanité, en lutte contre le reste – et qui pourraient même bien se couler dans des formes religieuses. Or, s'il est aussi une leçon qu'on peut retenir du siècle précédent, c'est que si la démocratie a tendance à produire des régimes faibles, c'est néanmoins le système le plus résilient et le plus enduring – parce qu'il est capable de s'adapter et de susciter le consentement citoyen. En 1940, Winston Churchill pouvait renforcer la capacité de résistance de ses concitoyens en ne leur promettant que du « sang et des larmes ». Aux Etats-Unis, à partir de leur entrée en guerre en 1941, la population a été capable de consentir un effort de guerre qu'on a peine à imaginer aujourd'hui : on s'est mis à circuler à vélo, à retourner les pelouses pour produire des légumes, à recycler les produits, à mettre au point des services collectifs bénévoles. Ce fut pour reprendre les termes d'un sociologue américain, « la plus grande expérience d'écologie populaire de l'histoire des Etats-Unis »⁸⁵. N'est-il pas raisonnable d'espérer que les américains reprendront ce chemin ouvert par leurs parents et grands-parents lorsqu'ils seront réellement convaincus que leur mode de vie est destructeur ? Autre exemple de résilience des valeurs démocratiques : la résistance des habitants de Sarajevo pendant les quatre années de siège que leur ont infligées les forces nationalistes serbes de 1992 à 1995. Ancrée dans les convictions laïques et multiethniques, les Sarajeviens ont victorieusement résisté à des pilonnages meurtriers constants et à des privations sans nom. Les mêmes qui vivaient les années précédentes selon les standards de vie du monde développé ont développé en très peu de temps des trésors d'ingéniosité pour survivre matériellement, culturellement, psychologiquement et politiquement. Au fond, deux choses sont capables de susciter la mobilisation collective véritable : une menace vitale immédiate et l'énergie donnée par le sentiment de l'égalité de tous les êtres humains sans exception. C'est ce sentiment qui est au tréfonds de l'idée démocratique et au départ du désir de liberté. C'est lui qui donne sa consistance à la laïcité, à l'égalité et à la solidarité, mais il est toujours à conquérir, toujours menacé de céder à la lassitude des *statu quo*, de s'enliser dans les routines. Nous aurons donc besoin plus que jamais de la démocratie dans le siècle qui vient, mais elle ne pourra être cette arme de l'avenir qui si elle est capable de réinventer une puissance publique digne de ce nom, profondément acceptée par le collectif des citoyens – en d'autres termes que ce collectif soit véritablement une communauté politique. Non pas au sens communautariste de la fusion des individus en un seul corps, mais au sens d'un collectif de personnes partageant un espace et des biens communs. La seconde modernité a emprunté la voie diamétralement opposée à celle-là : nous ne tolérons de contribuer aux biens publics que dans la mesure où ils constituent des ressources pour notre déploiement

⁸⁵ Mike Davis, *Ecologie en temps de guerre, quand les Etats-Unis luttèrent contre le gaspillage des ressources*, in *Mouvements, De quoi avons-nous (vraiment) besoin ?* 54/2008

personnel. Tout se passe comme si à tous les niveaux, du sommet de l'Etat au plus humble citoyen, chacun avait pris pour maxime le mot célèbre de Margaret Thatcher à Bruxelles : « I want my money back » - je veux en avoir pour mon argent !

Equilibrer les droits et les devoirs, instituer les limites

Cette vision fait disparaître ce qui est en train de nous sauter à la figure en ce moment : notre dette. Elle occulte le fait que nous soyons, tous et chacun, fondamentalement redevables envers ceux qui nous ont précédé, redevables des ressources que « mère nature » met à notre disposition, et dont nous usons sans en payer le prix, et tributaire des règles du jeu social qui font que nous allons nous retrouver, bien malgré nous, du côté des perdants ou des gagnants. Dans l'ombre portée d'un tel oubli, c'est la notion de bien commun qui s'est évanouie. Dans l'esprit de nombre d'entre nous, le bien commun n'est qu'une sorte de banque de ressources dans laquelle chacun peut puiser en vue de son propre développement personnel. Nous n'allons plus à l'école ni à l'université pour participer à l'aventure commune de la connaissance, mais pour des raisons strictement utilitaristes de carrière. Nous considérons les espaces naturels comme des aires de jeux aménageables par l'industrie touristique, et les paysages comme des arguments publicitaires pour faire du profit. Un tel regard les détruit symboliquement et physiquement.

Assumer nos dettes passera nécessairement, d'une part par des limites posées au droit de propriété et d'autre part, par des politiques de la contribution.

Au regard de ce que nous savons de la vulnérabilité, il est clair que toute propriété édiflée sur des ressources fragiles ou rares ou sur des patrimoines hérités doit être relative et son usage soumis à des règles restrictives. Les propriétaires sont gestionnaires des biens que la société leur a confiés en dépôt et dont elle leur garantit la jouissance sous réserve que l'usage qu'ils en font ne nuisent pas à la maintenance de l'ensemble. A cet égard, il serait bon de revenir à l'intuition des pères fondateurs de la Révolution américaine aussi bien que de la Révolution française. Une bonne société, harmonieuse et vertueuse, pensaient-ils, repose sur une notion de propriété privée limitée - selon Rousseau à la dimension de qu'un homme peut entretenir lui-même. Machiavel disait que ce sont les riches qui menacent la stabilité sociale, car leur désir est d'accroître toujours leurs possessions, tandis que le peuple désire seulement ne pas être opprimé. Une telle reconsidération de la propriété privée conduira nécessairement à revoir profondément les règles de l'héritage. Les esprits y sont sans doute prêts car les aberrations en matière d'accumulations de fortunes sont telles que récemment ce sont des milliardaires eux-mêmes qui en ont dénoncé les excès (tel Warren Buffet aux Etats-Unis).

Quant à la politique de contribution, elle doit, au rebours de ce que cherchent à faire les politiques fiscales actuelles, mettre en évidence et valoriser l'idée de cotisation. Il s'agit de rompre avec ces parties de cache-cache où les gouvernants dissimulent sous de multiples artifices l'accroissement inévitable des prélèvements publics que les citoyens, rompus au jeu de l'évasion fiscale, s'ingénieront ensuite à déjouer. Car pour entretenir et renforcer les équipements collectifs dont nous avons besoin pour annoncer les tempêtes qui s'annoncent, il faudra augmenter considérablement la contribution de chacun (du moins dans les pays

riches), et même inverser la proportion entre ce qui doit revenir au collectif et ce qui peut être attribué à l'individu.

Les modes de contribution ne se réduisent pas à la fiscalité. La contribution peut être monétaire, mais aussi donnée en temps, en énergie donnée à autrui et à la collectivité, en talent et en créativité. Si l'engagement associatif, les soins aux plus faibles dans la famille ou à l'extérieur, la création artistique - tout ce qui aujourd'hui est à peu près compté pour rien venait s'inscrire d'une façon ou d'une autre dans les colonnes de la comptabilité publique et du rôle fiscal, on percevrait le véritable poids économique du *Care*, on inverserait l'ordre des préséances entre l'économie officielle, mesurée par le PIB, et l'économie informelle et invisible qui soutient notre monde.

Les contributions à ce titre pourraient donner lieu – non pas à un salaire- mais à des droits sociaux, des points de retraites, des accès à des services collectifs, etc.

Il ne faut pas, pour autant, négliger les politiques fiscales, car elles ont une forte capacité à rendre vertueux des usages et des comportements qui autrement devraient être régulés par des contraintes liberticides. On peut prendre l'exemple de la distribution des biens primaires, prélevés sur des ressources rares, fragiles ou inélastiques, telles que l'eau, l'énergie ou le sol. Leur distribution aux membres de la collectivité doit tenir compte à la fois des besoins de l'être humain, des besoins des non-humains (plantes et animaux) et de l'équilibre de la ressource. On pourrait alors calculer un quantum minimal alloué aux consommateurs et usagers humains, à un prix très bas, de sorte de n'exclure personne, puis taxer les quantas consommés en surplus selon une fiscalité en pente fortement progressive. Un tel système aurait le mérite de ne pas nier la liberté, mais de l'encadrer. Les plus pauvres y gagneraient le respect de leurs droits fondamentaux et les plus riches seraient placés devant la nécessité de faire des choix en matière de consommation somptuaire. Une politique fiscale de cette nature appliquée à la ressource en eau pourrait, par exemple se fixer l'objectif de décourager la prolifération des piscines individuelles et de favoriser la construction de piscines à l'échelle du quartier ou du village – favorisant ainsi la convivialité locale etc.

Instaurer de bonnes procédures de validation des problèmes publics ...

Enfin, restaurer la confiance dans les institutions de la démocratie suppose d'établir des procédures robustes de validation des problèmes portés à l'agenda public. Cela suppose que les préoccupations, les besoins, les projets des membres de la société puissent accéder à l'espace public, y être représentés. Dans les démocraties de masse actuelles, où les procédures démocratiques sont remplacées par une sorte de populisme médiatique, la représentation est très gravement distordue et déformée. Il y a eu cependant depuis une ou deux décennies des idées et des expérimentations inventives pour instaurer de nouvelles formes de sélection et de discussions d'objets controversés (comme les OGM par exemple) : conférence de consensus, jury citoyen, référendum d'initiative populaire... La difficulté à laquelle ces expérimentations se confrontent (parfois avec beaucoup de bonheur) est le fait que la plupart des problèmes et des enjeux mobilisent une grande quantité d'informations et de savoirs de spécialistes.

Du coup, la question se déplace vers la relation entre l'expertise -et au travers elle, de la science- et du politique. Une question éminemment sensible qui soulève des prises de positions radicales et passionnées. Pour les citoyens les plus engagés dans la quête d'un

monde alternatif, la tentation est grande d'honorer les experts et de répudier la science, dont la responsabilité dans la genèse des maux dont souffrent aujourd'hui l'humanité et la planète, paraît lourdement engagée. A contrario, pour une large part de l'opinion publique, la science est la voie royale du salut. Si les critiques portées à la science, à une certaine science, sont légitimes, en revanche il serait désastreux de se passer d'elle, en tant qu'outil de construction de connaissances fiables.

... Avec le secours d'une bonne science

Nous ne pouvons nous passer de la science parce que la plupart des phénomènes qui sont importants pour la perpétuation d'une vie bonne sur cette terre ne sont pas perceptibles à l'aide de nos cinq sens – même judicieusement organisés en un dispositif d'observation empirique de longue durée. Le phénomène du réchauffement climatique en est la meilleure démonstration : sans l'appareillage construit par une communauté large de chercheurs de nombreuses disciplines, nous n'observerions que des variations climatiques saisonnières locales, accompagnées de certains effets inédits de mémoire humaine. Mais rien qui ressemble à la notion de « réchauffement climatique global » et encore moins rattaché à des causes d'origine anthropique. Le chiffre de 350 ppm, imprimé sur des centaines de milliers de tee-shirts, agité à Copenhague en décembre 2009, est un slogan très agissant, il parle et émeut des millions de gens, il catalyse nombre de peurs et d'espoirs, mais il est difficile d'imaginer plus abstrait. Il vaut mieux s'abstenir d'essayer de se représenter concrètement 350 parties par million de gaz à effet de serre (GES), si on veut garder son potentiel d'émotion utile à l'engagement ! Un chiffre aussi « chaud » est le résultat de calculs et d'expériences de laboratoire on ne peut plus « froides ». Mais on peut dire la même chose des risques que nous redoutons le plus : la radioactivité, les manipulations génétiques, les micro-ondes etc. Non seulement, nous ne les percevons pas, mais leurs effets sur nous, sur l'environnement ne nous sont pas directement accessibles. Ils nécessitent tout un appareillage et en tout état de cause demeurent hypothétiques, même si les hypothèses sont affectées d'un haut coefficient de probabilité. Si nous quittons le champ des sciences dites « dures » pour aller vers celui des sciences humaines et sociales, on aboutira à une conclusion voisine. Il est difficile d'imaginer que l'on puisse produire le minimum d'intelligibilité sociale indispensable à l'action publique, ou même à la formation de l'opinion, sans le secours des sciences sociales. D'où sans doute leurs relations difficiles et souvent ambiguës avec les pouvoirs en place, dans l'Etat et dans les entreprises. Les interactions entre les productions des sciences humaines et les faits sociaux, les feed-back entre les uns et les autres sont moins directement saisissables qu'en matière de technoscience, mais ils ne sont pas moins réels. La science, comme ensemble de procédures, de règles, de validation et de construction de la connaissance est notre boussole dans le monde qui vient.

Elle est la sœur jumelle du principe de précaution – principe de philosophie politique né avec l'inquiétude et le doute sur la modernité. Il devrait être l'un des principes d'action dans le nouveau paradigme de la vulnérabilité et du *Care*. Le principe de précaution, si on veut bien l'entendre correctement dans toutes ses harmoniques, est la plus forte expression d'une mutation discrète de la science et d'une recomposition silencieusement subversive des relations entre la connaissance et l'action. Il est parfaitement ajusté à la dimension de la vulnérabilité et à l'exigence de son ménagement ; à la prise de conscience grandissante que

l'interdépendance est la condition même du vivant ; à l'exigence, impliquée par l'éthique du *Care*, de construire des politiques de l'attention ; et enfin tel Moïse brisant le veau d'or, il descend la science du piédestal que lui ont édifié la croyance et le désir de certitude. On peut entendre tout cela dans la formulation qu'en donne la Charte de l'Environnement : « *Lorsque la réalisation d'un dommage, bien qu'incertaine en l'état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l'environnement, les autorités publiques veillent par application du principe de précaution à la mise en œuvre de procédures d'évaluation des risques et à l'adoption de mesures provisoires et proportionnées afin de parer à la réalisation du dommage* ». L'article, à valeur constitutionnelle, énonce noir sur blanc le fait majeur de l'incertitude – incertitude de l'avenir et incertitude des connaissances scientifiques et annonce le renversement de la relation entre l'expertise scientifique et la décision publique. Le principe de précaution met cette dernière aux commandes et reconnaît que les risques doivent faire l'objet de procédures d'évaluations, c'est-à-dire un processus ouvert de controverses d'experts. Pour tous ceux qui connaissent le fonctionnement concret de l'activité scientifique, il n'y a pas là de véritable révélation : ils savent que l'incertitude et la probabilité sont la matière même de la construction de la connaissance, que les résultats de l'expertise ne sont formels qu'au prix d'une manipulation. Ils ne sont pas choqués par la mention de la mise en œuvre de procédures de validation des connaissances, parce qu'il s'agit de la méthode scientifique elle-même. Mais il y a du nouveau en ce que le principe confère une dignité nouvelle à l'action politique, ou lui redonne celle qu'elle avait perdue : les décideurs ne peuvent plus se retrancher derrière l'expertise pour justifier leurs décisions ou absence de décisions, ils doivent assumer la part de risque que comporte toute décision en contexte d'incertitude.

Repenser le travail et non pas s'en débarrasser

Le thème de la fin du travail est agité par des courants de pensée opposés. Du côté de la mouvance alternative et critique de la modernité industrielle, il faut mettre fin à la tyrannie du travail et au mythe du petit travailleur infatigable, complice de la destruction de la planète. « *Volem rien foutre al país* », comme le revendiquait le film emblématique, et plébiscité chez les « *alter-écologistes* », de Pierre Carle. Du côté de la pointe avancée du libéralisme, l'automatisation et l'intelligence artificielle prendront à terme la place du travail humain et rendront les masses laborieuses superflues, seuls restant nécessaires quelques concepteurs et agents de surveillance et de maintenance des machines. Les deux courants de pensée se rejoignent pour proposer un revenu de base universel à vie. Pour les uns, il libérerait les hommes de l'esclavage industriel, pour les autres, il aurait le mérite d'assurer la pérennité de l'armée des consommateurs, indispensable pour écouler la production, qu'ils ne peuvent qu'imaginer en croissance.

S'il s'agit là d'une utopie, il n'est rien moins que certain qu'elle soit désirable. Le travail est une dimension anthropologique coextensive à la présence de l'homme sur terre et il est sans doute vain d'imaginer une société délivrée du travail et de ses contraintes et entièrement vouée aux loisirs. Sans compter qu'une économie véritablement articulée à l'écologie nécessitera plus de travail et non pas moins. Tous ceux qui ont entrepris de cultiver un jardin bio en ont fait l'expérience : c'est ou bien la peine et la sueur, ou bien les pesticides et désherbants chimiques. Avec la disparition des énergies fossiles, avec la décarbonatation de l'économie, la productivité du travail est appelée à décroître fortement. La question est donc

plus que jamais celle de la régulation de l'activité laborieuse en vue de la perspective du ménagement.

Si nous étions capables de soumettre le travail à certaines conditions relatives « au maintien, à la perpétuation et à la réparation de notre monde de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible », nous aurions dans une bonne mesure résolu le problème qu'il pose, notamment le fait que, sous sa forme actuelle massive d'emploi salarié, il est de plus en plus éloigné des valeurs du travail/métier et s'éloigne de plus en plus des aspirations personnelles des individus.

La réponse à cette question a été formulée à diverses reprises, depuis le début de la révolution industrielle. Il n'a pas manqué d'expérimentations, d'utopies en acte, de type *phalanstère*, à la suite de Charles Fourier, tel le *familistère* de l'industriel Godin à Guise ». La fin du XIXe siècle a été celle d'un bouillonnement impressionnant d'idées et d'expériences en vue de libérer le travailleur des dimensions abrutissantes ou nocives de la machinerie industrielle. Sur le plan des principes, la proposition axiale de ces mouvements de pensée, a été formulée par Charles Péguy, dans son *dialogue de la cité harmonieuse* : « la vie corporelle de la cité ne peut être assurée que par les produits de travaux non malsains, c'est-à-dire, par aucun travail qui puisse déformer les âmes ou les corps des travailleurs »⁸⁶. Simone Weil aurait certainement souscrit à un tel principe. Si on le prend dans toute son extension, sont proscrites la manipulation des substances toxiques pour la santé du travailleur, l'exploitation à outrance de ses capacités jusqu'aux limites de sa résistance physique et nerveuse et les activités qui contreviennent à l'éthique en plaçant le travailleur dans des dilemmes menaçant sa santé psychique. Ce faisant, on remet l'humain et la nature au centre de l'économie, d'où ils ont été évacués depuis des décennies. On fera en sorte que le travail, entreprise collective, soit coopération -partage de l'œuvre- et non collaboration -partage de la peine.

Une vue réaliste des nécessités de l'économie conduit à faire de ce principe, non pas une loi prescriptive, difficilement applicable en toutes circonstances, mais l'idée régulatrice de la réorganisation de l'économie et du travail, dans la perspective de la société du ménagement. Il serait en quelque sorte à la gestion du travail ce que le principe de précaution est à la gestion des risques. Ces deux principes seraient les deux piliers d'une troisième modernité heureuse.

On objectera que toute cette construction est une douce utopie, sans la moindre chance de se déployer dans un monde marqué par la violence, l'injustice et l'inégalité, par l'intensification des rapports de force au fur et à mesure que les chocs climatiques et écologiques font ressentir leurs effets. En effet, tel est la face visible du monde globalisé, la face spectaculaire et partant, hypermédiatisée. Mais il y a l'autre face, plus discrète, mais non moins importante, en tout cas stratégique. L'avenir paraît certes inévitable, mais un dieu caché se glisse dans les interstices. On ne convertira certes pas l'armée de violents et des cyniques à un autre usage du monde, compatible avec la poursuite d'une vie bonne sur la terre et il n'est aucun sujet collectif, aucun « nous » représentant l'humanité unie, effectuant en pleine conscience, le virage à 180° qui rendra l'effondrement évitable. Heureusement, ce n'est pas nécessaire, car il suffit que le nombre des convertis et des convaincus forme une masse suffisante, une masse critique, pour inverser le rapport de force et imposer les changements institutionnels salvateurs dans les grands champs de

⁸⁶ Charles Péguy, *Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse*, Œuvres en prose, la Pléiade

l'action collective, politique, social, économique, culturel. Du moins, dans les régions du globe encore dotées d'institutions démocratiques, aussi imparfaites et défailtantes soient-elles.

Or, à les observer de près, on constate que non seulement de plus en plus d'esprits y sont prêts, notamment parmi la jeunesse, mais de plus, ces sociétés, qui sont les plus riches et les plus ouvertes, disposent de tous les outils, conceptuels, techniques, organisationnels pour mener ce changement et construire une autre société, et même plus, une autre civilisation. On a évoqué plus haut les outils de la science, capables de produire de nouvelles connaissances sur le vivant, les formes institutionnelles capables d'outiller une démocratie renouvelée, échappant à la dictature de l'instant. Il faut dire un mot de ce qui est au fondement de tout l'édifice : la figure de l'individu, que la première modernité nous a légué *autonome* et que la seconde a transformé en *anémique et boulimique*.

Il se peut qu'il soit lui aussi en mutation, sans que cette mutation n'ait été enregistrée encore par les institutions du « main stream » et du marketing. Il reste à en faire la sociologie.

Une sociologie de l'individu relié

Fort heureusement, je n'ai pas besoin de l'inventer de toutes pièces, car les sociologues, dans ce pays et ailleurs ont beaucoup travaillé. Ils ont produit une compréhension de la société moderne, une sociologie dite « compréhensive » justement en rupture avec les catégories rigides et préconstruites de l'ancienne sociologie critique, de la domination et des appartenances de classe. Assez curieusement d'ailleurs, depuis que les sciences sociales ont abandonné la posture magistrale de l'énonciation des ressorts cachés de la domination et de la dénonciation, les politiciens au pouvoir les pourfendent et les stigmatisent, tandis que ceux qui sont dans l'opposition les ignorent ⁸⁷ !

Que nous disent donc les sciences humaines et sociales de l'homme et de la société contemporaine ? Elles ont d'abord commencé par abattre ces frontières obsolètes dans le déroulement de la vie ordinaire, qui nous enjoignent de penser séparément, et même d'opposer, le public et le privé, la morale et la politique, l'individu et le collectif, l'économie et l'écologie. Voilà en effet les grands partages avec lesquels il faut en finir, car ils nous paralysent et mettent notre pensée en perpétuel porte-à-faux avec nos pratiques. Ces sociologies nous montrent comment l'individu moderne conjugue plusieurs identités et de multiples appartenances, passant d'un registre à l'autre parfois plusieurs fois au cours d'une même journée. Que tout son problème est de ne pas s'y perdre, de ne pas confondre les différents registres, ni les langages et les logiques qui vont avec – les différentes « cités »

⁸⁷ Pour aider à son (triste) débat public actuel sur l'identité nationale, le ministère de « l'immigration et de l'identité nationale » a publié un petit manuel, intitulé Pour aller plus loin, à l'usage des citoyens un peu dépourvus mais qui souhaiteraient néanmoins participer. A l'article 1.12, on voit apparaître la question suivante : « pourquoi la question de l'identité nationale génère-t-elle un malaise chez certains intellectuels, sociologues et historiens ? ». Cette question donne le ton à l'exécration dont les sciences humaines sont l'objet aujourd'hui dans les milieux du pouvoir. En ce qui concerne le parti socialiste, son incapacité à se mettre en phase avec les réalités sociales contemporaines est devenue proverbiale, même parmi ses membres ; elle est l'unique cause de ses retentissants échecs électoraux et de l'indigence en apparence insurmontable de son projet qu'il n'en finit pas de « refonder ».

pour reprendre la terminologie de Luc Boltanski - car s'il n'y a pas de frontière entre les sphères, on n'est pas pour autant dans l'indifférenciation et la confusion généralisée. Elles nous montrent que la question de l'individu moderne, c'est de construire son autonomie sans tomber dans l'anomie, c'est-à-dire de construire de bons liens, les bons *attachements*, que ce soit avec ses proches (les liens primaires) ou avec son quartier, ses collègues, son employeur, ses professeurs, etc. (les liens dits secondaires), elles nous montrent que le problème, ce n'est pas de gagner plus, mais d'avoir un capital social, c'est-à-dire de bons réseaux, un bon carnet d'adresses. Le problème de l'individu moderne, c'est d'avoir une place dans la société et ne pas la perdre, c'est d'avoir un statut qui lui assure ces biens sociaux indispensables que sont un revenu, une protection contre les incertitudes de l'avenir et les accidents de la vie et – fondamental - la reconnaissance, la considération, de ses proches, de ses pairs, de ses supérieurs, le sentiment de son utilité sociale. Elles nous montrent aussi que les interactions entre les hommes ne se produisent pas dans le vide, mais qu'elles nécessitent tout un « appareillage », un cadre, des objets techniques, des institutions, de l'implicite et du non-dit (pour parler le langage de l'informatique, s'il y a du « soft », il y a aussi du « hard »). Les relations entre les hommes entraînent avec elles tout un monde d'objets et d'artefacts, tout un monde non-humain, bref tout ce que la sociologie classique nous a appris à exclure de son champ pour le rejeter dans celui de la science et de la technique d'un côté (les outils et les objets technologiques) et dans celui des sciences naturelles de l'autre, les animaux, les plantes, les paysages et les espaces naturels, les prairies et les forêts, les rivages et les cours d'eau, les montagnes et la neige et le soleil sur les plages. Elles nous montrent également que l'homme moderne est tout à la fois un travailleur et un consommateur, un contribuable et un usager, un père ou une mère de famille et un fils ou une fille, un nomade en transhumance entre la ville et la campagne, qu'il/elle doit endosser toutes ces « casquettes » que le discours économique et politique dominant présente comme antagoniques.

En résumé, la question centrale de l'individu moderne n'est pas, à l'unisson du mythe individualiste, de se draper dans un superbe isolationnisme. La grande peur moderne est celle de l'exclusion – on craint de nos jours, dans les sociétés développées davantage le chômage que la pauvreté, davantage la désaffiliation que l'aliénation⁸⁸. Tous ces biens sociaux éminemment désirables que sont les liens, la protection, la « place au soleil », la reconnaissance, sont loin d'être acquis à tous les membres de la société, ils sont même l'objet d'une lutte, d'une compétition intense qui ne fait que s'aggraver au fur et à mesure que le monde entre dans les convulsions de la crise « systémique ». On dirait même que l'état de crise, décrété par les plus hautes autorités, a pour objectif de maintenir cet état de compétition entre les individus pour les biens sociaux – une compétition qui va très exactement à l'encontre de ce besoin d'association et d'attachement que manifeste l'individu contemporain. Un besoin que je qualifierais d'*autonomie reliée*.

⁸⁸ Les initiés auront reconnu au fil de ma description la sociologie de Luc Boltanski, de Robert Castel, d'Axel Honneth, de Bruno Latour, de François de Singly, de Vincent de Gauléjac de Serge Paugam ...mais eux-mêmes travaillent dans des courants de pensée, alimentés par nombre de chercheurs dont les travaux, des plus obscurs aux plus médiatisés, concourent à fabriquer l'intelligence sociale, à donner de l'intelligibilité à ce monde qui n'est pas que « complexe » et « opaque ».

Parmi toutes ces sociologies, sans doute la plus productive dans notre perspective du ménagement est-elle celle que propose Bruno Latour⁸⁹. Elle nous intéresse parce qu'elle propose une sociologie de l'action, une vision de la société en train de se faire – et non pas corsetée dans des cadres hérités – une conception de l'acteur agissant avec les autres, construisant avec les autres et à l'aide de multiples objets, des réseaux d'action et d'intérêts. Les acteurs de Bruno Latour ne sont pas « autonomes », ils sont reliés, intéressés, impliqués, voire enrôlés. Toute la question pour eux est de construire les bons attachements, ceux qui leur permettront de mener à bien leurs projets, d'exprimer leur potentiel, d'augmenter leur puissance d'agir. La liberté dans ce type de sociologie n'est pas une question théorique, elle est pratique et conditionnée, elle n'existe qu'avec les autres, en acte et en dynamique. Elle dépend de la capacité des acteurs à s'associer et à faire entrer dans leurs alliances les êtres pertinents, que ces êtres soient d'autres humains, des non humains ou des objets inertes. La puissance d'action se mesure alors à la puissance et à l'extension de ces réseaux d'action, à leur capacité d'association avec d'autres réseaux. Et c'est ainsi qu'il faut concevoir le social moderne et ses territoires, en un maillage de réseaux plus ou moins étendus, plus ou moins fournis. Le territoire n'est plus perçu alors comme cet empilement pyramidal de « niveaux », qui irait du plus humble, le « local », au plus noble et puissant, le « national » et le « global ». En tous points on n'est jamais que dans du « local », c'est-à-dire en un espace d'interaction situé, mais plus ou moins puissant selon qu'il est relié à des chaînes plus ou moins longues dont les ramifications peuvent s'étendre parfois à l'autre bout de la planète. Avec Internet, le moindre village n'est plus enfermé dans son « local », mais même sans Internet, parce que les individus qui y résident, cumulent une vie de village le samedi quand ils vont faire leur marché ou à la sortie de l'école où ils récupèrent chaque soir leurs enfants avec une vie sociale et professionnelle qui les met en contact avec des préoccupations, des intérêts qui sont ceux de la vie urbaine, voire planétaire. Nous sommes entrés, comme le disait Marshall McLuhan, il y a trente ans, dans l'ère du village planétaire.

La tâche du politique, c'est de prendre au sérieux les besoins de l'homme contemporain que nous décrivent la sociologie – et la psychologie et l'anthropologie - et de construire des politiques et des programmes qui y répondent. Des politiques de l'autonomie reliée. Comment peut-on définir une « autonomie reliée » ? Elle doit faire place à la reconnaissance de la vulnérabilité des êtres et donc admettre la nécessité des étayages, sans pour autant faire sombrer la personne dans les affres de l'anomie et de l'aliénation, dans les chaînes de l'addiction et de la dépendance. Sans doute la notion qui rend le mieux compte de ce qui est recherché ici a été exprimé par Gandhi quand il parlait de «self-reliance» - l'idée d'un soi relié, qui implique que la personne s'habite elle-même (le *soi*), mais en se concevant en lien avec d'autres que soi, avec un environnement, un contexte.

Le type d'autonomie que procure aux habitants des cités ultramodernes, ce que j'ai appelé la *régie technique* dans le second chapitre donne l'exemple de ce avec quoi il nous faut rompre : elle est tout à fait illusoire, comme on peut le constater à chaque fois que la moindre panne, grève ou autre incident tel qu'une chute de neige, vient perturber le fonctionnement de la machinerie, elle met non seulement les individus dans un état de dépendance radicale, voire d'infantilisation, et de surcroît son coût écologique devient insoutenable pour la planète. L'autonomie auquel aspire un nombre croissant de nos

⁸⁹ Voir en particulier son dernier ouvrage, Changer de société, Refaire de la sociologie, paru en 2006 à La Découverte

contemporains est appréhendable et maîtrisable à hauteur d'hommes et de vie humaine. On m'objectera que l'hypermodernité prend exactement la voie opposée : on construit d'immenses empires économiques dont on ne sait plus bien qui les dirige, dont la plupart des membres ne se rencontreront jamais et on propose toujours plus de médiations techniques pour abolir le temps et l'espace, qui donnent aux individus l'impression qu'ils peuvent être partout à la fois alors qu'ils ne sont plus nulle part, qu'ils ont perdu leurs ancrages et qu'ils prospèrent comme les poulets de batterie de l'élevage hors-sol. Et il peut paraître parfois que les individus en redemandent, en veulent toujours plus. C'est du moins ce que la publicité – la grande mise en récit de l'utopie post-moderne- laisse entendre.

Mais on peut voir aussi, sur un mode plus discret, s'instaurer des pratiques sociales et des modes de vie que le grand récit publicitaire ignore superbement (et heureusement !). On voit des gens s'associer pour produire leurs fruits et légumes ou se mettre en réseau autour d'un petit producteur (les AMAP ⁹⁰ font fureur jusque dans les comités d'entreprises des multinationales), constituer des réseaux d'échanges et de savoirs, des Systèmes d'échanges locaux (SEL) qui fonctionnent sans monnaie ou avec des monnaies locales et « fondantes »⁹¹. On voit des associations de co-voiturages, des associations de quartier, de voisins, mettant sur pied des services communs, on voit une montée en puissance de l'épargne solidaire et le micro-crédit, etc. Dans toutes ces initiatives un seul point commun : récupérer de l'autonomie, de la marge de manœuvre par rapport aux grandes machineries sociotechniques et au marché, et le plus souvent récupérer cette autonomie au sein de petits collectifs. Toutes ces pratiques dites alternatives se laissent parfaitement décrire dans la sociologie de l'acteur-réseau, de l'association humain/non humain, tant ils transgressent allégrement toutes les frontières, tous les grands partages qui voudraient qu'on ne mélange pas le privé et le public, l'économie avec l'écologie, les sentiments et les affaires, l'éthique et le commerce. Pour l'instant, ces pratiques, ces aspirations ne sont nommées par aucun discours politique – du moins par aucun parti politique de gouvernement -, relayées par aucune politique, par aucun dispositif. Quand on en parle, c'est davantage pour les railler et les stigmatiser comme étant le fait de marginaux, de rétrogrades et nostalgiques, de « bobos » ou encore comme s'il s'agissait d'un luxe de nantis. Ces pratiques ne sont certes pas majoritaires - encore qu'une étude sociologique sérieuse montrerait sans doute qu'elles sont socialement plus répandues qu'on ne croit - car il est normal que des formes nouvelles soient d'abord portées par des petits groupes avant de se diffuser dans la société. Ces groupes dont bon nombre sont issus des couches moyennes peu fortunées, reprennent en les renouvelant, les vieilles traditions populaires du jardin ouvrier, de la « perruque », du bricolage et de la récupération – reprenant ainsi parfois très consciemment l'héritage de leurs grands-parents.

Quant à l'accusation de nostalgie rétrograde, il suffit de constater à quel point ces pratiques sont en phase avec les défis écologiques et le malaise social (la devise qui les rassemble est : « plus de liens, moins de biens »), pour qu'elle tombe immédiatement : ces pratiques indiquent une des voies de l'avenir, elles la préparent. Elles formeront demain la masse critique capable de faire basculer le monde vers un avenir désirable et durable.

⁹⁰ Associations pour le Maintien de l'Agriculture paysanne, dont le principe est de pré-acheter à un petit producteur, maraîcher en général mais pas seulement sa production qu'il livrera à ses partenaires consommateurs sous forme de paniers constitués des récoltes du moment tout au long de l'année. Le système procure au producteur la sécurité dont il a besoin pour produire de la qualité et implique que le consommateur perde une part de la liberté que lui procure le commerce et la compense par son inventivité culinaire.

⁹¹ Une monnaie fondante perd sa valeur au bout d'un certain temps, interdisant ainsi la thésaurisation

Epilogue

Au terme de ce parcours, ai-je rempli mon contrat ? Je voulais savoir s'il y avait des raisons d'espérer, en cette première décennie du XXI^e siècle, autre chose que l'effondrement dans la catastrophe annoncée, décrite à l'avance si minutieusement par tant de philosophes, d'écrivains, de cinéastes, de militants. Les mots *savoir* et *espérer* posent problème, évidemment. Y avait-il quelque part un savoir à découvrir, comme un trésor perdu sur lequel on pourrait mettre la main et qui donnerait une sorte de garantie dont ne disposeraient pas les désespérés, pour discerner les forces de l'avenir ? Quant à l'espérance, il est tant de gens pour lui tordre le cou, que je me prends parfois à réciter à voix basse et comme honteusement ces vers de Péguy : *Mais c'est d'espérer qui est difficile/Et le facile et la pente est de désespérer/Et c'est la grande tentation.*

La difficulté est de ne pas confondre l'espérance avec le sommeil du rêve, et tant de rêves ont été colportés, depuis tant de décennies, nous en avons été tant abreuvés qu'on peut comprendre et même respecter ce paysage de gueules de bois et de petits matins blêmes. Lutter contre la pente facile du désespoir revient à se livrer à l'oscillation épuisante du pessimisme et de l'optimisme, de la confiance et du dégoût, où se disloquent tout savoir et toute conviction. Je voulais savoir ce que je pensais au fond, en deçà et au-delà de ces turbulences, et la seule façon était d'écrire. Ecrire ce à quoi je tenais, ce qui s'était formé en moi et avait tenu bon au long des décennies de ma vie adulte. Je n'ai pas eu de peine à en établir la méthode car elle est le mouvement spontané de mon esprit : revisiter le passé pour éclairer le présent et nommer ce qui, en lui, tient suffisamment pour servir de socle à l'avenir. La démarche est assez usuelle, mais elle n'est pas si simple à manier, parce que contrairement à l'évidence, ce n'est pas le présent qui bouge le plus, ni même l'avenir : c'est le passé, qui se présente différemment à chaque visite.

Quoiqu'il en soit, s'ouvrir à un avenir possible passe nécessairement par la case politique, en reprenant les choses par le bon bout : la définition d'un projet, qui manque cruellement aujourd'hui. C'est la tâche des citoyens et des forces politiques et civiques. Mais, les intellectuels, quant à eux, ont des devoirs propres, auquel ils ne peuvent se dérober : fournir certains des matériaux indispensables à l'élaboration du projet - dont ils doivent garantir la vérité et la fiabilité - qu'il s'agisse des faits historiques ou des données d'enquête indispensables à la représentation de la réalité présente. Ils ont surtout un pouvoir, qu'ils partagent avec les artistes : celui de proposer d'autres visions du monde, d'ouvrir de nouvelles perspectives, d'inciter à des pas de côté. En un mot, ils ont un rôle irremplaçable dans *l'institution imaginaire de la société*, pour reprendre l'expression de Castoriadis. Je souhaitais, par ce texte, y apporter ma contribution. Tel le colibri du conte africain, j'ai fait ma part...

Bessenay, Rhône, décembre 2009

Sommaire

| | |
|---|-----------|
| Introduction. D'une modernité à l'autre | 1 |
| Chapitre 1. L'individu raisonnable de la première modernité | 5 |
| Le projet, ses promesses, ses menaces | 6 |
| Dans l'angle mort, le refoulé | 10 |
| L'irrésistible effondrement de la raison des Premiers modernes | 15 |
| Chapitre 2. Le monde global entre la dette et le désir | 22 |
| L'individu désirant de la seconde modernité | 24 |
| La conflictualité sociale désamorcée par la Consommation de masse | 27 |
| Des indicateurs qui font perdre le nord | 30 |
| La régie technique de nos vies quotidiennes | 34 |
| L'insoutenable ubiquité de l'homme moderne | 36 |
| L'individu désincarné et désaffilié | 37 |
| Dans les fissures de la seconde modernité | 38 |
| Les victimes collectives, vigies de la société | 43 |
| Nous sommes collectivement passagers clandestins de la modernité | 44 |
| Chapitre 3. Au commencement était le soin – Pour une troisième Modernité | 49 |
| Par-delà le paradigme de la violence, le <i>Care</i> | 52 |
| Une éthique de l'attention | 54 |
| Des multiples visages de la vulnérabilité | 56 |
| Sortir du fonctionnement somnambulique du monde | 57 |
| Dans l'inter-relation | 58 |
| Une pensée pour notre temps | 62 |
| Le <i>Care</i> est-il une affaire de (bons) sentiments ? | 63 |
| Le <i>Care</i> ne fait pas disparaître la violence | 64 |
| Le don, le soin et la violence | 67 |
| Asymétrie et inégalités : les détours de la réciprocité | 69 |
| Chapitre 4. Pour une politique de la vulnérabilité et du ménagement | 71 |
| Réparer, mesurer, évaluer la vulnérabilité et le soin La construction d'indicateurs | 73 |
| Des politiques du ménagement de la chose publique Refonder la démocratie | 76 |
| Équilibrer les droits et les devoirs, instituer les limites | 78 |
| Instaurer de bonnes procédures de validation des problèmes publics... | 79 |
| avec le secours d'une bonne science | 80 |
| Repenser le travail et non pas s'en débarrasser | 81 |
| Une sociologie de l'individu relié | 83 |
| Epilogue | 87 |

