Denis Duclos

Economie-monde : un totalitarisme ultime ?

(La démocratie annulée dans le contrôle mutuel)

# Préambule

Nous ne défendrons pas ici la démocratie, pas plus d’ailleurs que les autres « régimes » sociétaux possibles : aristocratie et autocratie, pourquoi pas « anacratie » (un monde sans pouvoir, un peu comme l’athéisme s’opposerait aux trois « autres » formes de monothéisme). Ce que nous défendons, c’est le droit des hommes à choisir leur forme de groupement et le mode de vie qui lui correspond, au milieu d’une diversité -en tout cas d’une pluralité- et sans qu’intervienne une quelconque « souveraineté » prétendant les agencer dans une « société », nécessairement tendue vers la globalité surplombante et asservissante.

Mais nous souhaitons montrer, le plus clairement possible, comment convergent dans l’époque quelques termes -économie, technologie, démocratie, société, humanité - tels que leurs entrelacs produisent une « totalité » mondiale, laquelle deviendra peu à peu l’ennemie des Humains, bien que se prétendant constituée par (et pour) «le genre humain ».

Cette convergence a été partiellement entrevue par plusieurs auteurs critiques, et notamment, de Karl Polanyi à Michel Foucault et à Giorgio Agamben ou Michel Freitag, autour du lien entre économie et pouvoir ou sécurité. Il est à noter que cette réflexion croise la tendance -de David Locke à Albert Hirschmann en passant par John Stuart Mill- à penser le capitalisme comme bifurcation pacifique et libérale par rapport aux pouvoirs dominateurs et spoliateurs. Je m’inscris à ce carrefour, mais dans un renversement, car il est de plus en plus évident que l’économie n’est pas le vocabulaire de la liberté, mais -comme telle- le langage même de l’assujettissement à « l’utopie mondiale », cet idéal de gestion (voire de gestation et de digestion) des populations. Au point que l’on peut s’interroger sur la validité actuelle des vocables de « capitalisme » et de libéralisme.

Par ailleurs, des artistes -romanciers, auteurs de cet art majeur qu’est la BD, dramaturges, cinéastes- ont depuis longtemps littéralement prévu *en détail* l’évolution actuelle vers une dictature technologique exacerbant les tendances révélées par les totalitarismes du XXe siècle. Ils sont même si nombreux et si talentueux que les citer -au-delà d’un de leurs pères visionnaires comme Aldous Huxley- prendrait ici tout un chapitre[[1]](#footnote-1)-

Néanmoins, il reste un travail utile à accomplir : décrire précisément comment nous produisons progressivement l’horreur étouffante « qui vient » (hélas bien avant toute insurrection la visant pertinemment  et seulement excitante pour une poignée de jeunes activistes!) et expliquer un mécanisme trop aisément attribué à la « nature humaine », ou encore, au contraire, à des enchaînements de contingences dans lesquels nous ne serions pour rien.

Je crois qu’il faut faire ici œuvre d’inventivité conceptuelle : ce qui se met en place au cours du siècle, c’est quelque chose d’inédit et, en même temps, une réalisation de l’un des plus vieux fantasmes humains : la complétude, la perfection du fait social désormais sans extériorité ni altérité. Pour saisir l’objet d’un seul regard, au-delà de l’assemblage de ses facettes, il faut bien considérer celles-ci, et tenter de concevoir ce qui les lie irrémédiablement, et pour ainsi dire, nécessairement.

L’économie n’est-elle pas en train de prolonger et de dépasser ledit capitalisme dans un système où la comptabilité des valeurs et des prix n’a plus grand-chose à voir avec un profit substantiel, mais concerne plutôt l’allocation optimale des moyens du contrôle mutuel ? La démocratie et la société ne sont-elles pas entrées dans un jeu de caution réciproque, la seconde certifiant l’existence légitime de la première à des échelles toujours extensibles, et celle-ci devenant, via la « police » (chère à Jacques Rancière), la preuve même d’une consistance sous-jacente du sociétal ? L’humanité et la technologie ne sont-elles pas entrées dans un rapport de soutiens croisés, la seconde attendant de la première l’énergie maintenant son unité et la favorisant pour cela ?

Nous proposons ici une articulation théorique -et pas seulement une approche généalogique -laquelle est toujours en quête d’un départ plus précoce et néanmoins située dans le processus lui-même, les traces de son émergence étant repérables par un énorme labeur d’érudition-. La théorie a en effet ceci de différent de la généalogie (qui est après tout une variante -certes décriée- de l’Histoire) qu’elle détermine un résultat -un point Oméga- à partir d’une origine -Alpha- contenant *tout* le potentiel du processus en question, un peu comme en physique fondamentale. Ce point Alpha, c’est pour nous la culture parolière et sa fascination pour la réduction du rapprochement métaphorique en *unarité catachrétique.* [[2]](#footnote-2)

La formule semble barbare, mais elle résume seulement le fait avéré que toute culture humaine tend à l’unité et du même coup à l’unicité, ceci produisant enfin une impossibilité de conserver un élément de comparaison dans l’énoncé de l’essentiel, ce qu’on subsume sous l’idée du trait unaire. Or c’est bien ce qui nous arrive : notre humanité « planétisée » est au seuil de former une société unique, nécessairement unitaire, et, une fois ceci réalisé, en passe de devenir « unaire », c’est-à-dire absolument incritiquable, en oubliant qu’au fond, la « société » ne peut exister qu’entourée d’autres, et ne peut pas subsister au singulier.

Cette « destinée de la métaphore »[[3]](#footnote-3) résume tout mouvement de la culture humaine, et la culture elle-même : nous en rendons compte par ailleurs[[4]](#footnote-4), mais nous tentons ici de montrer comment le programme de notre époque, au seuil d’une mondialité effective et effectuée, réalise très précisément la phase pénultième de cette condensation. Pénultième, car on peut aussi théoriser qu’à l’état ultime, la « totalisation » de la culture humaine est impossible et donnera lieu, dès lors qu’approchée, à quelque chose comme une implosion. Là encore, nous abordons cette perspective dans un autre ouvrage, nous contentant ici, pour ainsi dire, de présenter l’agencement interne des « modes » ou « aspects » de la totalité en formation, et ceci dans leur état actuel.

Voici donc, sur notre table de travail, les diverses pièces à assembler, de telle façon que leur coïncidence nécessaire nous apprenne, nous dévoile le concept de ce qui les fait tenir ensemble : mondialité, totalité, unité, humanité, société, démocratie, économie, technologie….

Et voici l’esquisse d’un premier type d’assemblage, tel qu’il nous apparaîtra suffisamment logique et fonctionnel pour rendre compte du « système » réel, indépendamment des parcours généalogiques, qui restent évidemment très utiles par ailleurs, bien que moins directs  :

« L’humanité » est la métaphore-catachrèse contemporaine. C’est un concept unificateur fondamental qui regroupe les idées, elles-mêmes unitaires d’espèce, de genre, de population et de corps politique souverain. C’est le « grand sujet » remplaçant Dieu. Mais elle n’existe telle comme instance de référence que comme « société », celle-ci incarnant la multiplicité, la pluralité et la diversité interne de l’espèce. Seules, celles-ci légitiment l’humanité, tandis que, sur le strict plan du politique, la « démocratie » représente cette société dans le pouvoir de soi-même et pour soi-même.

Cette démocratie ne peut pas fonder sa constitution et son « ordre » sur le seul arbitraire policier, et doit appuyer celui-ci sur un fonctionnement explicite articulant « technologie » et « économie ». La technologie accorde la puissance énergétique de l’humanité comme société, et l’économie règle la distribution de cette puissance de façon à ne jamais risquer de nouvelles séparations, fissures ou fractures dans la « totalité ».

Nous pouvons, pour l’exposé, reprendre ce déroulement dans un autre sens, celui produisant finalement l’humanité comme totalité *à partir* de l’économie et de la technologie, via les formes sociétales et démocratiques. C’est d’ailleurs le sens du processus tel qu’il est vécu, le plus souvent sans qu’on ait conscience de son but réel.

Avant de nous y lancer comme dans un courant irrésistible, observons tout ce qui nous sépare dans cette perspective des jugements ordinairement portés par les intellectuels sur ce qui nous arrive : pour Joseph Stiglitz ou Daniel Cohen, par exemple, nous suivons une tendance presque animale à l’avidité concurrentielle, accumulatrice et anticipatrice au lieu de nous détendre et d’apprécier la vie au présent et avec autrui, sans nous encombrer de la lutte pour les biens.

Ce n’est pas faux dans la description, mais je crois que l’explication profonde manque son objet, et retombe sur une sorte de moralisme naïf. Comme d’autres ont pu le remarquer, la lutte pour « avoir » n’est qu’une modalité de la bataille pour « être », ce qui est le propre de la culture humaine depuis qu’elle a surgi il y a quelques soixante-mille ans. L’être est une formation du langage, une illusion culturelle spécifique que les autres animaux ne construisent pas, et dont ils ne sont, du même coup, pas les dupes.

Or l’être -entièreté verbale formelle- ne se partage pas : la reconnaissance de chaque sujet par les autres doit être totale… ou nulle. Un partage égalitaire n’est qu’un pis-aller, et tant que le Riche doit tant soit peu donner au Pauvre, il ne peut que se vivre comme mutilé d’un pouvoir potentiel.

Le problème de savoir si ce sentiment est injustement grotesque ou non est secondaire par rapport à celui de comprendre comment *il est simplement possible*. De ce point de vue, il est comparable -dans son côté étrange ou absurde- au sentiment qui se rassasie d’une pure égalité entre tous, en dépossédant chacun de la moindre parcelle de « propriété ». Egalité parfaite et pure transcendance sont aussi folles l’une que l’autre, et pourtant complètement inhérentes à la culture humaine en tant qu’idéaux universels. Avec la modernité, et surtout avec les grands intellectuels ayant appliqué l’esprit galiléen à la « société », elles se sont déployées sur le registre du savoir scientifique, de Hobbes à Montesquieu et Locke, de Smith et Ricardo à Marx. Le côté grandiose de leur pensée n’a eu d’égal que l’énergie passionnelle qui a soutenu sa mise en application systématique.

C’est donc cette folie intrinsèque de la culture « globalisante » qu’il faut comprendre afin de pouvoir, si c’est encore possible, la modifier avant qu’elle ne conduise à une destinée fatale pour l’espèce et pour la vie.

Nous tentons ce projet -terriblement immodeste- dans une série d’autres ouvrages, mais nous rappellerons ici quelques axiomes d’une découverte anthropologique assumée : nous sommes « structurellement » fascinés par la totalité du groupe, quel qu’il soit, auquel nous appartenons. Nous sommes fascinés et séduits par la foule bigarrée de nos semblables comme si elle était le monde…TOUT le monde (d’ailleurs, « les gens » et « le monde » partagent le même sens dans plusieurs langues, notamment en Français et en Grec).

Cette totalité nous éprouve, car, d’un autre côté, elle nous réduit à n’en être que les grains, les unités ponctuelles. Cependant, chacun peut trouver une satisfaction -précaire et illusoire, mais sans alternative- à l’idée de défier cette totalité collective par l’importance que peut y prendre le « soi » comme chef, comme résistant ou rebelle, voire même -dans la logique de la servitude volontaire- comme pièce d’un dispositif de puissance auquel on s’identifie en s’y sacrifiant. Dans ce suicide du « moi », ce dernier trouve, l’espace d’une action héroïque, la possibilité d’une affirmation s’égalisant avec la totalité.

Pourquoi cette fascination par le Tout, et au-delà, par l’Un ? Parce que notre culture parolière a toujours eu pour objet principal de construire un imaginaire du « Tous ensemble » qui permette de l’emporter sur les ennemis. Parce que « parler », c’est toujours déjà s’inscrire dans le fonctionnement du collectif et en jouir. S’il s’agit d’une participation au darwinisme, c’est exactement à l’inverse de ce qui est souvent dénoncé : non pas un individualisme forcené, mais au contraire, tout du moins dans le principe, une volonté forcenée de participer à la puissance collective en y jouant son propre rôle.

Ceci ne va pas sans paradoxes, puisque, comme nous venons de l’esquisser, cette participation à l’idéal entraîne une oscillation logique interminable entre l’affirmation du groupe comme condition du « soi », et l’affirmation du « soi » comme récompense de la puissance du groupe d’appartenance. Toute époque contient cette oscillation découlant de l’effet paradoxal de l’assujettissement à la culture, mais toute époque présente aussi un « versant » dominant dudit paradoxe, à savoir une « épistémé », un discours sociétal d’interprétation qui favorise un aspect, sans vouloir prendre conscience de la montée sous-jacente de son opposé. Ainsi fleurissent aujourd’hui encore les discours sur « l’individualisme » sans qu’ils ne donnent *jamais* l’occasion de saisir que celui-ci n’est que la version contemporaine de la participation au « Tout » à partir d’une place ponctuelle assignée par le Système.

Ainsi, « consommer » peut-il apparaître dans l’idéologie ambiante comme un repliement sur soi, alors qu’il nous est seulement assigné un « poste de consommation », à savoir un intense travail social prenant largement la place des « emplois », et entièrement basé sur l’obligation de nous comparer aux autres façons de vivre, de manière à mieux nous aligner sur notre catégorie « légitime » à l’intérieur de la totalité d’un monde en progrès, cet imaginaire dont Amartya Sen fait un bien commun.

S’il existe de la compétition entre les « agents économiques », elle se divise en fait en deux aspects très différents : il y a celle, au fond mineure, qui consiste à se distinguer personnellement dans l’excellence du rôle, et il y a surtout celle, décisive, de promouvoir sa propre catégorie de production-consommation dans la « lutte des castes », c’est-à-dire dans celle des catégories présumées « utiles » au fonctionnement optimal du Tout. C’est la machinerie -plus ou moins truquée- du marché qui assure la définition et la valeur de l’utilité des activités associées à chacune des catégories en compétition.

Nous consacrerons nombre de pages à démontrer que la « market democracy » n’est en fait, au sens du XXIe siècle, que le mode optimal du contrôle mutuel, la plus confortable des prisons des peuples[[5]](#footnote-5), et que l’économie -notamment celle prédominante des modes de consommation- n’est que ce qui soutient cette démocratie-cadre en liant mécaniquement les gens les uns aux autres dans le plus vaste « parc » possible, par le moyen de la contrainte matérielle et grâce aux technologies qui la permettent à ce niveau. Il s’agit donc d’un retournement de la puissance collective sur tous ses participants pris comme ses objets.

Pour comprendre le rôle exact qui est assigné à l’économie à partir du XXIe siècle, nous recourrons à un petit apologue centré sur la notion de « productivité ». Elle nous permettra de lier étroitement économie et technologie, puisque la technologie n’est que le moyen de la puissance (collective, catégorielle et individuelle) et de son augmentation systématique (technochrématistique)[[6]](#footnote-6).

Ensuite, cette augmentation de la puissance n’étant plus consacrée dans un monde unique à la destruction (contraire précis de la production) des sociétés extérieures, elle donne lieu à une menace toujours plus grande de conflit intérieur, et, proprement, de guerre de tous contre tous, qui ne peut être conjurée que par du contrôle mutuel… ce que nous appelons démocratie, mais qui est en réalité la technobureaucratie.

Cette organisation ne vise pas l’avilissement en soi. Elle n’est pas une volonté de réduire les êtres humains à l’état de « porcs » ou de bétail comme a pu le postuler Gilles Châtelet (bien qu’elle y tende malgré soi[[7]](#footnote-7)). Elle n’a qu’un seul but, essentiellement pragmatique  : interdire à quiconque de « sortir » du système maternant pour fonder d’autres sociétés et inventer une pluralité réelle, remplaçant celle, artificielle et désormais formelle, du zonage du monde en administrations dites « nationales », en réalité simples arrondissements de la totalité.

L’économie, étymologiquement la «norme de la maisonnée », est devenue règlement intérieur de l’unique prison mondiale des peuples humains. Et cette prison ne l’est au fond que de la seule confrontation mécanique entre la démographie explosive de notre espèce, la surpuissance technologique qui l’autorise et la limite planétaire de notre expansion.

Nous conclurons en évoquant la seule voie de sortie à la spirale entre « guerre de tous contre tous » et « prison des peuples » : la *pluralité des façons de vivre ensemble* et la rencontre politique à susciter entre elles.

# I. La démocratie et économie font-elles pluralité ?

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

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

Or il existe déjà, dans les sociétés les plus modernes, des acceptions légitimes de la pluralité, ou de l’antagonisme régulé, *telle ce qu’on appelle la démocratie*. Celle-ci est de plus en plus critiquée, mais étrangement, elle ne l’est guère pour le fait qu’elle diverge de la pluralité[[8]](#footnote-8). Au contraire, plus on affirme -depuis la Renaissance- l’universalité de la vie économique et politique des hommes, et plus elle semble se confondre avec la démocratie, comme si celle-ci ne pouvait qu’avoir un contenu finalement « homogène pour tous », mais sûrement pas une libération de la *pluralité pour tous*.

Cet effet de dualité (entre *démocratie et pluralité*) nous aidera à mieux poser l’idée de cette dernière. De même, l’économie et la culture dites libérales prétendent-elles ajuster les ressources à la diversité infinie des désirs. Là encore, nous voyons que *diversité et pluralité* ne sont pas la même chose. Du coup, la démocratie et le marché nous apparaitront comme des pierres d’attente, tandis que la pluralité se dégagera comme ensemble cohérent de questions.

### 1. La démocratie diverge de la pluralité.

Le terme « démocratie » tend à ne plus pouvoir être employé en soi, sans complément qui en précise le contenu réel. Qu’elle soit « technologique », ou « cosmopolite », la démocratie doit rendre des comptes. A défaut de « directe », elle devrait être « participative », ce qui est désormais mieux porté que « populaire », voire « sociale ». La « démocratie de marché » (ou *market* democracy), quant à elle, s’oppose aux qualificatifs précédents à partir du postulat libéral comme conception de la société. Elle ne va pas sans problèmes, lorsque, comme le décrit Amy Chua dans un livre impressionnant[[9]](#footnote-9), la liberté du marché revient à privilégier des minorités commerçantes et à accentuer les disparités ethniques, envenimant considérablement le climat social dans un grand nombre de pays où « bourgeoisies compradores » et « démocratie de marché » sont synonymes.

Il vient un moment où les arguties sur la démocratie deviennent spécieuses, car ceux qui se battent pour en défendre la forme canonique sont ceux-là même qui la détruisent de l’intérieur, dans son tissu culturel vivant, contribuant à fabriquer une société-masse, une société-monde, dans laquelle la norme est celle du labeur et de la discipline infantilisante, et où tout écart significatif à la norme est devenu simplement impossible[[10]](#footnote-10). La liberté s’en trouve écrasée et la démocratie semble devenir le *moyen* de la tyrannie au lieu d’en être l’opposé.

Les bruits de bottes s’y font entendre comme ailleurs et Big Browser y absorbe insidieusement davantage de pouvoir occulte à chaque fois qu’un jeune hystérique suicidaire -jihadiste ou autre- tire sur des innocents.

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

« Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive, en quelque sorte, sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. »[[11]](#footnote-11)

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

Or l’Homme «réel », c’est-à-dire ambigu, n’est ni égoïste ni communautaire en soi, encore moins un « tout parfait », et s’il tend souvent à compter sur ses « forces propres », c’est-à-dire en général sur des solidarités de proximité (plutôt que sur un isolement individuel qui n’a jamais existé, pas même dans l’imaginaire rousseauiste, souvent moins naïf et robinsonesque qu’on ne le suppose), ce n’est pas pour demeurer « physique » et récuser la « morale ». C’est parce qu’il redoute que le « plus grand Tout » auquel il va se livrer recèle des pièges autrement plus mortels qu’une « existence partielle ».

Comme l’évoque Marx lui-même, l’Homme serpente entre les écueils et cherche des constitutions protectrices. Il use du sacré quand celui-ci fige les puissances dangereuses. Lorsque la religion protège moins qu’elle n’asservit et n’isole, la laïcité semble meilleure à prendre. Quand celle-ci ne protège plus contre l’argent à la fois concentré et universalisé, nous cherchons autre chose.

Pourtant, ce que ne disent ni Rousseau ni Marx, dont le non-dit vaut probablement pour une conviction intime et inconsciente, c’est que même lorsque des équilibres entre entités ont pu se trouver et se stabiliser laborieusement, l’Homme n’a de cesse de les détruire pour s’engager vers une unité supérieure, porté irrésistiblement par sa passion culturelle pour la totalisation de soi-même *via* son miroir collectif.

Car s’il hésite à devenir la partie d’un Tout supérieur, il ne faut pas oublier qu’il se transpose lui-même au niveau de cette totalité planétaire, dans laquelle il croit *retrouver* la « perfection » qui lui manque désormais (ou depuis toujours) au plan local.

Pour le dire autrement : toujours et encore mortel et le sachant, le genre humain se saisit dans un mouvement contradictoire de répulsion et de fascination vis-à-vis de la totalisation qui, en effet, lui *promet* de devenir « sa vie et son être », selon la formule étonnante de Rousseau, tout en le rabaissant lui-même à en être une minuscule « partie ».

Ce qui n’est pas vu par nos deux philosophes eux-mêmes fascinés par le communisme, c’est que le sujet croit tellement gagner à participer à la surpuissance collective, qu’il peut abandonner sans hésitation et avec amour son « indépendance ». Cela, du moins, tant qu’en lui, ne fait pas retour comme symptôme l’horreur de se réveiller organe interne ou cellule intestinale, voire simple élément nutritif d’une gigantesque Gaïa…[[12]](#footnote-12)

Le point de vue qui nous sert ici est moins naïf : il admet que si nous cherchons depuis toujours –comme « parlants »- à nous unir contre des principes hostiles, c’est en conservant la liberté de trahir ou de contester, liberté qui signe notre statut de sujet, et du même coup, donne de la valeur à notre adhésion, accorde du prix à notre sincérité fraternelle. Autrement dit, si nous visons bien l’unité et l’unicité, nous ne saurions les atteindre parfaitement, sous peine d’y perdre notre « personne » , à savoir : notre position de libre « énonciateur » dans la participation à la métaphore commune. Ce que Lacan résume parfaitement par la formule : « le style, c’est l’homme », ce qu’il faut entendre par : « le style, c’est ce qui reste à l’homme pour exister comme singularité »[[13]](#footnote-13).

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

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

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

Si l’on admettait par exemple que la propriété des biens d’usage personnel et familier ne pouvait être aliénée dans des biens collectifs (du type entreprise ou « share holding »), nous rembarrerions la puissance de l’argent, « l’égoïsme de l’industrie » comme dit Marx » sans nier pour autant la propriété comme principe de respect mutuel.

Serait-ce préserver l’égoïsme comme nature humaine ? Ce serait plutôt faire preuve du discernement nécessaire entre les formes de solidarité humaine : la solidarité du Familier implique la propriété ; celle de la Nature implique le communisme absolu ; celle de la Technobureaucratie (forme universalisée de l’industrie) exige un droit intermédiaire, celui de l’investissement comme aliénation volontaire, de même que le soutien d’une communauté culturelle. Etc.

Tout le problème est de *diviser* le droit des personnes de telle manière que l’aliénation volontaire ne dépasse pas une fraction raisonnable de sa propriété (et notamment celle de sa force de travail).

Ajoutons sur ce point que l’intéressante réflexion de Bernard Friot distinguant « propriété d’usage » (à préserver) et « propriété lucrative » (à interdire) ne suffit pas[[14]](#footnote-14), puisque, par exemple, la « propriété d’Etat » peut ne correspondre ni à l’une ni à l’autre. La distinction met le doigt cependant sur un problème : « l’usage » ne doit-il pas être réservé à l’utilisation personnelle ou familière ?

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

-elle s’impose comme spontanément « communale » du fait du gigantisme des infrastructures de liaison (même si la forme en est privée, comme Google ou Intel, ou publique comme le statut des parcs nationaux)[[15]](#footnote-15) ;

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

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

Il ne date pas d'aujourd'hui que le nombre soit à la fois une condition et un obstacle à la démocratie. Si l'on est d'accord avec Jean Baechler pour faire de celle-ci un « régime anthropologique », une tendance immémoriale à associer liberté et égalité entre hommes[[16]](#footnote-16), alors la démocratie historique née dans la Grèce des cités antiques reflète déjà cette contradiction : pour assurer la liberté de trente mille citoyens athéniens au Ve siècle, ne faut-il pas cent trente mille esclaves et quelques dizaines de milliers d'étrangers non citoyens ?[[17]](#footnote-17)

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

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

La question devient alors : jusqu'à quel point ces compensations (aujourd'hui poussées à l'extrême par les raffinements du calcul et les moyens de communication électronique) peuvent-elles fonctionner pour assurer une cohérence minimale de la notion de « démocratie » entre égalité, participation et liberté ? Peut-on tout simplement parler encore de peuple, de « démos » (qui a pourtant toujours déjà un sens administratif), lorsque les gens se comptent par multitudes à huit zéros ? Et si oui, à quelles conditions de dévaluation de la personne en leur sein ? A quelles conditions d’armatures hiérarchiques géantes et de pouvoirs centraux démultipliés ?

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

Le caractère étrange et peut-être paradoxal d’une telle visée ne semble pas gêner ceux qui, totalement immergés dans la situation actuelle et en bout d’argumentation, en reviennent au miracle républicain comme s’il pouvait s’étendre à l’infini.

Ainsi, les spécialistes, militants sans réserve de la mondialisation, (définie comme interconnectivité accrue dans tous les domaines[[18]](#footnote-18)) tentent-ils de montrer que celle-ci est un bien en soi[[19]](#footnote-19), à condition qu’elle donne lieu à une forme de gouvernance démocratique et cosmopolite, adaptée comme le dit Joseph Stiglitz à « notre communauté globale »[[20]](#footnote-20).

Les échecs du système international en tant que fiction démocratique sont patents[[21]](#footnote-21), ce qui n’empêche pas les meilleurs penseurs du problème d’en appeler à la formation d’un droit mondial, *comme si c’était seulement un déficit de loi et de démocratie qui était en cause*[[22]](#footnote-22). Et de fait, la médiatisation générale des opinions les plus spontanées à propos d’événements mondiaux (Tweeter, Facebook, etc.), l’intervention de réseaux de capture d’informations confidentielles, la montée des clubs intergouvernementaux ou des « G » sur le devant de la scène mondiale, en concurrence « déloyale » avec les institutions issues des Nations Unies (elles-mêmes contestables et contestées), tout cela favorise davantage une conception de l'influence et de la pression que le droit.

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

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

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

-et son unicité de moins en moins contestée au terme de la mondialisation.

Nous voyons que la déformation aux extrêmes du « matériau » de la démocratie par ces deux effets nous confronte aussi à la question de la pertinence de ses principes, même à des échelles plus réduites. Elle nous replace devant le problème originel : un ordre sociétal, quel qu’il soit, peut-il être un « bien » par principe ? N’est-il pas toujours plutôt une adaptation aux conditions de densité, de structure, d’environnement, et toujours du même coup quelque chose d’ambivalent, d’à la fois positif et négatif en proportions d’ailleurs variables ?

Quant à l'unicité de la société humaine planétaire en formation, elle soulève en tout premier lieu le problème d'une absolutisation de la souveraineté[[23]](#footnote-23) et de sa réorientation au seul détriment des sujets qui la soutiennent et la légitiment.

Si, en effet, nous considérons l’hypothèse que l’élargissement constant des échelles de société a pour but de l’emporter dans une compétition entre entités déjà intégrées, il y a fort à parier que cette énergie n’est pas perdue, une fois atteint l’état mondial : elle se transfère dès lors « naturellement » aux forces visant à réduire les résistances internes, ou toute forme d’autonomie résiduelle n’ayant persisté jusque là que parce qu’elle était un objectif secondaire dans le conflit principal. Je ne vois pas qu’il puisse en être autrement : si la totalité une fois acquise laissait se développer en elle une entité assez puissante pour la remettre en cause, elle serait contrainte à recommencer son effort. Il est donc plausible que toute structure interne pouvant prétendre capter l’unité finale à son profit sera tôt ou tard désignée sous l’espèce métaphorique du « cancer », et attaquée comme telle.

Toute l’agressivité tendue naguère vers le contrôle des puissances étrangères  est donc progressivement retournée contre l’ennemi intérieur, c’est-à-dire potentiellement contre toute trace de résistance à la structuration la plus globalisante, la plus conforme à l’état stationnaire universel.

On doit s’attendre à ce que l’Humanité comme totalité devienne l’ennemie la plus acharnée des Humains comme individus et comme petits groupes, dans la mesure même où, ultimement, c’est l’ individu –précisément comme résistance à la division de soi par organes ou fonctions-, et le petit groupe comme *lebenswelt* permettant d’accomplir cet individu comme joie de vivre qui forment les noyaux d’une résistance moléculaire universelle à l’abstraction universaliste.

La férocité de la morale s’attaquant à toutes les *privacies* est d’autant plus grande que plus rien d’autre que ces intimités n’est en mesure de résister au « système ». Nous voyons aujourd’hui se déployer cette férocité au niveau même des opinions les plus « personnelles » dans les blogs : plus la personne se sent vertueuse au nom d’idéaux universels, démocratiques et nécessairement égalitaires, plus elle soutient de son petit discours la volonté générale la plus féroce : celle-là même que Freud attribuait au « Surmoi ». et s’imposant comme le « vrai moi ».[[24]](#footnote-24)

Cela fait fort longtemps que les intellectuels mettent en cause la souveraineté des Etats dans la conflictualité sanglante[[25]](#footnote-25). Mais, dès lors que l’on parle d’avenir et de « gouvernance mondiale », la question de la souveraineté absolue d’un Etat-monde *n’est pas abordée[[26]](#footnote-26).* Comme s’il devait –en tenant compte des droits des peuples-, être automatiquement démocratique, et surtout comme si la démocratie pouvait suffire à empêcher les effets négatifs de la souveraineté absolue, c'est-à-dire d'une souveraineté complètement retournée contre ses propres membres, et non plus contre d'autres Etats, ceux-ci ayant été englobés dans l'Etat-monde après l’avoir produit et soutenu invisiblement.

Comme si, également, peu importait le nombre de personnes assujetties à la loi unique ; comme si au fond, la fiction galactique de Starwars, comportant des millions de planètes peuplées, pouvait réellement, à terme, devenir consistante. L’évidente pulsion « unitariste » *illimitée* qui anime ces rêves enfantins aussi bien que des projets plus sérieux de fédération mondiale n’est strictement jamais interrogée.

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

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

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

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

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

Or c’est probablement impossible : à partir du moment où l’on nie une tension fondamentale, dans une visée au fond toujours au service de la totalisation sociétale, on s’interdit d’exprimer et de penser ce qui fait l’essence même d’un pacte : à savoir l’irréductibilité de l’Autre. Pour le dire aussi simplement que possible : ce n’est pas de la dictature du prolétariat ou de toute autre mouture de l’égalitarisme interne (fût-il multitudinaire) que proviendra le modèle de la paix anthropologique, (ou ce que Baechler appelle «*l'Etat* stationnaire ») mais à l’inverse, c’est à partir du paradigme de celle-ci, à savoir *d’une rencontre négociée et équilibrée entre « versions de l’homme »* que peut s’inventer un modèle durable et stable de critique de l’inégalité.

Marx n’était pas « léniniste » mais il raillait néanmoins la démocratie comme formelle, ce qui le conduisait à un relativisme historique dont même le très démocrate Jürgen Habermas n’a pu se débarrasser complètement, puisqu’il reporte la dictature de la classe salvatrice sur la dictature salvatrice de la procédure communicationnelle, nouvelle maîtresse absolue.

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

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

La thèse défendue ici à ce propos est simple : lorsque l’universalité absorbe tous les « débats » possibles en les réduisant à un rang d’importance nécessairement subsidiaire (par exemple en réduisant l’ennemi au criminel), elle interdit la source même de la subjectivité, étroitement associée à la liberté de contester ou de combattre, de trahir ou de se solidariser. En interdisant cette source proprement « incontrôlable » de toute subjectivité[[27]](#footnote-27) l’universalité persécute ses membres qui en sont réduits au symptôme pour se manifester : paranoïaques ou hystériques, les sujets résiduels d’une société qui n’en a plus besoin deviennent qui, tyranneaux minables, qui dictateurs sanglants, qui « tueurs de masse ». Ils peuvent aussi (selon l’exemple de Richard Millet) se réfugier dans les « identités » groupales du passé, ce qui n’arrange rien, mais ajoute aux catégories ordinaires du marché, celles des amoureux du musée humain.

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

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

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

#### Le nombre : corrupteur de toute démocratie

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

##### L’arasement des minorités

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

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

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

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

Il faut d’ailleurs noter que ce qui reste d'une opposition formalisée d'opinions abstraites fonctionne de façon que la vérité partielle de l’un des partis *se trouve logée chez l’autre.* Ainsi, la liberté, prônée à droite, ne prend de vraie valeur que si elle l’est pour les humbles et non pas seulement pour les gens d’affaires, tandis que la justice sociale - revendiquée à gauche - n’a de sens que si, loin de toute oppression bureaucratique nivelante, elle permet aux individus de libérer leurs capacités d’action (valeur de droite), etc. Autrement dit, la dualité politique consubstantielle des actuelles démocraties de marché *n’est qu’un unitarisme déguisé,* et la fameuse alternance, un simple retournement du « même »[[28]](#footnote-28). Une persécution en découle directement : c’est la succession même des « méthodes » de droite et de gauche qui nous torture et ne nous laisse aucun répit.

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

Ne voyons-nous pas qu’à l’évidence il n’existe aucune « idée de droite », « du centre » ou « de gauche », parce que ces catégories *précèdent* tout contenu attribué à leur nécessaire opposition ?

*Il faut* qu’il y ait de l’opposition pour qu’il y ait de la « démocratie » dans une population de grand nombre : *donc* il faut qu’il y ait des contenus aux opinions. *Donc,* on va former celles-ci de manière à ce qu’elles semblent *faire sens les unes en fonction des autres,* et les *think tanks* supposés éclairer les décisionnaires (Fondapol à droite, Copernic à gauche, par exemple) ne font que compléter le dispositif, et plutôt en aval qu’en amont, d’ailleurs !

Si le problème n’était pas de faire *fonctionner* ensemble une vaste entité, mais bien plutôt de discuter des formes de coexistence entre façons de vivre différentes, les opinions auraient une toute autre consistance, et surtout une autre intelligence.

Pour ne donner qu’un exemple, dans une « démocratie », il peut être question de savoir quel prélèvement de ressources communes l’on opère pour subvenir aux besoins des « sans emploi », et la discussion risque de devenir interminable entre la position impliquant plus de « solidarité » et celle qui soutient « l’initiative ». Or, il est clair qu’en dehors de circonstances très précises où la barre doit être poussée dans un sens ou dans l’autre selon les effets nécessaires attendus par la macro-économie, cette alternative relève de l’obnubilation du Capitaine Haddock hésitant à dormir la barbe sous –ou sur- le drap.

Elle n’a aucun intérêt en soi et ne correspond à aucun intérêt de groupes ou de classes déterminés, puisque *tous sont au fond –et à terme- intéressés à la création d’emplois, à la continuité des solidarités et à la limitation des dettes privées ou publiques.* La conséquence d’une telle obnubilation récurrente dans la thématique politique revient à isoler comme position « d’opinion » un *petit moment de la gestion*, exactement comme si l’on devait distinguer comme des essences absolument distinctes les états cérébraux d’un piéton quand il avance la jambe droite puis la gauche, ou ceux du conducteur sur les méandres d’une route de montagne quand il décide d’aller à droite, à gauche ou tout droit !

La stupidité parfaite de l’adhésion préconisée à une seule de ces directions (puisque ces états sont successivement -tous nécessaires pour ne pas finir dans le décor-) devient pourtant –sous le terme « d’alternance » entre de bien vagues principes la référence suprême en matière de vertu démocratique[[29]](#footnote-29).

Pourquoi ? Comment en venons-nous à vénérer sous le nom « d’opinion », ce qui ressemble fort à une sorte d’impuissance aphasique, un genre d’hémiplégie ?

La réponse est simple : une fois édictée comme un principe infrangible l’appartenance à une totalité organique (expression plus précise que « contrat social »), il est tout simplement impossible de se diviser sur des sujets importants, sérieux ou pertinents, qui sont tous des menaces pour la « société bien ordonnée ». Nous sommes donc obligés de « faire semblant » de nous diviser pour faire croire dans la réalité de notre état de sujets politiques souverains.

C’est la logique de ce « semblant » qui nous pousse irrémédiablement (n’en déplaise à Rousseau) à choisir comme objet de dispute précisément ce qui ne peut *jamais* devenir cause de divergence profonde : et ici l’assertion de Pierre Bourdieu sur *la non-consistance de l’opinion* prend tout son sens. Or quelle meilleure garantie pour un tel *objectif d’insignifiance* que de choisir un principe de positionnement *proprement impossible* ? Ce qui est exactement le cas du découpage de moments infinitésimaux de l’action, occasions minimales de tout reproche possible (coutumier dans la dispute conjugale, par exemple).

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

Mais que la fiction collective commence à faiblir, et nous sommes alors ramenés, le temps d’un douloureux dessillement, à une tout autre acception de « l’opinion » : celle qui consiste à « savoir comment nous voulons vivre  ensemble » au sein d’une rencontre intercommunautaire et intersociétale inévitable.

Pour reprendre le fil du thème de « l’emploi », nous sommes alors obligés de nous demander si « l’employabilité » est bien une « valeur » que nous partageons, puisque celle-ci dessine immédiatement un *système d’emplois*, et donc une société *d’utilisation* des hommes dans des places déterminées par une logique qui leur échappe. Pour le dire crûment, il est bien possible que dans une société fondée ou refondée sur un principe d’autonomie, « l’employabilité » *disparaisse tout simplement comme valeur.*

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

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

Comment, dès lors, peut-on se figurer que l’on pourrait faire fonctionner le monde entier au nom d’une unique « majorité », sans bafouer les aspirations de « minorités » comptant elles-mêmes des dizaines de millions de membres ?

Sur quelle tradition morale (selon Popper, encore, longtemps après Locke) pourrait-on compter pour contrebalancer la tendance de la majorité à l'excès de puissance au détriment de ces minorités, nécessairement plus nombreuses et plus radicalement différentes les unes des autres que dans un cadre national ?

Comment admettre qu’une seule orientation politique ou morale puisse prévaloir à une telle échelle, puis alterner en douceur avec son contraire, alors qu’on voit déjà la défaillance de cette logique au niveau des nations, et même des plus petites nations, où la succession d’orientations autoritaires et ultralibérales correspond à une suite de désastres, plutôt qu’à une suite de corrections ?

##### L’écrasement majoritaire

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

Seul à se targuer d’une valeur « morale » (c'est-à-dire kantienne) que vaudrait un tel égalitarisme « par le bas » ? Guère autre chose qu’un enfer, même si c’est celui que s’acharnent souvent à produire ensemble des compatriotes, des camarades ou des collègues jaloux ou simplement rancuniers –si bien décrits par Zinoviev dans « les hauteurs béantes »[[30]](#footnote-30), pour expliquer l’autodestruction du communisme soviétique - , *préférant toujours la prison pour tous à la liberté pour autrui*[[31]](#footnote-31).

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

##### La hiérarchisation démultipliée

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

Pourtant, seules la *relative homogénéité sociale du peuple* (traitée depuis Solon qui craignait l'asservissement des citoyens appauvris et clientélisés) et *la proximité des élites et du peuple,* voire de leur étroite interpénétration, garantissent que ne se forme pas une aristocratie durable, tôt ou tard de droit divin[[32]](#footnote-32).

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

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

-Plus s'élève l'échelle des entités politiques souveraines, et moins fonctionne bien une démocratie « réelle », au sens d’un pouvoir des gens et non de la puissance de la masse qu’ils composent.

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

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

Les Etats-Unis, de leur côté, sont la terre d’élection du mythe démocratique, et l’idéologie s’y entretient, tant du moins que l’élan « libéral » permet de gommer partiellement la visibilité des formidables inégalités qui s’y déploient et s'y aggravent constamment. Mais, alors que l’endettement américain ne cesse de croître[[33]](#footnote-33), la pratique réelle, sous le couvercle de la machine fédérale, demeure d'avantage un jeu de rapports de forces entre *communities*, bandes et groupes de pouvoir économique, religieux voire ethnique, et assez peu un ensemble résultant de choix électoraux incontestés, le nombre de votants étant d'ailleurs toujours assez minoritaire[[34]](#footnote-34). «L’establishment » est une notion qui rend mieux compte que « classe politique » de l’unité organique que constituent les élites d’argent et de pouvoir dans ce pays, via les réseaux de lobbies, les fondations, les universités, les sociétés de milliardaires, les machines du bipartisme, la fusion entre Maison Blanche, Wall Street et la chambre de commerce, etc. Il s’agit véritablement d’un couvercle d’une solidité à toute épreuve, au dessus des peuples Etats-uniens, tenus à bout de nez par l’idéologie de la « réussite » individuelle, et de son enfer : le « looser ». Cette énorme classe dominante siphonne littéralement la population, en se servant de tous les mécanismes de la représentation élective, publique ou privée.

Ne parlons ni de la Russie désoviétisée mais toujours élitiste et impériale, ni de la Chine qui musèle toujours les opposants (et les enferme dans un Laogai valant bien le Goulag)[[35]](#footnote-35), occupe le Tibet, massacre les prisonniers de droit commun, et vend aux investisseurs occidentaux sa population de prolétaires *via* un parti unique guidé par de richissimes bureaucrates, ainsi promu au rang de plus grand marchand de main d'œuvre du monde. Cette classe de pouvoir « maoïste » est aussi maîtresse d’œuvre d’une des plus grandes entreprise de pollution et de dégradation de la nature et de la ville qui ait jamais pris place dans l’histoire (si ce n’est celle en cours aux Etats-Unis et en Russie).

Ne parlons pas non plus de grands pays émergents comme l’Inde (qui reste fondée sur l’extraordinaire disparité des modes de vie des castes), le Brésil, où la volonté populiste d’un Lula n’a atténué que très partiellement la structure pyramidale effilée des ruptures à la fois sociales, raciales et régionales[[36]](#footnote-36); ou encore le Venezuela dont le régime présidentiel est incontestablement à la fois nationaliste, populiste et démocrate, mais dont l'enrichissement (en partie redistribué) a pour contrepartie une violence quotidienne d'amplitude considérable, et souvent d'origine policière (à un moindre degré que le Brésil, pays phare des massacres militaires-policiers, ou que le Mexique, démocratie *et* champ de bataille des narcotraficants, à hauteur de dizaines de milliers de morts). La volonté d’ordre légitime unique a pour effet une grande souffrance infligée à d’immenses nombres, dont le simple trait de pauvreté passe pour de l’hostilité, et n’offre vite qu’un statut d’ennemi de l’intérieur[[37]](#footnote-37).

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

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

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

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

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

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

##### L’arbitraire déchaîné de l’instance universelle

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

L'actuelle expérience partagée que nous sommes tous exactement faits de la même humanité… n'interdirait sans doute pas la mise en marche de mécanismes de haines nationalistes atteignant rapidement un potentiel de déflagration sans retenue.

Il n'est pas sûr que « l’interconnectivité » de la mondialisation puisse plausiblement suffire[[38]](#footnote-38), sans un Etat mondial autoritaire et même avec lui, à diminuer la tension préfaçant de nouveaux conflits sanglants, implicitement considérés par une majorité silencieuse –mais haineuse- comme seuls capables de dénouer des imbroglios insupportables, ni d’alléger une dette changeant une majorité d’humains en nouveaux esclaves.

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

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

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

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

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

C'est à ce point que nous orienter vers l'idée de pluralité semble devenir inévitable : celle-ci ne présente-t-elle pas d'emblée une solution aux excès du grand nombre unicitaire, en commençant à diviser celui-ci ? Sans même préjuger de son contenu, la pluralité n'est-elle pas la voie la plus spontanée pour s'opposer à la massification ?[[39]](#footnote-39) La toute première condition pour en freiner les flux convergents ?

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

Aussi puissants soient les arguments précédents, on se doute qu’ils ne parviendront pas à convaincre les « démocrates sincères ». Ils ne tarderont pas à objecter qu’ils relèvent tous d’un pessimisme ne se justifiant pas dans la réalité actuelle. Ils ne permettraient pas de rendre compte des faits positifs les plus patents : la postmodernité démocratique n’est-elle pas justement *déjà* marquée partout par la reconnaissance de la *diversité* des valeurs, des postures, des orientations et des modes de vie ? Le fleurissement des constitutions « multiculturelles », la négociation permanente substituée à la force, ne sont-ils pas des signes d’une tolérance de plus en plus partagée ? La pluralité tant recherchée n'a-t-elle pas *déjà* émergé des formes plus anciennes, dans cette ouverture libérale dont nous profitons aujourd'hui ?

Nous n’en disconvenons pas. Il faut cependant remarquer que les formes d’altérité les plus aisément reconnues *ne sont pas celles qui portent sur des choix de modes de production et de vie complets, et donc sur des différences substantielles, au-delà des «styles » individuels.*

Prenons l’exemple des regroupements identitaires portés par la postmodernité : homosexuels, pratiquants de tel sport, adeptes de telle formule éducationnelle, fraternité des malentendants, etc. Ils préfigurent la recherche de formes normatives collectives de la différence, et en même temps *la bloquent*. Pourquoi ?

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

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

Observons que la tolérance ou la bienveillance à l’égard de traits identitaires partiels ne conduit pas à faire de ces derniers de véritables bases de droits séparés. Bien au contraire, ils renforcent le principe d’un dépouillement abstrait de l’individu servant de référence au pouvoir politique de masse.

Ainsi, comment ne pas admettre que « le mariage pour tous » n’est pas la symbolisation d’une différence (celle du sexe physique) mais l’alignement de tous, quelque soient leurs différences –non seulement d’orientation érotique mais encore de sexe et de genre- sur une définition absolue de la relation entre individus adultes donnant « droit à la parentalité » ?

Or « l’individu adulte » une fois séparé de ses attributs sexuels physiques est une abstraction universaliste. C’est cette dernière qui est désormais « reconnue », pure catégorie s’il en fût, tandis que les êtres concrets se trouvent rabattus, pour jouir d’une reconnaissance légitime, sur une mutilation : »on » leur a retiré le sexe comme fait symbolisable politiquement. Et cette ablation n’est pas même compensée par la prise en compte « positive » de l’orientation subjective, puisque c’est précisément cette dernière qui se décline comme qualité désormais *sans effet* sur la définition de l’individu humain en général.

En effet, le « mariage pour tous » n’est pas du tout un « mariage gay », mais bien un droit offert à chacun, quelque soit son orientation. Autrement dit ladite orientation sert seulement comme moyen de « sculpture » du sujet universel et vide de la démocratie-monde.

De même, c’est parce qu’ils contribuent tous au principe d’égalité abstraite que les syndicats d'usagers de la médecine, la « nation des Sourds» ou les associations d'enfants nés sous X sont plus acceptables dans la perspective d'une société « démocratique » postmoderne, qu'un groupe de Gitans, un café de « chtimis »[[40]](#footnote-40) qu’une forêt habitée d’utopistes comme Auroville, ou même un village de 150 habitants refusant de céder sa source à la Lyonnaise des eaux.

Ceux-ci –nomades ou sédentaires- sont d’ailleurs régulièrement l’objet de dénigrements culturels (tels la rumeur constante entourant les campements Roms[[41]](#footnote-41) dans tel livre de Stephen King, ou dans le film de Night Shyalamalan justement nommé « the Village »), consistant à terroriser lecteurs et spectateurs à la seule suggestion d’un « détachement » par rapport à la *grande société,* et cela sans qu’un groupement de défense identitaire soit capable d’opposer une défensive consistante.

A-t-on vu une association se porter partie civile pour défendre le « droit à la vie locale » ? Au contraire, les associations identitaires partielles  parviennent plus ou moins bien (mais de mieux en mieux) à se défendre d’un comportement « anti » (anti-homo, anti-queer, machisme, phallocentrisme, pédophilisme, etc.) qui serait consacré spécifiquement à prendre le trait identitaire particulier (mais similaire pour tous les membres) en objet victimaire universel.

De fait, la bienveillance accueillante de l’élu du peuple (en réalité membre quasi-salarié permanent d'une usine à gaz politicienne) est nettement réservée aux associations ou "ONG" qui lui permettent une apparence de consultation démocratique des "forces vives", comme sommation d’identités partielles dépendantes (handicapés, vieux, jeunes, femmes, nudistes, joueurs de boules, tireurs à l’arc, pères divorcés, anciens combattants, usagers de sentiers, pêcheurs, bientôt « pauvres » en général comme aux meilleurs temps de la « charité », etc.). Le jeu permanent sur ce clavier des émotions démagogiques a pour revers la haine parfois ouverte que le même élu manifestera vis-à-vis des "gens du voyage"[[42]](#footnote-42), ou du petit maire refusant que sa commune archaïque adhère au syndicat intercommunal d'assainissement.

On dira que cela n'a rien à voir : c'est qu'on refuse justement de considérer la ligne de partage qui sépare un regroupement d'intérêts fragmentaires ou clientélaires aggravant la dépendance servile au grand Tout, et une microsociété capable, en cas de dépérissement de la grande, de survivre par elle-même, ce qui est le cas du village ou celui des nomades, voire de la secte autarcique. Tant, du moins que la super-société postmoderne d’échange maximal n’a pas colonisé *tous* les recoins des socialités alternatives, interdisant toute repousse et mettant du même coup en danger potentiel la vie humaine sur terre en cas de collapse systémique. « Plutôt périr tous ensemble dans la même bulle mondiale, que d’accepter que des groupes puissent survivre hors contrôle » semble être la devise de cette *idéologie sociétale* poussée à l’extrême[[43]](#footnote-43), mais qui a surtout pour fonction pratique de s’ajuster à l’intérêt de la « classe politique ». Démocratie, donc, mais à deux vitesses, voire deux visages, entre l'adhésion identitaire qui sert l'Etat-supermarché et permet de rajouter des rayons spécifiques à la surface de vente (et de contrôle des micro-différences entre citoyens-consommateurs), et la résistance des *microsociétés, rivales potentielles de son hégémonie absolutisée.*

La souveraineté sociétale –ne souffrant aucune exception- reprend donc à son compte l’intolérance consubstantielle de l’affirmation du Monarque ou du Peuple, lesquels ne supportent aucune concurrence interne, mais elle en rajoute en totalisme  : même le peuple le plus sûr de sa vocation partagée, de son élément de communauté, n’interdisait pas l’existence en son sein de « sociétés » -savantes, artistiques, politiques, etc., tandis que le vocable même de société appliquée prioritairement au grand système étatique tend à lui en réserver l’exclusivité, et à rendre dérisoire, -voire impensable par une sorte de catachrèse irréversible[[44]](#footnote-44)- toute autre désignation. En sorte qu’au terme d’une inéluctable évolution sémantique, il ne restera aucun espace public qui ne lui serait pas coextensif.

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

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

Analysée de notre point de vue, cette polarisation de la critique virulente contre la possibilité d’utiliser une position irremplaçable dans le fonctionnement pour s’organiser entre soi comme de petites sociétés (par le biais des comités d’entreprise, par exemple) est très significative. *Il s’agit bien d’un rappel à l’ordre unitaire.* L’argument d’autorité usité pour la mise au pas est celui selon lequel l’esprit de communauté nationale (la « justice » selon Nicolas Sarkozy) pâtit de ces corporatismes qui entretiennent la défiance mutuelle.

Cet argument est encore plus significatif : il rend impensable l’idée selon laquelle la pluralité de « corps » peut au contraire être la condition d’une solidarité sociétale bien comprise. Du même coup, on se refuse à explorer l’hypothèse selon laquelle la défiance – phénomène réel et bien établi – pourrait avoir pour cause non les corporatismes, mais au contraire la méfiance envers le pouvoir cherchant toujours à les combattre, sans jamais laisser les corps sociaux régler eux-mêmes leurs relations.[[45]](#footnote-45)

Cependant, une corporation est -depuis des temps immémoriaux- une formation segmentaire, toujours immergée dans le fonctionnement et dépendante de la souveraineté qui l’institue et en protège les privilèges. Elle ne peut reprendre certains traits du monde familier que sur le plan imaginaire, tel l’organisation des loisirs populaires, ou la fraternité des apprentis, etc.. Souvent d’ailleurs, ce corporatisme renvoie à une conception arrêtée du « corps social » en général et se révèle très hostile à la franche affirmation de formes sociétales distinctes, qui lui apparaissent régressives ou sectaires[[46]](#footnote-46).

La réflexion que nous proposons d’approfondir n’est donc pas corporatiste. Elle concerne plutôt la possibilité d’accorder la prééminence aux grandes formes de vie en société les plus opposées (le « local », le « nomade », etc.), et de diminuer *relativement* la place faite aux groupements de choix partiels mécaniquement inscriptibles dans un unique dispositif de masse universel. Car ce culte de l’imaginaire organique renvoie le sujet ponctuel à la totalité, celle-ci ne se nourrissant plus que d’individus identiques en droit.

#### Les efforts du pluralisme intra-sociétal brouillent la piste de la pluralité.

Il serait peu avisé d’affirmer que les philosophes politiques postmodernes, dans la lignée ouverte par John Rawls (et auparavant de façon plus discrète par Hannah Arendt) n’ont pas, quant à eux, *maintes fois utilisé la notion de pluralité.* Ils l’ont notamment fait pour distinguer la réalité sociétale (dont personne n’a choisi d’être partie prenante, et qui conjoint donc dans un même destin « forcé » des gens très différents) et le fait communautaire (dont on choisit les idéaux normatifs, tout en se choisissant réciproquement). Mais ils ont été en grande difficulté d’en pousser le concept au-delà d’un « reasonable pluralism »[[47]](#footnote-47) au sein d’un ensemble *néanmoins totalisant*. Par exemple, Peter Fitzpatrick, (l’un des théoriciens d’une approche dépassant dans le cadre d’un droit mondial le simple « multiculturalisme ») va jusqu’à parler de la « pluralité intégrale », voire d’une « infinite plurality ». Mais que recouvrent pour lui ces vocables superlatifs ? Dans le cas de la production du cadre juridique de la Papouasie-Nouvelle Guinée, il appelle « pluralité intégrale » le processus par lequel « la loi étatique est intégralement constituée en relation à une pluralité de formes sociales »[[48]](#footnote-48) . Il n’y a donc ici de citoyenneté qu’en autant que les gens sont considérés selon leur propre loi coutumière, différente de celle des voisins. Il s’agit en somme d’un « multiculturalisme intégral », et pas non plus d’une reconnaissance de la conflictualité substantielle de niveaux ou de styles de socialités. Nous sommes invités à nous contenter d’un ordre multinational, un peu comme celui des Etats aux Etats-Unis, dont nombre de lois sont différentes les unes des autres, même si la différence se trouve réduire la constitution nationale à peu d’éléments communs (mais néanmoins en référence aux droits de l’Homme définis mondialement.) Quant à ceux-ci, ils ne sont rien moins, comme l’a reconnu le sociologue de la mondialité Ulrich Beck[[49]](#footnote-49), qu’une contrainte impérative à l’homogénéisation, voire comme l’écrit F.S. Benavides Vanegas, une « part de la violence herméneutique » imposée à la « conception contextualisée du peuple indigène »[[50]](#footnote-50).

Pour ce qui est de l’alléchante notion d’« infinite plurality », elle vise le nombre de participants d’opinions différentes dans une délibération et absolument pas le droit à vivre différemment dans une même société[[51]](#footnote-51). En fin de compte, ce qui peut se considérer comme un effleurement du problème concret de la pluralité est présent chez Peter Fitzpatrick lorsqu’il montre que, dans le contexte du tiers monde « la famille et son ordre légal (un champ de loi semi-autonome) (est) profondément affectée par l’Etat (un autre champ de légalité semi-autonome) et aussi, comment à son tour, l’Etat est profondément affecté par l’ordre légal de la famille »[[52]](#footnote-52) Mais Fitzpatrick ne parvient pas à ‘décoller” ce “champ de légalité semi-autonome » comme droit réellement fondé sur la pluralité comme principe, par exemple entre un « monde de l’Etat », et un « monde de la Famille ». Il s’agit plutôt de mélange empirique de domaines à la fois confondus et distingués par la jurisprudence et les codes civils.

Et si nous voulons trouver chez les philosophes « postmodernes », spécialement français, (Derrida, Nancy) l’une des principales sources d’inspiration de ces juristes « pluralistes », nous ne découvrons pas davantage de piste menant à la pluralité comme contradiction de situations substantielles, mais seulement des considérations sur la singularité ou l’identité particulière opposées aux légitimités factices de la souveraineté.

Ainsi Jean Luc Nancy peut-il écrire : « Ce qui déjà forme la loi des existences en général -la pluralité et le rapport, sans lesquels on ne voit pas même ce qu'« exister » voudrait dire- s'impose de manière redoublée, si on peut le dire ainsi, à ces existants»[[53]](#footnote-53). Le philosophe définit dès lors la pluralité comme coextensive à l’existence, dont il dit par ailleurs qu’elle se résout essentiellement à la singularité[[54]](#footnote-54). Or la singularité, ce joyau éblouissant pour la pensée, se décrit mais ne se compare pas : tout comme le professeur en sa chaire personnifiée ou le chercheur en son terrain jalousement gardé, elle n’a, finalement, cure de la pluralité. Comme partout ailleurs et de tout temps, « l’Etre ne se partage pas ».

**Dérives et limites du multiculturalisme**

Pour en terminer avec les pluralismes partiels ou « inadéquats », nous ne saurions faire l'impasse sur le « multiculturalisme »[[55]](#footnote-55), qui a été -et est peut-être encore- une tentative remarquable de reconnaître constitutionnellement la diversité des cultures composant une *politie*[[56]](#footnote-56).

Disons néanmoins d'emblée que cette notion s'est rendue pratiquement inutilisable dans notre optique, du fait de son histoire, sauf, peut-être sur le problème de ce que nous appelons la « Fractalité », et qui concerne la répétition sur le mode d'existence localement minoritaire d'un mode collectif qui est majoritaire ou souverain ailleurs.

La notion naît en 1971 d'une volonté du gouvernement fédéral canadien, alors en butte au mouvement indépendantiste québécois. Pierre Trudeau, premier ministre du Canada, déclare qu'il s'agit de réunir des gens d'origine ethnique différentes sous un même gouvernement, ou ajoute-t-il : « un super-gouvernement ». Son but principal est parfaitement clair : il est de pure manipulation. D'une part, on promeut la valeur fédérale de la langue française, instaurant, avec le bilinguisme, une sorte de nostalgie officielle du « Canadien Français », chez lui partout sur le continent « coast to coast », et contradictoire avec le nationalisme du « réduit » québécois, trop « local ». D'autre part, on ravale le « québécisme » au niveau d'une minorité communautaire « comme les autres ».

La destinée de cette opération ne sera pas conforme aux espérances de Trudeau : le bilinguisme fédéral (même si la fiction canadienne-française n'est pas une mauvaise chose en soi) apparaît en large partie artificiel, les Francophones étant en très faible nombre ailleurs qu'au Québec, et les Anglophones ne se pliant que superficiellement (voire avec ressentiment) à l’obligation de bilinguisme [[57]](#footnote-57).

Quant au multiculturalisme affiché, il change de sens avec l'arrivée massive d'immigrants de cultures africaine, arabe, asiatique et caraïbe. La « société distincte » qu'est le Québec ne peut évidemment pas être comparée à ces communautés, ne serait-ce que parce qu'elle a vocation à les intégrer aussi. L'étatisme nationaliste québécois sort donc renforcé de l'épreuve même si le thème souverainiste ne parvient pas à déboucher au plan électoral et si le Canada n'est pas -et ne sera peut-être jamais- un Etat multinational. Par ailleurs, le thème multiculturaliste qui se trouve de plus en plus coïncider -au Canada comme en Europe ou ailleurs- avec celui de l'accueil des émigrés de cultures très différentes ne peut plus non plus satisfaire les revendications des « Premières Nations », qui ne se sentent pas comparables aux vagues actuelles de migrants.

L'argumentation encore actuelle en faveur du multiculturalisme semble presque ridicule à ce sujet en ramenant les différences culturelles entre tous les Canadiens, à leur origine « immigrée », y compris les «Autochtones » (venus il y a plusieurs milliers d'années !). Quoi qu'il en soit, les premières Nations sont essentiellement concernées par l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 qui traite spécifiquement des droits des Autochtones et stipule que « Les droits existants ancestraux ou issus de traités internationaux des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés. »

Ainsi, d'une façon générale, la discussion sur le multiculturalisme, qu'elle soit canadienne ou encore davantage dans l'extension internationale du concept, porte plus que jamais sur le statut national ou communautaire d'origine des immigrés et de leur apport propre dans une société donnée, et sur le droit des communautés à résister à la discrimination, etc.[[58]](#footnote-58).

Cette dérive explique l'association systématique désormais faite entre le terme de « multiculturalisme » et les problèmes des politiques d'intégration des immigrés. Ainsi par exemple en Allemagne, de la phrase d'Angela Merkel prononcée en automne 2010 devant de jeunes partisans de l'Union Chrétienne-Démocrate : « L'approche multiculturelle qui dit que nous nous contentons de vivre côte à côte et que nous vivons heureux les uns à côté des autres a échoué, complètement échoué ». Angela Merkel n'est pas isolée : son constat –notamment repris par les politiciens de droite en Suède et en Norvège, fait écho par exemple à celui d'Elisabeth Badinter sur le refus d'accepter des valeurs étrangères à la République comme « la polygamie ». Même l'anthropologie la plus ouverte aux différences se méfie des communautarismes récusant l'universalisme au travers même de leurs appels à la tolérance dans l'Etat[[59]](#footnote-59).

Au Québec même, la tendance de militants des communautés à user des lois sur l'obligation « d'accommodements » pour limiter les conflits liés aux différences culturelles » a suscité des réactions négatives de la part des tenants des « valeurs québécoises », toujours en s'inquiétant de la fragmentation du civisme.

Pour faire bref, la notion de multiculturalisme surestime et pérennise en quelque sorte l'identité nationale, ethnique ou religieuse réputée minoritaire et finit par opposer ainsi la nation de départ à la nation d'arrivée, ou à prétendre faire exister la première dans la seconde en situation d'hôte. De cette dérive, nous ne retiendrons pas l'aspect ethnique ou national qui est même, d'une certaine façon, un obstacle à notre problématique puisque le totalisme identitaire y est pour ainsi dire cloné et multiplié.

Cependant, la discussion sur le multiculturalisme reste intéressante pour nous dans la seule mesure où elle se débat avec le problème théorique du statut d'une minorité intérieure qui serait toujours en même temps majorité quelque part à l'extérieur. Nous y reviendrons, mais d'ores et déjà reconnaissons qu'il n'y a pas que les Etats-Nations à se préoccuper de la présence en leur sein d'entités étrangères, et que la solution canadienne, aussi imparfaite et « dérivante » qu'elle ait été, a eu ceci de fort méritoire[[60]](#footnote-60) qu'elle s'est déployée à l'envers de la tendance ordinaire à l'élimination pure et simple du « corps étranger » (en ne citant que l'interdiction de l'usage du Français et de l'Allemand aux Etats-Unis avant et après guerre)[[61]](#footnote-61). Elle nous apprend ainsi que le droit de ce qui est différent n'est jamais facile à imposer et à rendre durable à l'intérieur d'une citoyenneté. En revanche, elle ne va pas jusqu'à proposer un « droit fractal » positif selon lequel un principe de vie reconnu comme souverain par un autre, devrait nécessairement donner lieu, dans l'espace-temps dévolu au premier, à une reconnaissance et un respect considérables. Cette difficulté indique une limite et n'interdira probablement aucune des régressions « localitaires » ou « régionalitaires » qu'on sent à l'œuvre sous le glacis des institutions continentalisées ou mondialisées, et qui auront encore plus tendance à récuser le multiculturalisme, tout en exigeant de faire reconnaître leur propre ineffable originalité. Nous ne citerons à ce propos en Europe que les montées inquiétantes les plus flagrantes des indépendantismes écossais, lombard, basque, catalan, ou flamingant.

Ainsi donc, pour résumer l’argument critique ici avancé, nous ne pouvons nous suffire des efforts entrepris incontestablement à la surface du monde intellectuel ou militant pour approfondir la notion de démocratie, la prolonger en direction de la prise en compte des identités ou des singularités. Ce qui manque ici est bien toujours la même chose , jamais vraiment évoquée : le *droit de diverger* comme groupe souverain de la loi décidée pour tous ; le droit à la sécession au plan mondial, qui ne peut être à ce niveau (d’où toute émigration est impossible) que le droit de se reconnaître comme *nouveaux peuples,* et pour ces derniers de construire des façons de vivre ensemble différentes les unes des autres.

La notion de « peuple », qui fonde encore nécessairement la souveraineté des Etats, est certainement ambiguë : l’énergie même qu’elle suppose dans l’engagement solidaire autour d’un idéal commun peut être considérée comme source d’agressivité contre ceux qui n’y appartiennent pas.

On n’est jamais loin de la foule qui lynche l’étranger, ou de l’armée « populaire » qui passe de la « légitime défense » à l’attaque impitoyable de civils désarmés et honnis. Notons seulement ici que les aspects positifs du peuple –la bienveillance réciproque, la fraternité inconditionnelle, l’héroïsme, le dévouement, l’altruisme immédiats- qui tendent à s’estomper dans la notion neutre et « objective » de société, peuvent sans doute être ressaisis sans leur contrepartie négative quasi-automatique, à condition que ledit peuple réfère désormais à une entité ouverte par définition à l’altérité. Cette condition –qui n’est évidemment jamais remplie sur le mode « identitaire » se suffisant de soi-même, variante collective de l’Ego- peut être établie si l’entité de solidarité est une dimension partielle mais inhérente à tout homme, quand bien même elle supposerait un territoire spécifique protégé.

### 2. L’espace public médiatisé remplace la démocratie par son hallucination

La société « du spectacle » a été critiquée abondamment et pertinemment, notamment, dès 1967 par Guy Debord dans son analyse de la société comme scène de mise en vente de marchandises.

Il s’agissait au fond d’une analyse décapante du capitalisme post-moderne, mais l’essentiel, à mon avis, a été éludé concernant le phénomène du média en tant que tel : ce n’est pas tant la mise en scène qui est en jeu que le simple fait du caractère « public », supposé se rapporter au « peuple » en tant qu’entité se saisissant soi-même à chaque instant.

De fait, c’est l’espace public lui-même (à la différence de l’agora antique, simple lieu de rencontres[[62]](#footnote-62)) qui contredit en fait la démocratie, parce qu’il établit en croyance inévitable que le peuple se manifeste comme tel, que cette manifestation soit directe ou indirecte, par l’opinion ou la représentation, le sondage ou le plébiscite. Ceci entérine l’idée que le peuple, présent dans « son » espace de manifestation et d’expression, est la source unique et automatique du bien et du bon. Le peuple serait ainsi la résultante d’une conversation avec soi-même, la synthèse de milliers ou de millions d’interactions élaborant en fin de compte une idée aussi juste et harmonieuse que possible de la combinaison des intérêts.

Or ce modèle est une absurdité qui ne tient que par la fétichisation de la réunion comme incarnation. C’est une hallucination, objet imaginaire mais fort consistant, de l’effort collectif de faire advenir le « tous » comme instance réelle, au travers de personnages prétendus « représentants », dont l’animateur de télé est l’exemple le plus grotesque… et le plus efficace.

Bien qu’elle soit seulement complètement coupée des rencontres réelles depuis l’avénement des médias à la fin du XIXe siècle, cette hallucination n’est pas nouvelle en soi. C’est même une tendance décisive de l’histoire depuis que l’homme anatomiquement moderne s’est mis à parler, c’est-à-dire précisément à interagir autour de la production de métaphores du groupe des parlants comme complétude (de la tribu à la nation). Mais ce n’est pas pour cette raison qu’elle en devient synonyme de critère absolu de la morale. Elle a toujours été et est encore une pratique collective de puissance à l’égard des non-participants ; une technique pour éliminer ceux qui demeurent étrangers, différents, singuliers, qu’ils soient révoltés ou non.

Le tabou - on ne peut plus puissant- porte sur le constat de ce caractère hallucinatoire et parfaitement infondé sinon dans des faisceaux d’intérêts particuliers et momentanés. Et c’est ce tabou qui tend à nous faire passer pour moral ce qui n’est que tentative idéologique de ralliement.

Il existe une proportionnalité entre la puissance de ce tabou et celle du monde des médias, parce que ce dernier se développe de façon autonome puis dominante à mesure que s’épuisent les tentatives de fonder légitimement les représentations. Le média est en effet la duperie ultime, qui consiste à faire passer pour un libre échange d’opinions, pour une délibération ouverte et continuelle, ce qui n’est que le choix de quelques-uns d’imposer un faisceau d’idées à la multitude (idées certes perceptibles par cette multitude). Il reprend l’hallucination du groupe sous la forme particulièrement mensongère de « l’expression directe et spontanée », que celle-ci surgisse volontairement au fil des événements, ou qu’elle soit reconstruite statistiquement dans le phénomène de l’opinion de sondage.

Mais surtout, en arrière-plan des formes d’incarnation du « peuple » autoconstitué, le média affirme la légitimité absolue du « Tous », que celui-ci soit concentré, diffus ou intégré (pour reprendre les concepts de Guy Debord).

C’est pourquoi le média est en tout premier lieu une *juridiction*: il se substitue aux pouvoirs législatif et judiciaire, ou mieux les informe comme pouvoir de « moralisation ». La mise sur le même plan des « faits divers » et des grands événements politiques des années deux-mille montre à l’envi que le média régente essentiellement le jugement moral au nom de la souveraineté absolue du peuple: dans ce registre, le viol d’une petite fille ou l’augmentation d’une taxe, l’assassinat de trois personnes par un djihadiste fou et la surveillance des correspondances de centaines de millions de citoyens relèvent du même appel à jugement. D’ailleurs, la plupart des hommes politiques sont sommés un jour ou l’autre de rendre compte devant un juge de leur comportement sexuel, tout comme du mode d’acquisition de leurs biens, ou de leurs « dérapages verbaux ». Une véritable castration générale se déploie via le média –comme chien de garde, désormais alerté par la horde des commentateurs de blogs, en compétition pour représenter la bonne conscience la plus dégoulinante de vertu-.

Bref, le média, le bien et le peuple tendent à se confondre dans la même forme morale hallucinatoire (plus encore que dans la simple forme distanciée du « spectacle »).

Ce qui apparaît finalement caché par ce concert de barbarie vertueuse finalisant le média (et abaissant le journalisme au rang d’une profession de dénonciateurs et de poissons-pilotes pour les autorités), c’est que le peuple –ainsi constitué par son rassemblement permanent sous forme médiatique- ne saurait être supérieur… au peuple « réel » [[63]](#footnote-63) comme pluralité de mondes de vie, comme multiplicité de mondes familiers et intimes.

Ce qui se révèle au cours de ce brassage intense d’interconnectivités où nos informations les plus privées servent à alimenter l’univers public sans pour autant nous aider à échanger, c’est que la démocratie ne peut survivre que si le « démos » n’est jamais réduit à la totalité numérique des membres individuels dépouillés de leur réalité sociale, de leur propriété de soi et de leur monde de vie (qui n’a rien à voir avec l’appropriation de biens spéculatifs). Le « démos » ne peut s’opposer réellement au « ploutos » qu’en étant considéré comme indissociable du monde de vie intime entourant chaque personne, de son réseau de solidarité de fréquentations, et, très accessoirement, des biens qui soutiennent ce monde. Il n’existe un peu qu’en proportion inverse de la puissance des représentations et surtout de celle du média qui a, littéralement, pris sa place.

# II. L’économie, langue d’une utopie totale

## 1. Le Marché comme forme sociétale complète

« Caligula : Ecoute-moi bien, imbécile. Si le Trésor a de l’importance, alors la vie humaine n’en a pas. Cela est clair. Tous ceux qui pensent comme toi doivent admettre ce raisonnement et compter leur vie pour rien, puisqu’ils tiennent l’argent pour tout. Au demeurant, moi, j’ai décidé d’être logique et puisque j’ai le pouvoir, vous allez voir ce que la logique va vous coûter. J’exterminerai les contradicteurs et la contradiction. S’il le faut, je commencerai par toi. »

Albert Camus, *Caligula,* Acte I, scène VIII. Gallimard, Folio Théâtre, 1993, p 57, (1938)

« La terre, objet rond, doit tomber dans la main du plus avide, c’est tout. »

Elias Canetti, *Le territoire de l’Homme, Réflexions 1942-1972*, Albin Michel, Paris, 1978, p. 80 (1944)

Aujourd’hui, dans l’idéal, la régulation sociétale est assurée par l’équilibrage automatique des passions, ce qu’on appelle le marché.

Notons que nous sommes toujours -plus que jamais- dans une « économie » -un réglage unifié des activités- et qu’elle découle au fond d’un raffinement de l’alternative technocratique, pour autant que le marché… est une machinerie, bien qu’elle soit censée -selon les adeptes des idées libérales déployées depuis Von Hayek et la société du Mont Pèlerin- capable d’éliminer la classe des bureaucrates gestionnaires (mieux nommés « gestiocrates »).

La situation que nous vivons tous les jours à la surface de cette planète suffit à en rendre compte, bien que le marché n’ait pas encore tout conquis sous sa forme « bien instituée », et que nombre de remugles subsistent de méthodes autoritaires, étatiques et centralistes (se subordonnant encore parfois des modes de vie communautaires traditionnels).

Le modèle d’Etat conduit par des militaires-policiers (ou des policiers militaires) n’est jamais très loin, et revient facilement, témoignant, telle le chiendent, d’une grande vitalité. Cependant, depuis la collusion longtemps affichée entre certains membres célèbres de l’Ecole de Chicago et le pinochétisme, on se doit de s’interroger plus avant sur l’opposition supposée absolue entre l’Etat et le Marché. On doit même se demander, au fond, si le Marché n’est pas tout simplement l’une des formes les plus avancées de l’Etat, conduisant assez rapidement les puissances de contrainte mutuelle à un niveau inégalé. Personne ne peut être « moralement » favorable au maintien de paradis fiscaux ou à l’impunité de dictateurs sanglants, mais il ne faudrait pas pour autant croire que la morale -désormais valide pour une société universelle- n’est pas le prétexte idéal pour construire un Etat mondial, dont les premiers pseudopodes pourraient s’appeler « échange automatique d’informations bancaires pour éviter l’évasion fiscale », ou encore « cour internationale de justice ».

En ce point de notre cheminement, la question cruciale se présente en ces termes : qu’est-ce qui est encore aujourd’hui suffisamment fort dans la métaphore mécaniciste de la société et des individus pour pouvoir non seulement conquérir les hommes ayant directement survécu grâce à elle dans la défensive et l’offensive militaro-économiques, mais encore absorber désormais ceux qui ont toujours vécu dans des registres différents (plus culturels) de représentation d’eux-mêmes ?

Pour éclairer notre lanterne, empruntons le parler qui a cours sur le terrain même où se mêlent droit et technologie : à savoir *la métonymie de l’économie*.

Car l’économie *est bien une métonymie*: celle qui découle de la fusion de la série des nombres et de celle des actes humains, et de la subordination, dans le même mouvement, des seconds aux premiers.

Que nous dit-elle en effet ? A la manière dont la fusion du registre sexuel et du registre alimentaire forme la chimère[[64]](#footnote-64) du vagin denté, l’économie fusionne le registre incommensurable des actes humains avec celui du comptage de ce qui est retenu comme valeur ou utilité.

L’économie – qui est en apparence une invention assez récente, celle des physiocrates, des théoriciens de l’économie politique puis de sa critique marxiste - n’est en effet rien d’autre que le comble de la langue mécaniste dans laquelle s’exprime l’hégémonie acceptée de la technobureaucratie comme mode d’existence, et qui tente de donner sens à celle-ci.

Bien sûr, il y a quelque chose de réel et de bien concret qui « pousse » toujours derrière cette langue, et n’en est que partiellement saisi par elle. Mais quoi ?

En tout cas, certainement pas une spontanéité du Sujet désigné par le Sociétal.

Certes, si l’on recherche la base anthropologique de longue durée à quoi correspondent les questions classiques de l’échange, des activités utiles, des biens (en général enveloppées par les disciplines universitaires de l’économie), on parvient assez vite, comme Alain Caillé l’a montré, à buter sur les notions maussiennes articulant la théorie du Don, c’est-à-dire celle qui rend compte de la saisie de la spontanéité individuelle dans l’obligation d’échanger.

On le sait, Marcel Mauss, neveu du créateur de la sociologie (pour autant que celle-ci a longtemps été une affaire… de famille pour ne pas dire de familiarité) a résumé dans la triangulation Donner-Prendre-Rendre l’essence de tout phénomène d’échange, le « roc sous-jacent » sur lequel sont bâties les sociétés humaines[[65]](#footnote-65). Cette triangulation qui limite et règle les flux d’objets échangés (comme dans le Kula mélanésien) concerne non pas tant les rapports des individus entre eux que la relation de tous les individus à toute leur société (comme communauté de respect mutuel), voire à la société des autres[[66]](#footnote-66). C’est en effet celle-ci comme un « tout social » qui leur prend à chacun quelque chose (leur activité soustraite à l’activité familière), et doit du même coup la leur rendre, tout en leur donnant gratuitement le bénéfice de jouir du sociétal.

Il semble que court sur ce point une incompréhension à propos de la notion maussienne de «phénomène social total », souvent réduit à la trivialité d’une multi-dimensionnalité de toute société. Or la « totalité sociale » ne revient pas seulement à dire qu’il faut prendre plusieurs facteurs en compte dans l’examen d’un fait social. Elle renvoie à une signification précise, selon laquelle il s'agit bien du Sociétal comme totalité revendiquée (« à la fois et d’un coup toutes les institutions »).

Mais ce que nous ajoutons ici, c’est que lorsque nous séparons le Familier du Sociétal (ce que l’anthropologie classique vivrait comme une erreur radicale, parce qu’elle est précisément encore *sous influence totalisante*[[67]](#footnote-67)), nous comprenons immédiatement et clairement la signification de cette totalité : c’est celle qui capture, détourne à son profit le plus collectif possible un grand nombre des activités humaines, et crée, de ce fait, un manque, une dette globale. Celle-ci devient du même coup source fondamentale des critères de l’échange : *nous nous devons tout, entre tous*. Le problème est de savoir qui est alors ce « nous » et en quoi il se change en « tout » et en « tous »[[68]](#footnote-68).

Pour ressaisir cette évidence trop aveuglante, utilisons un autre angle d’approche : admettons que chacun d’entre nous soit partagé entre sa joie immédiate de la familiarité et sa jouissance imaginaire de la puissance sociétale[[69]](#footnote-69). S’il souhaite profiter davantage de cette dernière, il devra s’y adonner, et lui consacrer plus de temps... nécessairement pris sur le temps de familiarité[[70]](#footnote-70).

Tant qu’on en reste à cette variation personnelle dans le partage entre Familier et Société, rien ne se passe, car les besoins de la première limitent plus ou moins automatiquement le temps consacré à la seconde. Il n’en va plus de même quand on introduit un troisième terme : le « besoin de la société » lui-même, à savoir le coût de l’organisation du Sociétal, de son maintien en lui-même et face à l’ennemi ou l’étranger. Se distingue alors du temps de  « jouissance sociétale », un temps de « travail sociétal » qui est requis, voire réquisitionné chez chacun. Ce temps-là ne peut pas être automatiquement compensé, car il n’est pas de la jouissance, mais du « devoir » (comme dirait Norbert Elias). Il est «emprunté» par la société à la personne, soit sur sa jouissance sociétale (plus symbolique), soit sur sa jouissance du Familier (symbolique plus mêlé de nature).

### La dette sociétale à l’égard du Familier

Du côté de la réquisition d’une part de temps de jouissance du Sociétal, il se forme une « frustration », tandis que du côté de la réquisition du temps familier, il se forme une « privation ». La privation peut être compensée par une rémunération sous forme d’objets ou de biens livrés à la place de ceux qui auraient été produits dans l’activité familière. Quant à la frustration, elle ne vise pas directement des objets, mais des signes (comme l’a bien vu naguère Jean Baudrillard), et essentiellement des signes de reconnaissance mutuelle d’appartenance à l’Imago collective et de place plus ou moins gratifiante en son sein (le prestige).

Le problème des « biens de substitution » livrés dans la rémunération sociale de l’activité transférée du Familier au Sociétal, c’est qu’ils ne comblent *jamais* le déficit d’activité familière, laquelle n’est pas traductible entièrement en objets, mais demeure essentiellement constituée de « présence » affective dans la sphère familière. Plus la Société demande donc (et prend) du travail à cette sphère, et moins elle est en mesure de « rendre » ce qu’elle a pris, car à mesure que le temps de travail sociétal s’allonge, c’est le temps même, et non ce qu’il est capable d’acheter qui est mis en jeu.

Autre élément additionnel d’une dette du Sociétal vis-à-vis du Familier : poussant à mobiliser toute rémunération symbolique (du seul fait que les gens tendent à penser que le « sens » ne peut concerner que l’Imago du Tout), le Sociétal *dévalue* systématiquement l’imaginaire familier, au point que quiconque ne travaille pas pour le premier se sent « inutile » (ce qui est parfaitement grotesque, car on ne voit pas pourquoi le grand groupe serait plus utile que le petit, dès lors que chaque groupement *se prend comme but en lui-même*).

Comment, dès-lors, le Sociétal va-t-il pouvoir s’acquitter de sa dette vis-à-vis des individus et du Familier ?[[71]](#footnote-71) Il ne peut désormais plus le faire qu’en prélevant, au delà des biens matériels fournis en termes de valeur d’usage domestique, des biens relevant du domaine de la jouissance gratuite offerte dans le registre des signes.

Autrement dit, si à l’état « normal » (celui d’un prélèvement de temps domestique entièrement compensé par une rétribution matérielle), la société « donne » à l’individu une valeur *x* de signes de reconnaissance de son appartenance au lien de masse, elle va lui « rendre » une valeur *x+a*, ou *a* représente une « survaleur » proportionnée au temps supplémentaire soustrait au Familier et non compensable par des objets. Cette survaleur symbolique doit être reconnue et admise comme telle par la personne, qui se sent alors à nouveau « comblée », ou du moins devrait l’être, si elle assume son choix de préférer le Sociétal au Familier[[72]](#footnote-72) (demeurant, lui, toujours lésé quant au temps qu’on devrait lui dédier, et qui, une fois passé, ne peut plus jamais revenir[[73]](#footnote-73)).

Mais, demandera-t-on, quels sont les critères de satisfaction dans l’ordre symbolique ? Ils ne sont pas indéfinis *a priori* comme dans la théorie walrasienne des désirs (qui les déduit plutôt de leurs épuisements comparés), mais ils sont réglés par le système de hiérarchisation que propose le Sociétal à chacun.

Karl Polanyi était donc timide lorsqu’il avançait que le capitalisme était né de conditions institutionnelles et s’y trouvait ensuite « dés-enchâssé » : on peut affirmer avec plus de force qu’il n’existe absolument aucune économie qui ne soit littéralement « produite » par la machine de sens développée et maintenue par le Sociétal. Inversement, il n’existe aucun Sociétal –en Chine comme ailleurs - qui n’ait recours à un système de distribution des rétributions symboliques de la « trahison » du Familier à son bénéfice, même si seul le Sociétal actuel se voue entièrement pour cela à la technochrématistique (à la circulation sociétale de la croissance monétaire dont le langage est l’économie), et son agent, la technobureaucratie.

Qu’est-ce à dire, concrètement ? Eh bien, que le Sociétal s’organise essentiellement comme une scène de rétribution des mérites vis-à-vis de lui-même, telle qu’un ensemble organisé d’objets-signes situe les sujets dans des statuts et des positions sur cette scène. Comme cette scène comporte en permanence des entrants et de sortants, ainsi que des « montants » et des « descendants », et que l’ensemble des objets-signes doit représenter le monde sociétal lui-même, il est compréhensible qu’elle se propose de plus en plus comme une circulation générale, dans laquelle la valeur se concentre sur les positions les plus méritantes, et abandonne les positions les moins méritantes.

Plus le Sociétal l’emporte sur le Familier, et notamment sur les positions politiques que peut occuper le Familier dans l’orientation du Sociétal, et plus se mécanise et s’automatise *cette circulation, laquelle incarne finalement le Sociétal lui-même comme Imago.*

Car pourquoi courons-nous tous après la valeur argent et les signes de distinction et de prestige qu’elle achète ? Pourquoi sommes-nous si fascinés par l’abstraction comptable, et pourquoi la machine la plus perfectionnée qui la produit semble-t-elle désormais aux Bouddhistes asiatiques aussi désirable qu’aux Calvinistes Européens[[74]](#footnote-74) ?

Parce que la circulation générale de chacun dans le flux mondial nous semble être désormais l’unique façon pour le Sociétal d’exister, et du même coup de pouvoir assumer sa dette envers chacun d’entre nous : il peut alors au mieux nous rendre notre dû de rétribution symbolique, en contrepartie de notre sacrifice en son sein.

La victoire de la métaphore de la circulation dans une société, qui revient à assurer à son parler – l’économie - la fonction imaginaire de langage planétaire unique, consacre ce perfectionnement du Sociétal en direction de sa propre essence, la totalité, et du coup, en direction de notre rétribution fantasmatique.

Cependant, même au stade ultime envisageable où la Société n’est plus pour elle-même qu’une circulation fluide de rétributions des mérites différentiels dans la participation… à la fluidité des flux, etc., il demeure un pouvoir central et surplombant qui décide de la scène du prestige, assurant des mérites et de leur rétribution[[75]](#footnote-75). Ce pouvoir proprement sociétal, ne nous leurrons pas, n’est jamais très éloigné du pouvoir militaire, et dans le cas d’un Sociétal ignorant de plus en plus l’extériorité, du pouvoir policier exercé contre l’ennemi intérieur[[76]](#footnote-76).

Supposer que nous vivons dans un monde d’institutions économiques « libres », indépendantes, dans un univers brownien d’entreprises plus ou moins grandes mais autonomes des centres de décision stratégique quant à l’essence même du Sociétal, est une naïveté insondable. Croire que, parce qu’ils se prosternent chaque jour devant les oracles « des marchés », les gouvernements sont devenus esclaves des capitalistes, n’est guère avisé. Ce que ne voient pas ces critiques de « l’hyperlibéralisme », même en ayant sous les yeux le spectacle du Brésil, de la Chine et de l’Inde, c’est que les plus grands Etats du monde collaborent aujourd’hui à un ordre mécanique global qu’ils alimentent mais qui les fait aussi vivre comme classes politiques dominantes ou, au mieux « peuples officiels ». Ce sont eux –dans un mélange subtil de capitaux d’Etat et de fonds privés tenus en laisse, qui s’accordent à organiser le culte du veau d’or, eux qui délocalisent ou relocalisent aussi en usant du marché mondial de l’emploi comme d’un simple terrain de jeu.

Il faut un témoin humain surveillant le fonctionnement de la machine, sans lequel celle-ci n’est plus que machinerie, et non moyen de rétribution des valeurs personnelles attribuées au lieu et place des sacrifices du Familier.

Il n’existe pas et il n’a jamais existé (même au siècle d’or du capitalisme du XIXe siècle quelque peu « rêvé » par Eric Hobsbawm), d’économie indépendante des stratégies sociétales, et par conséquent isolables des logiques guerrières ou policières qui ont pour fonction de déterminer les mérites dans l’adhésion loyale de chacun au « grand Tout » contre l’extérieur.

En s’insurgeant contre la monstrueuse « STASI » de l’Allemagne de l’Est et son espionnage exercé à l’encontre de tous les citoyens, on renonce souvent à comprendre, que dans une logique sociétale poussée à l’extrême, c’est effectivement la police qui doit « noter » chacun, de la naissance à la mort, et donc tout savoir de lui, comme Dieu. Dans la variante capitaliste, n’ayons aucune inquiétude : ce sera Google qui fournira à la police planétaire en gestation l’outil de gestion performante des données personnelles de toute l’humanité[[77]](#footnote-77).

S’étonner (comme le fait un peu Hobsbawm) que le merveilleux monde ouvert du libéralisme intégral des années 1850-1900 ait brusquement basculé dans l’horreur des guerres mondiales opposant des blocs impérialistes en compétition économique, c’est vouloir ignorer qu’à toutes les étapes, le choix du capitalisme permettant l’usage intensif des innovations technologiques et industrielles, a été mis au service d’entités sociétales témoignant du sens de l’économie.

Que ces entités aient alors été les « Etats-Nations » dominants (dont la théorie reste peut-être encore à faire), et que ceux-ci soient aujourd’hui lentement intégrés dans des entités plus vastes, voire dans une seule entité globale en formation, ne doit pas empêcher de voir que cette évolution ne suppose en rien la disparition du Sociétal aux commandes de l’économie.

Ce que nous vivons aujourd’hui avec la globalisation (terme anglo-saxon finalement plus spécifique que la vague « mondialisation » du Français académique), ce n’est pas du tout la prise du pouvoir par le tout-économique. Ce n’est pas du tout la « guerre économique » comme les prétendent les plus hystériques de ses thuriféraires. C’est bien au contraire l’affirmation progressive – et néanmoins assez rapide - d’un Sociétal planétaire, très largement réorganisé par la gestion comptable, et ainsi capable de ramener à sa propre image idéale toute la production de prestige, de valeur-signe, et tout le système de sa répartition et de sa distribution.

Que le langage de cette « gouvernance » soit plus que jamais l’économie ne change rien à l’affaire, sinon que l’habileté suprême du Sociétal actuel est, en usant de ce langage, de confondre presque complètement ses instances de direction et d’arbitrage et le fonctionnement machinal lui-même.

Ainsi, croire que nous sommes vraiment menacés  par l’économie chinoise parce que celle-ci serait trop compétitive par rapport à nos travailleurs -coûteux et paresseux- est également naïf : la « menace » chinoise (conjurable en partie par des restrictions simples d’accès au marché, telles que les Etats-Unis les pratiquent constamment, par des « relocalisations »[[78]](#footnote-78) ou plus efficacement par la dette elle-même, façonnée pour être en partie épongée par le trésor chinois) n’est qu’un des instruments d’orientation (de chantage et de peur) dont dispose la technobureaucratie mondiale pour forcer les éléments tentés de retourner au Familier (par les 35 heures, par exemple) à reprendre bon gré mal gré le chemin du Sociétal, même lorsque la production mondiale de fleurs en plastique, de mauvaises chaussures collées ou de strings en tissu toxique avoue d’elle-même l’insignifiance d’une grande partie des objets-signes par lesquels ce Sociétal croit encore nous tenir.

Ne pas prendre en compte la réalité centrale de ce Sociétal-Monde dans l’animation et le contrôle « économique » des orientations de masse, c’est se vouer à ne guère comprendre ce qui se passe.

Maints économistes nous rappellent à cor et à cris que la valeur monétaire en circulation n’a pratiquement plus rien à voir avec la production effective de biens, mais que cette  bulle s’est miraculeusement permanentisée[[79]](#footnote-79), et que, grâce à elle, le monde progresse, alors qu’il devrait s’écrouler dans une majestueuse hyperinflation, au vu des faibles taux de profit que cette énorme accumulation induit.

Or, il suffit de quitter ce point de vue empiriste sur le rapport entre masse monétaire et production de biens matériels, pour voir disparaître toute trace de miracle : il suffit d’admettre que, comme toujours, le Sociétal est maître du théâtre des valeurs-signes, mais qu’il tend depuis quelques décennies, à compenser la toujours plus considérable mobilisation des temps d’activité anciennement voués au Familier, par de la rétribution symbolique, c’est-à-dire par de la jouissance d’appartenance et de positionnement dans le Sociétal lui-même.

L’argent, dans cette évolution, représente de moins en moins des objets utiles au fonctionnement « du ménage » (pour réduire très injustement le Familier à cette catégorie étroite), mais le moyen d’accéder à une multitude de signes d’appartenance et de hiérarchisation et de « surfer » sur leur mouvement rapide d’obsolescence.

Observé rétrospectivement à l’aide de cet outil culturaliste simple, le soi-disant capitalisme du XIXe siècle, se révèle avoir été seulement une période où le Sociétal (recondensé alors dans les Etats-Nations) privilégiait la mobilisation de masses laborieuses à acculturer à la production militaro-industrielle[[80]](#footnote-80), tout comme à la guerre industrielle. De ce point de vue, il est étrange qu’on ait assez rarement observé l’affinité étroite qui liait le taylorisme industriel et la discipline technologisée de la guerre mondiale[[81]](#footnote-81). Beaucoup de métaphores ont fait le pont entre le militaire et l’industriel (ne serait-ce que la notion marxiste des chômeurs comme armée de réserve), mais peu de penseurs (sauf peut-être Pierre Legendre) ont délibérément et nettement observé l’homologie parfaite entre les organisations de la croissance économique et celles de la destruction systématique.

Il est aussi curieux, que, contre l’évidence la plus massive, et peut-être au nom d’une pudeur morale mal placée, on n’ait pas systématiquement observé le lien plus large unissant les formes de l’esclavage moderne depuis le XVIe siècle dans le monde créole et américain, la montée de l’économie pénitentiaire depuis les bagnes français jusqu’aux goulags, la mise au travail de la gigantesque armée mondiale de salariés entre le XVIIIe et le XXIe siècle, et la fabrication des bataillons populaires capables de se faire émietter par l’artillerie moderne… pour le prestige patriotique ![[82]](#footnote-82)

Les gouvernements des ex-puissances esclavagistes se sont excusés auprès des descendants des esclaves, mais on se demande pourquoi ils ne l’ont pas fait auprès des millions de paysans transformés indifféremment en « libres » prolétaires urbains ou en soldats « volontaires ».

De même, ceux qui se font aujourd’hui les chantres du post-industriel et du flexible, ceux-là même qui abusent de la métaphore de la « guerre économique » mettent rarement l’accent sur le fait que la production massive d’objets-signes de plus en plus insignifiants est l’envers immédiat de la destruction corrélative de la nature à laquelle procède, comme dans une stratégie de terre brûlée, de sous-sol vidé, et bientôt d’agriculture vouée à produire de l’huile à moteurs, un Sociétal qui ne veut pas[[83]](#footnote-83) nous voir regarder en arrière, et nous pousse à nous engouffrer sans retour dans la machine à broyer le vivant. Une machine propre et « bio », bien entendu, mais qui nous permet de continuer plus que jamais à nous comparer entre nous.

Autrement dit : l’économie soi-disant instituée pour « créer du bonheur » appartient corps et âme à un ensemble organique de dispositifs sociétaux, constructifs ou destructifs, créateurs ou ravageurs, dont le but premier –et final- est de verrouiller toutes les possibilités de « fuite » des individus hors de la Société-Monde et de la fascination qu’elle exerce en miroir sur leurs *ego.*

### Le marché, outil de remodelage autoritaire des sociétés

Le fait que la technobureaucratie soit l’«âme » (damnée) et le masque du Sociétal contemporain ; le fait qu’elle soit le principe actif de la dérive généralisée de la Société-Monde en direction de la polarité unissant droit et technologie (Sociétal + Règle) corroborent cette tendance, voire l’affirment à l’extrême.

Il y a toujours eu affinité particulière entre le Sociétal comme lieu le plus distant du Familier, comme alliance non spontanée et réfléchie plutôt que vécue spontanément, et le mécanique ou le calcul rationnel qui permet de substituer son lien précis à l’affect défaillant. Il est donc normal qu’avec une complexité croissante du Sociétal, cet aspect de rationalité se soit accru aussi. La bureaucratie a depuis longtemps été le milieu de la construction de schèmes rationnels incarnés dans des procédures applicables à tous, et qui se substituent aux relations affectives incontrôlables et éphémères.

Comme cœur du pouvoir gardien du Sociétal à l’âge du « déferlement des techniques »[[84]](#footnote-84), la technobureaucratie a lié son existence même à l’économie comme langage et pratique. Celle-ci consiste, nous l’avons vu, dans une insistance sur la régulation rationnelle des flux de rétribution d’activités au service du Sociétal, et comme toute mécanicité, la Technochrématistique peut devenir erratique si elle n’a plus de donneur d’ordres au sommet du système de commandes.

Or, si l’on a précisément inventé la notion de « gouvernance » pour imaginer un rouage plus automatique entre l’actionnaire et la méthode de management, c’est en oubliant que le véritable « donneur d’ordres » n’est jamais un *absentee holder*, mais une classe dirigeante et gouvernante. Une classe témoin et arbitre de la valeur de nos existences dans le grand Tout.

Inflation, déflation ou baisse de croissance, accroissement des inégalités, chômage, etc. Sont-ce là vraiment des signes de faiblesse des classes dirigeantes ? Nous devons peut-être considérer ces phénomènes – dans certaines marges - non pas comme des maladies ou des intempéries, mais plutôt comme des effets prévisibles de la mécanique régulatoire, lorsqu’elle est laissée –plus ou moins encadrée – à ce que les idéologues de la technobureaucratie appellent la logique des marchés.

Ils n’ont pas tort : les marchés sont bien des machines qui tendent à certains types de comportements lorsqu’on les « laisse » fonctionner. Ce qui ne veut pas dire qu’il s’agisse d’anarchie : bien au contraire, nombre de formidables effets sociétaux du fonctionnement des marchés peuvent être – et sont la plupart du temps - programmables, du moins depuis que le Sociétal a appris (en s’aidant des conseils d’une myriade de prix pseudo-Nobel) à maîtriser chaque segment de la machinerie économique, et notamment ses commandes financières mondialisées[[85]](#footnote-85).

On pourrait résumer la chose ainsi : lorsque la technobureaucratie veut obtenir des effets de « lissage par le bas » du profil des rétributions, elle lâche les commandes des marchés pendant quelque temps. Cela lui permet en même temps, tout aussi automatiquement (comme le prouve amplement le travail remarquable de Thomas Piketty), d’effiler la pointe des revenus les plus élevés, et donc de « rehiérarchiser » l’ensemble de la société, de retendre l’énergie de la quête du prestige.

Le marché n’est donc rien d’autre – dans sa mécanicité même - que l’outil le plus performant, et finalement le plus docile, du modelage de la société par les instances dirigeantes et témoins du Sociétal.

Von Hayek l’avait bien dit : si nous voulons planifier le mouvement du Sociétal, il faut commencer par plonger les planificateurs eux-mêmes dans le flux qu’ils sont censés gérer ![[86]](#footnote-86) Bien entendu, il faut reprendre les rênes de temps en temps, sous peine de faire face à un  crash magistral de tout le système, le marché tendant spontanément à sa propre destruction, comme l’a explicitement démontré le grand financier Georges Soros.

Il nous faut à ce point dégager encore du chemin une difficulté : comment, si chaque sujet ne rêve que de se fondre dans la Société comme « boule » fusionnelle (Lacan parlait d’hommelette), est-il possible de jouer sur les compétitions, les jalousies, les ressentiments, et cela sur une échelle gigantesque, celle où se déclenchent – si le technobureaucrate gère maladroitement - les mouvements sociaux les plus amples et les plus violents ?

Saint Augustin observant le frère de l’enfant à la mamelle et en verdissant de jalousie (invidia) suffit à nous répondre dans la description, mais pas dans la théorie : pourquoi, en effet, veux-je avoir ce que possède l’autre, si ce qui compte vraiment pour nous deux, c’est d’être ensemble dans la reconnaissance diffuse du grand Tout ?

Il n’y a pas contradiction entre les deux, et c’est pourquoi les deux tendances doivent être expliquées ensemble, et pas seulement, à la façon pragmatique et aculturelle de Norbert Elias, qui déduit le monopole des seules conséquences de la quête de domination.

L’Imago sociétale fonctionne en effet obligatoirement « comme si » chacun de ses sujets était le seul en vis-à-vis de sa propre Unicité (la figure rayonnante du Christ qui aime chacun d’entre nous comme s’il était unique, et comme s’il devait profiter de la gloire du Tous en Un). C’est pourquoi *voir l’autre explicitement en position d’être rétribué* annule ma propre reconnaissance : avoir moins, avoir plus tard que lui, c’est n’avoir *rien du tout,* puisque l’autre, cet autre moi-même est alors reconnu comme « seul » rétributaire. Inversement, si j’obtiens la rétribution, c’est que l’autre ne l’a pas. Il est « damné », et cette exclusion même me garantit dans la jouissance la plus entière (ou presque entière) d’une assurance d’être.

En réalité, rapidement, l’exclusion du vaincu affecte le vainqueur : une société qui comble les uns en excluant les autres n’est plus une totalité. Je me réveille alors de ma jouissance de « riche », en me rendant compte que l’entité qui me comble n’est plus vraiment comblante, puisque la Totalité qui lui fournit sa puissance de comblement n’existe plus, du fait des inégalités qu’elle a générées en son sein, et du monde de hors-humains qu’elle a créé à sa propre base. Je me réveille à la fois riche et retranché du pouvoir total, renvoyé à un simple groupe de particuliers en compétition égoïste avec d’autres.

On peut certainement essayer d’exterminer l’Autre qui me sépare de la totalité : ainsi de la chasse policière aux miséreux au Brésil, qui prend de plus en plus allure –sous prétexte de tirer le trafiquant –de guerre de la nation riche contre les peuplades pauvres. Mais cette solution extrême n’est pas seulement moralement dangereuse, exposant au bout du compte à la réprobation internationale. Elle est aussi absurde, car aussitôt la possibilité assurée d’ignorer totalement l’altérité ainsi « externalisée », on retrouve à l’intérieur de la communauté fermée de nouvelles traces de disparité.

Il n’y a dès lors plus qu’une seule possibilité pour que l’autre et moi-même se retrouvent dans la reconnaissance commune : être réduits chacun -l’autre et moi- à sa plus simple expression de pur sujet. C’est seulement par le dénuement complet de tous que nous nous retrouvons parfaitement unis dans la jouissance du Tout sociétal. C’est ce qu’on appelle « l’égalité », et elle est toujours la valeur ultime d’un totalisme en fin de destinée.

Parler de dénuement des Riches peut choquer en pleine société de consommation où chacun d’entre eux (ou presque…) jongle entre nouveau 4x4 et deuxième piscine dans sa troisième résidence secondaire, et où même le plus pauvre croule au moins… sous les emballages du supermarché, ce constat peut prêter à sourire. Pourtant, il suffit d’évoquer cette « richesse » et cette « gabegie » pour en entrevoir immédiatement l’aspect illusoire, voire la nature polluante et destructrice, à terme, de toute valeur, mais surtout le caractère massificateur et rassembleur de la distribution de signes, dans l’appauvrissement collectif nommé « économie d’échelle ». Le plus flagrant est, de ce point de vue l’extraordinaire ressemblance des machines à traiter la consommation de masse : territoires Club-Med (ou autres « resorts » géants du tourisme grégaire des « packages »), nouveaux paquebots de croisière, villages privatisés, parcs de loisirs, hypermarchés, festivals, plateaux de téléréalité, mais aussi cantines de groupes industriels, voire hôpitaux privés, etc., précisément tous gérés sur le principe de la satisfaction symbolique maximale acquise pour la prestation minimalisée par le nombre.

Mais comment ne pas voir que si cette évocation (l’opulence princière pour « tous ») se retourne rapidement dans le fantasme en son contraire (rien ou pratiquement, pour personne –sauf le mépris mutuel en surabondance-), c’est qu’elle suit la pente d’un désir ? Ce que nous ne parvenons pas à articuler, c’est que nous croyons vouloir la prospérité, alors que nous désirons en fait précisément son effondrement… *pour tous[[87]](#footnote-87).*

Bien entendu, ce « royaume des cieux » où le dénuement de tous produirait leur félicité collective n’est pas possible ni supportable. Par ailleurs, s’il se réalisait, il produirait une immobilisation de chacun… dans l’extase, ce qui ferait immédiatement imploser les mécanismes du pouvoir sociétal sur chacun. Ce pouvoir est donc contraint de jouer sur une certaine hiérarchisation relative, sur une certaine « notation » des mérites et de leur valeur, sans pour autant oublier que toute hiérarchisation produit du ressentiment[[88]](#footnote-88).

Au fil des siècles de construction d’une société-monde, il s’avère que le marché – bien encadré, plus ou moins ouvert selon les conjonctures - est devenu un instrument remarquable de conduite du rapport hiérarchie/égalité. C’est ce que suggère Michael Walzer, lorsqu’il propose de considérer la théorie du marché comme un choix sociétal pour la paix plutôt que pour la guerre[[89]](#footnote-89).

Il faut néanmoins accepter l’idée (découverte opportunément par les déshérités de l’empire romain tardif) que tendanciellement, sur le long terme, la technobureaucratie doit (bien avant que l’informatique n’en donne de vrais moyens) favoriser l’égalité dans la pauvreté, qui seule – comme l’a bien compris en France Nicolas Sarkozy - nous rapproche du « royaume des cieux ». En cela, le marché l’aide aussi, car, en le laissant filer toujours un peu plus loin, il se produit spontanément de la destruction de valeurs-signes excédentaires, puis de l’usure accélérée des signes de la différence.

Au bout du compte, même les Pauvres – aujourd’hui rendus gras par la mauvaise alimentation engloutie dans les buffets des usines à consommer - finiront par redevenir maigres par le surendettement et l’austérité budgétaire (préférée à la « relance »). Quant aux Riches, ruinés par le boursicotage (qui n’est que la bouche centrale d’anéantissement de la valeur-signe, en commençant par enlever aux Pauvres ce qu’ils n’ont déjà plus[[90]](#footnote-90)), ils le deviendront aussi, mais plus seulement par choix d’un corps élégant.

Ainsi la ruine semble-t-elle résider à l’horizon de tout emportement général pour la prospérité, non seulement comme contrecoup inévitable de pratiques ravageuses, mais comme *but même du Sociétal* confondu avec la technochrématistique. Et quand cette ruine est difficile à provoquer universellement (ne serait-ce que parce que des fractions importantes de « l’économie réelle » ne sont pas encore absorbées), ce qui est proposé à tous égalitairement (ou presque) est « la prison des peuples », régime autoritaire veillant à ce que chaque individu (même riche) ne se révolte pas abusivement, et ne passe pas entre les mailles d’une autorité rétributive totale.

Sur ce point, faisons confiance aux Puritains américains, obsédés d’eschatologie, joueurs invétérés et libres entrepreneurs : disposant du système militaro-scientifique le plus perfectionné du monde, ils préféreront appuyer sur le bouton ou la gâchette que vivre indéfiniment sous la férule d’une STASI yankifiée. Comme le prévoyait déjà Stanley Kubrick, l’auteur visionnaire du Docteur Folamour, et comme Hollywood ne cesse de nous le servir chaque année dans un pénultième film de catastrophe planétaire, les actuels maîtres du monde, endettés, réendettés et surendettés jusqu’au cou, préfèreront probablement le suicide collectif à la prison des peuples[[91]](#footnote-91). D’ailleurs, le suicide collectif n’est-il pas la réussite, la satisfaction parfaite du désir d’être soi-même ensemble, de devenir du pur symbole, du pur être à la fois singulier et total ? *Soi-même* par l’implication d’un pur sujet dans l’acte économique final (la faillite), *Ensemble* par le fait que tous endettés, *endettés par le Tous*, nous offrirons notre mort en remboursement ultime.

C’est, pour le coup, ce qu’on pourra appeler à juste titre une « fin de l’Histoire » en tout cas de *la leur*, et par conséquent de la nôtre comme « caniches »… pour autant que ces animaux de salon à la queue tronquée et taillée en forme de toupet symbolisent la servilité empressée au service du caprice des Puissants.

### Le marché anéantit la pluralité sous le multiple et ce dernier sous l’unité comptable

Beaucoup d’effets négatifs du Système sont présentés ici, tels qu’ils sont connus de la plupart des gens, et fréquemment dénoncés. Nous nous efforçons toutefois de ne pas nous lancer dans une litanie de déplorations, telle qu’elle a été souvent effectuée –en vain- par les intellectuels critiques, en général en exprimant ainsi un sentiment d’exaspération authentique et une révolte parfaitement légitime.

Il s’agit plutôt d’ordonner ces effets à partir d’une arborescence de causes mettant en évidence un phénomène plus profond que les pathologies généralement  incriminées, tels la mauvaise organisation ou la technologie insuffisante, les pénuries ou les intempéries, l’irrationalité ou le manque de spiritualité, l’esprit de lucre ou de compétition, quand ce n’est pas celui de la servitude volontaire, contrastes entre richesse et pauvreté, conflits identitaires et idéaux libéraux, etc. etc.

Nous avons aussi besoin, pour agencer ces conséquences réelles de façon convaincante de dépasser les concepts usuels  auxquels se rapportent souvent les discours généralistes : modernité, capitalisme, économie, socialisme, etc.

Mais à quelle lutte redoublée contre les idées reçues, les cadres préconçus, les concepts automatiques, etc. nous convie ici un effort au-delà de la critique ! C’est que celle-ci est toujours déjà prise dans *l’implication* de chacun à l’intérieur d’une production globale de la société par elle-même.

L’effort de réflexion doit porter sur l’armature même de nos habitudes de penser et d’agir, même si cette armature n’est elle-même âgée que de deux ou trois cent ans.

C’est que a été l’objet des soins attentifs et redoublés de l’ensemble des élites d’Etat, de Machinisme et d’Argent, dans un contexte de surpuissance technique permettant, ont-elles cru –et à juste titre dans une certaine mesure-, de soumettre les masses humaines à un *nouveau type de croyance* désignant l’activité principale de chacun comme « l’emploi » à l’intérieur d’une production globale de la société par elle-même : précisément ce que le commun appelle aujourd’hui -sans aucun recul- « l’économie » (et que Polanyi désignait comme la « grande transformation »).

Ce tissu d’inepties –du point de vue anthropologique- a merveilleusement fonctionné et fonctionne encore[[92]](#footnote-92), au point que nous demeurons très largement incapables de nous « défasciner » et de nous défaire, conséquemment, d’une catégorie de base de ce que nous croyons être notre vie, et qui n’est en réalité que le cadre universalisé d’une courte période historique : celle dominée par l’intime union du Capital, du Travail, de la Technologie[[93]](#footnote-93) et de la Bureaucratie pour réaliser une inhumaine humanité, immergée dans le rêve absurde de consommer sa propre planète pour mieux se sentir « tous ensemble ».

Notre pensée la plus intime, la plus réfractaire est constamment baignée, alimentée par un flux d’étiquetages structurants au point que nous demeurons incapables de nous défaire des oppositions de base de ce que nous croyons notre vie, et qui ne sont que les cadres universalisés du principe de l’opinion à une époque donnée.

Le style critique lui-même -aussi excellent soit-il (comme en témoigne le talent d’un Philippe Muray)- n’échappe pas à un processus d’autoréparation de l’idéologie ambiante, ne serait-ce que parce qu’elle nous rassure quant à l’existence d’une continuité discursive sur le réel[[94]](#footnote-94). Or cette continuité est surtout assurée, en arrière plan, par notre participation au fonctionnement sans faille de la Technologie[[95]](#footnote-95), laquelle nous autorise toutes les inflexions critiques… sauf celle qui conduirait matériellement à lui échapper, au risque de mourir… de solitude, de froid ou de faim.. C’est pourquoi la seule critique dévie toujours insensiblement vers le pointage d’une « cause » hors d’atteinte ou présumée surpuissante, définissant un ennemi à la hauteur de notre impuissance, ou de notre volonté cachée… de ne pas changer nos habitudes vitales.

Pour échapper à ces défauts qui, souvent, diminuent la valeur de justes critiques, nous proposerons au lecteur de pointer que les outils élémentaires structurant notre société -comme l’échange comptable- sont aussi ceux qui *oblitèrent en tout premier lieu la possibilité de rencontres dans un monde ouvert* et l’évolution de celui-ci.

La rencontre -avec autrui et avec un monde- ne présuppose pas un ordre, une grille obligatoire de transactions. Elle n’implique pas un « système de rapports » déjà constitué. Bref, elle laisse le monde exister dans ses potentialités d’information, voire celles de sa propre constitution.

Le concept économique d’échange -aujourd’hui sophistiqué par les dispositifs mis à son service- fonctionne de ce point de vue comme une cartographie dissolvant le monde réel sous sa propre modélisation[[96]](#footnote-96). Et tout particulièrement l’échange calibré par le droit marchand et sa version technochrématistique moderne. Il s’en déduit que la « conversation naturelle » est épinglée dans son contenu et son déroulement possibles (et certes parfois tragiques) par une carte mentale qui la nie et la remplace.

La « valeur » occupe évidemment, comme l’avait théorisé Marx, une place essentielle dans la fétichisation qui occulte les relations réelles. Ce qu’on remarque moins, c’est que cette fétichisation n’est pas seulement une transposition, une interprétation ou même une transfiguration comptable des pratiques dans la rencontre : « l’évaluation » revient en fait très vite à « dévaluer » (par simple effet déprimant de la réduction de la vie à la « valeur »), puis à désigner à l’intention une véritable néantisation. Cette volonté de perte, plus ou moins vite dévoilée par le fonctionnement du marché, se compense par la dilatation à l’infini de ce dernier, qu’on nommera « totalisation », comme si le capitalisme était en fait un communisme qui s’ignorait aussi longtemps que possible !

Entre néant et totalité, la valeur se déporte finalement vers le domaine de l’insignifiance, et pourtant, en s’y attardant, elle nous invite avec insistance à espérer « autre chose ». Quoi ? Difficile à dire, mais il s’agit plausiblement de ce qui est effrité, pulvérisé et massifié, bref nié par le monde artificiel du marché, à savoir essentiellement une aspiration a être reconnu comme sujet souverain, autrement dit source (et propriétaire) d’une vie politique, d’un choix de société, et non pas dépendance à l’ordre consommatoire et professionnel prescrit d’avance et à sa projection urbaine terrifiante, sans échappatoire.

C’est tout ce processus d’effacement de la valeur à partir de son culte qui doit être repéré et suivi pour comprendre enfin comment le marché vient buter -en tant que forme sociétale achevée- sur sa propre impossibilité, ouvrant du même coup au questionnement sur la pluralité (dont a concurrence est une pauvre caricature) comme ce qui est appeler à lui succéder.

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

On a beaucoup critiqué la société « ultralibérale » après avoir fustigé le communisme. On a suivi Friedrich Von Hayek pour dénoncer la voie étatique vers la servilité, puis accusé Milton Friedman d’avoir prôné l’appauvrissement général au nom de la rigueur monétaire[[97]](#footnote-97).

La critique du libéralisme porte souvent sur son aspect social : trop riche hyperbourgeoisie, oligarchie ou néo-aristocratie flambeuse d’un côté, prolétarisation et paupérisation générales de l’autre. On a questionné sa tendance à la gabegie, à la mauvaise allocation des ressources, au paupérisme, à la pollution découlant de la croissance, sa propension à entraîner l’humanité dans des antagonismes dangereux (sociétés « délocalisées » contre nouveaux « ateliers » et « bureaux » du monde), à la mainmise sur des peuples entiers *via* le crédit, à l’avilissement de masse dans la dépendance consumériste.

Tous ces constats sont justes. Nous voudrions cependant insister ici sur un autre aspect : *la divergence inhérente de l’économie -et de la démocratie qui la justifie- avec la pluralité,* bien qu’il soit difficile d’isoler cet effet des autres.

Une démocratie spécifiée comme économie de marché, c’est-à-dire fondée sur le « libre échange » et la « libre consommation », peut-elle, dans l’idéal, apporter une dimension nouvelle au principe démocratique comme conversation d’antagoniques *(agon),* et donc comme réelle pluralité ?

L’extrême particularité comme objet de recon-naissance de la démocratie - semble au premier abord mieux défendue par le marché postmoderne, qui s’adresse à la course « walrasienne » du désir[[98]](#footnote-98).

Mais cette réponse apparente à toutes les demandes momentanément solvables crée-t-elle -ou améliore-t-elle- un lien conversationnel, un échange entre les personnes ou les sujets politiques ? Bref, induit-elle ou protège-t-elle la pluralité des façons d’être ? A l’évidence, non ; ou très peu.

Au contraire, la société de marché *et* de pouvoir gestiocratique sépare les interlocuteurs individuel-lement, divise les séquences de communication, et en régit les modes de l’extérieur pour le plus grand nombre à partir de positions de puissance incontestable. Elle interroge dans l’enquête de marketing ou la surveillance robotisée des internautes, compile les réponses, invente un modèle de comportement, le teste sur des échantillons-cibles (terme quasi-militaire indiquant bien que le statut des gens est devenu celui d’un territoire hostile intérieur à investir, quand on ne peut plus le réprimer ou le condamner). La même organisation légitime y ajuste des produits expérimentaux, organise un bombardement publicitaire, se concentre sur la majorité des acheteurs mais cerne les moindres minorités tout en leur adaptant des sous-marchés, faisant ainsi taire toute contestation par une gestion supposée « scientifique » des flux d’argent les plus ramifiés et d’objets en miroir des moindres flux de désirs.

Appuyé dans une large mesure sur *l’idéologie technoscientiste* surplombant les « sujets » humains (comme on dirait dans une expérience de psychologie où le mot « sujet » signifie « cobaye »), le Système marchand –pensée institutionnelle globale s’il en fût[[99]](#footnote-99)- récuse l’agencement culturel  ou familier de la reconnaissance mutuelle entre personnes et groupes[[100]](#footnote-100). Il en a jugé depuis longtemps le caractère irrationnel. En revanche, il met celui-ci (qu’il méprise) en exploitation, en coupe réglée, comme on utiliserait tel réflexe grégaire connu des animaux pour fabriquer des mangeoires ou des portails de rassemblement pour milliers de têtes.

Et puisque l’immense majorité semble être encore vouée à ce comportement « trop humain », on ne tente pas directement d’y mettre fin, mais on le surveille statistiquement (et de plus en plus exhaustivement, grâce à l’immensité des « réseaux sociaux » et autres sources de « personnal data »). On l’utilise en l’orientant doucement, un peu comme on[[101]](#footnote-101) instrumentalise le sourire d’une « hôtesse d’accueil » et les publicités chaleureuses pour faire passer en douceur la suppression des caissières et leur remplacement par des machines (et par le travail gratuit du consommateur suppléant celui, obsolète, du salarié) au sortir des supermarchés.

Progressivement, le mécanisme de la rencontre humaine (certes, culturel, affectif *et* hormonal) est saisi en objet analysable et quantifiable, comme si les technomarchands qui se postent autour de lui fondaient désormais leur propre identité sur la participation à un dispositif rationalisé et mécanisé, considéré bien plus  authentique que le monde de la duperie sentimentale, de l’affect et du familier, ces résidus cérébraux de notre nature simiesque.

Me surplombant moi-même du point de vue de la science moderne se penchant sur une population, je ne vois donc plus que des vagues d'organismes inlassablement pris dans la reproduction, l’alimentation, le labeur, la distraction et la « fin de vie ». Qu'ai-je gagné à ce savoir global surplombant, à ce délaissement des chaudes illusions de l’identité, de l'amour et de l'amitié, (mais aussi de la haine toujours possible) sinon un profond mépris de moi-même, un sentiment d’insignifiance de soi, un abandon à la technoscience comme vérité de « l’Homme-Espèce » comme disait Teilhard de Chardin ?

Les systèmes d’interfaces contrôlés sur Internet contribuent à construire un monde de caractéristiques et de catégories qui n’a rien à voir avec celui de la rencontre réelle, de *l’agon,* quand bien même, presque par hasard et comme malgré eux, ils donnent encore des prétextes pour y revenir.

Autrement dit, *je ne suis plus seul mais isolé*, et dans cette cellule d’isolement, j’aspire à une rencontre hors cadre, qui m’est pourtant implicitement désignée -ou qui se présente désormais spontanément- comme suspecte, malsaine, dangereuse ou incivile. La *société d’isolement dans le Tout* me frustre dès-lors plus que jamais, et me rend toujours davantage pulsionnel et avide de l’Autre.

Le contraste entre le modèle actuel des rapports marchands réglés mondialement (via les structures de normalisation télématisées) et celui d’un passé plus traditionnel est-il si grand qu’on l’a dit ?

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

La différence porte bien sur le type de pluralité et de conversation : j’étais auparavant seul, mais en conversation intime avec Dieu (les anges et les saints, voire le Diable). Maintenant, je suis « ensemble », mais il n’y a personne, sauf la machinerie ou l’armée sociétale, le groupe de mes « activités » de référence, pour répondre de l’angoisse que provoque ma comparaison avec le voisin ou le collègue; personne pour réagir à l’acte de prestance que je livre au marché pour y rencontrer appui ou contradiction. *Solitude* royale d’un face-à-face avec le divin, et misérable *isolement* dans ma caste consommatoire sont aux antipodes l’un de l’autre et le second est d’autant plus inévitable qu’il est l’effet même d’une promiscuité réglée des corps et de leurs appétences au sein de la métropole planétaire

Que le langage de l’économie soit un moyen de la puissance technique au service de la totalité humaine, je voudrais tenter d’en convaincre le lecteur, légitimement réticent quant à l’expérience de pensée[[102]](#footnote-102). Pour ce faire, il lui suffira d’admettre que ce langage est adéquat *à n’importe quelle société aveuglément dédiée à la croissance*.

La croissance n’est pas exactement une « divinité » comme le suggère Serge Latouche. C’est surtout un terme indéfini, flou, pour évoquer sans la mettre en danger une tendance profonde de la culture humaine à *l’augmentation de sa puissance.* Il ne s’agit pas non plus de l’augmentation de la puissance d’agir en général, comme les philosophes en parlent -de Spinoza à Nietzsche-, autrement dit d’une élévation de la liberté. Il est question, en réalité, au-delà des voiles de l’imprécision, du renforcement de la puissance collective, non seulement ni principalement vis-à-vis d’autres instances, mais surtout par rapport à la capacité des particularités d’échapper à la totalité. Il s’agit de l’augmentation du pouvoir souverain, et de rien d’autre.

Mais alors, objectera-t-on, pourquoi la croissance ne se réduit-elle pas à un concept politique décrivant le renforcement d’un régime par rapport à ses contestataires ? Pourquoi emprunte-t-elle les oripeaux de « l’économie », ou encore, pour échapper à la catachrèse toujours en formation (l’impossibilité construite d’échapper à la tautologie), pourquoi est-elle explicitement référée à l’augmentation de l’activité de production et d’échange de biens ?

La raison en est simple, et peut-être encore plus que dans le paradigme marxiste d’une prédominance des faits « économiques » dans la domination sociale : l’augmentation de la puissance est aujourd’hui essentiellement économique parce que l’activité matérielle de production et d’échange *organise une « totalité »,* c’est-à-dire couvre complètement toute la sphère humaine disponible, sans attendre que les « divisions » du plus fort occupe telle ou telle marche éloignée du centre.

Autrement dit, la croissance, comme phénomène global, correspond bien plus à la théorie foucaldienne du pouvoir qu’à toute idée classique de la domination des chefs. Le pouvoir relève d’un « cratos » (un effet général de coercition mutuelle), bien plus que d’une « archie », et l’économie comme « règle de la maisonnée » est bien l’organisation adéquate pour le fonctionnement, à ceci près que la maisonnée en question est… l’humanité entière. La recherche capitaliste du profit n’aura été qu’un épisode correspondant à la nécessité de rassembler d’énormes moyens pour se mettre au niveau des puissantes technologies issues de la science moderne. Cet épisode court encore, mais il approche de sa fin car la mondialité acquise pousse à la constitution d’oligopoles difficilement dépassables en taille, et cela bien que les techniques puissent encore renforcer leur puissance acquise.

L’augmentation de la productivité augmente donc le pouvoir du « Tous » à l’ égard des autres totalités sociétales, et, à défaut, à l’égard de ses propres membres, appartinssent-ils à la plus hautaine aristocratie. En réalité, cet effet ne se réalise pas en un jour : une productivité accrue commence par donner plus d’influence aux « actifs productifs », ou éventuellement à ceux qui disposent en maîtres de cette production. Mais au-delà d’un certain accroissement, le pouvoir se déplace quasi-mécaniquement vers les milieux les plus nombreux et qui deviennent capables de faire valoir leur simple existence, ne serait-ce que comme consommateurs (actifs improductifs). Ce déplacement est simplement la conséquence d’une tendance à diffuser la puissance dans tous les organes de « la » société, et cela, malgré la résistance farouche des anciennes élites.

Cette tendance est liée à la mécanicité même des instruments de la puissance, lesquels ne peuvent exister que comme « dispositifs » interconnectant de grands nombres de gens, ce qui implique une circulation générale et pas seulement une hiérarchie d’ordres donnés et reçus. Là encore, le modèle de l’armée est insuffisant, même s’il explique largement le taylorisme et la pyramide des systèmes pédagogiques.

Nous commencerons donc par isoler et décrire le *processus d’augmentation des moyens de l’action humaine*, tel qu’il conduit assez rapidement à la « guerre de tous contre tous », c’est-à-dire à l’opposition entre tous les actifs, qu’ils soient ou non productifs, puis à la régulation de cette guerre par la technobureaucratie, comme incarnation de la totalité. Nous verrons ensuite comment cette dernière ne peut accomplir sa tâche de gestion sans recourir à des garants comme la « société » et sa mise en forme politique : la démocratie.

## 

#### La conversation remplacée par la chaîne d’ordres.

Toute conversation *réelle* a pour prétexte et moyen l’échange d’objets (ou de prestations) et pour but véritable une présentation réciproque de personnes humaines, de leurs engagements pratiques nécessaires, de leurs positions -souvent paradoxales et précaires- dans la vie, et la joie partagée de la palabre elle-même comme joute *et* comme moment d’amitié ; comme proposition d’adhésion *et* comme risque de séparation, ce risque instituant de tout temps la noblesse du sujet humain (dans et malgré le langage).

Certes, la reconnaissance mutuelle est un phénomène *presque* purement culturel, largement précodifié, mais il est licite de parler de « conversation naturelle » au sens, banal, d’un engagement convivial, direct et réciproque des corps vivants, sensibles et sexués dans les jeux de répétition mais aussi de création symbolique.

Or, assez vite, la mercantilisation et la technicisation générales du principe de l’échange font disparaître cet aspect essentiel, ou l’obligent (comme dans l’institution des « mails » ou des sms) à en passer par un cadrage formel et par une absence de contact physique qui finissent par guinder, limiter, abstraire et dessécher l’investissement affectif fondé sur le toucher corporel, et même par rendre celui-ci désagréable.

Bien au-delà de l’ascèse salvatrice décrite par Weber, ou de la froideur et l’acédie de la transaction marchande minimale déjà pointées par Marx[[103]](#footnote-103), des normes d’ennui obligatoire s’imposent progres-sivement à tous, malgré les efforts désespérés et les virtuosités juvéniles du *surfing* et de la *webcam.*

En apparence, c’est parfois l’inverse, la webcam associée à des réseaux comme Skype permettant aux émigrés de garder un contact visuel avec leurs familles. On découvre alors que la mise en scène de communication transforme les rôles mêmes, les guinde, les appauvrit jusqu’à n’être que des postures devant caméra. Il y a là un point de « vidage » des hexis corporels, une aggravation de la perte de sens.

Que, dans ces conditions, des enfants refusent souvent de parler à leur mère par ces dispositifs peut s’expliquer par une volonté de ne pas gâcher la perception de l’autre, normalement associée à des relations d’intimité complète, lesquelles  « encap-sulent » l’extimité inévitable (le contrôle social de l’intimité), et nous permettent de la supporter.

Mais il apparaît chez nombre d’enfants un autre comportement : dans cette «séquencialité » des attitudes face aux autres, ceux-ci deviennent, en retour, des  personnages associés strictement à telle interaction. Cette tendance existe déjà naturellement, mais il est frappant de constater que dans une société d’interfaces constitués pas sessions (la récréation, le « sleep over » chez les meilleures copines, le moment  de visionnage d’un clip, le changement de « parent » (en garde alternée), etc, les enfants tendent à revenir au vieux fonds instinctuel animal (particulièrement prégnant chez les oiseaux), où la relation -en apparence facile- est suscitée *par intermittences,* et comme limitée à la situation de rencontre précise. Comme si l’on oubliait instantanément la personne que l’on venait de quitter pour entrer dans « une nouvelle histoire ».

Il ne reste de l’aventure émotionnelle de la rencontre que les récriminations narcissiques de clients déçus, qui ne poussent en rien à mettre en cause sa prescription normalisée. Il s’agit en réalité d’un abandon *sans objection* à une transposition de la rencontre vive, par *quantums* de significations prescrites, dans lesquels ce que nous nous disons les uns aux autres a moins d’importance que la promesse portant sur la « puissance du dire ». Le Système ignore ce que nous croyons avoir à dire (néanmoins sous surveillance), mais promet la résolution de nos problèmes de communication par l’agencement de la circulation générale, opératoire dès maintenant, et se perfectionnant sans cesse –sans nous- par la mémorisation des erreurs et la rétroactivité des corrections.

En fin de compte, si le marché démocratique (ou la démocratie de marché) est un jeu isolant ses protagonistes *dans chaque poste du fonctionnement autorisé*, il n’est pas pour autant une *organisation* de la conversation. Inutile de dire que l’emportement collectif dans une même fascination du fonction-nement quotidien découpé en séquences d’interfaces, réduit la conversation politique à peu de chose. Il est difficile d’y repérer ne serait-ce que l’esquisse de positionnements significatifs et durables d’opinions en dialogue réel[[104]](#footnote-104).

Un désespoir y pointe : il n’est guère étonnant que, dans les milieux les plus corrompus par cette logique de mécanisation des êtres, de jeunes hystériques masculins l’expriment en se suicidant après avoir assassiné le groupe de leurs pairs… ou de leurs pères et mères impuissants. Ou que l’hallucination collective s’entende pour désigner une date proche à la fin du monde.

On peut en pleurer ou en rire, dénoncer la folie, dénigrer ou caricaturer : pourra-t-on longtemps ignorer que ces « problèmes sociétaux » renvoient surtout ici au caractère… antisocial du Sociétal ?

#### Le remplacement des conversations par un agencement d’injonctions normalisatrices

Le régime économique - dans son essence ultralibérale ou dans ses dérivations socialistes- n’est pas séparable de la technicité : sans elle, pas d’informations rapides, pas d’articulation fluide des marchés, pas d’achats à distance, pas de calculabilité instantanée de la réactivité des consommateurs ; pas non plus de production de plus en plus parfaite, d’objets lisses et idéalement épurés, instantanément disponibles, d’usines automatiques démontables déversant une surabondance de ces objets.

On peut même soutenir que le modèle idéal des économistes classiques n’a pu s’incarner, se réaliser que dans la technicité (pressentie depuis soixante ans par Jacques Ellul comme pouvoir sociétal) innervée et transformée par l’informatique.

Or cette technicité –envers et soutien de la démocratie de marché- n’est pas neutre, comme on l’a souvent remarqué. Pire : quels que soient ses contenus, elle leste tout l’échange humain de certains traits prégnants, dont la furtivité même pose problème. Ainsi est-elle en elle-même un « pousse-à-la-saisie » (de l’objet comme signe, de l’image à la place de l’objet, de la signification comme prescription publicitaire, etc.) qui change la société en une immense entreprise, c’est-à-dire une immense *prise* de contrôle par certains sur la grande majorité, au nom du « Tous ».

La communication, comme objet central d’un culte universel dans ce régime (comme l’a bien vu Gilles Châtelet) est en effet bien davantage une codification de la mise en relation de très grands nombres de personnes. Un peu comme les cartes postales pré remplies qui ont, pendant la guerre de 14-18, encadré et « guindé » les sentiments que les Poilus croyaient exprimer spontanément, le système lesté par l’habitus du « mail » ou du SMS (par exemple) décharge beaucoup de gens de la difficulté de l’engagement vocal direct : il abrite quiconque derrière la formule écrite qui se sépare de votre corps bien qu’instantanément conduite au récipiendaire. Cette seule séparation multipliée à l’échelle des multitudes concrétise un immense agencement matériel des « rapports humains ».

Or, ce qu’on ne voit pas, en adoptant le seul point de vue d’une personne cherchant à « communiquer », c’est que ce dispositif généralise une attitude : celle qui ne s’embarrasse d’aucun détour pour « exiger », en visant la simplicité et l’explicite. Paradoxalement, en plaçant les gens à l’abri de leurs relations directes, vocales et physiques, le système les exonère de toutes les compétences d’un vrai lien, et notamment celles du « tact ». L’ensemble fonctionne en transformant la plupart des gens en « acteurs », comme s’il avait en vue l’attaque collective la plus efficace d’une réalité à conquérir ou à détruire, d’un mouvement à opérer, d’une « glisse » à réussir, d’un marché à saisir, d’une opinion à imposer.

Ce genre de visée stratégique a été mis au point depuis longtemps dans les grandes armées combattantes, puis dans l’armée du travail, mais elle n’avait jamais été pointée *comme étant son propre but* avant la généralisation du formalisme mathématique appliqué aux décisions désormais automatiques « actées » sur les interfaces de saisie.

Ce qui devient complètement opaque, dès lors, c’est qu’un effet de « productivité sociétale » est attendu de ce qu’il faut bien appeler (là encore avec Châtelet) une « mobilisation », et qu’il l’est de la part de ceux qui sont aux commandes du système. Car il s’agit dans tous les cas d’une action visant à l’emporter sur les réticences ou les résistances d’un grand nombre de personnes à partir d’un petit nombre d’acteurs.

Le succès des produits apparemment conviviaux, d’usage « naturel » (comme les e-books ou les tablettes tactiles qui semblent effacer la matière intermédiaire encombrant les relations entre humains et obéissent « au doigt et à l’œil ») fait oublier qu’ils accentuent toujours davantage la dépendance des personnes à des réseaux massifs, entièrement fondés sur des procédures fonctionnant comme des pompes automatiques, en ajustement permanent, prélevant un profit –parfois imperceptible- sur des myriades de contributeurs. A un bout du processus  se tient le nombre gigantesque de travailleurs-consommateurs qui ne peuvent qu’accepter « l’update » permanent, la publicité furtive et un niveau de prix –finalement et globalement- exorbitant et les poussant à l’endettement. A l’autre, s’établit la collecte rationnelle des millions de petits ruisseaux d’argent finissant par former des océans de « liquidités » qui, à leur tour, sont massivement injectées dans les dispositifs contraignant aux comportements banalisés, y compris ceux qui résultent de la paupérisation. Endettement et accumulation deviennent ainsi, en sollicitant leur propre technologie, les deux forces d’orientation d’une masse toujours davantage densifiée et homogène..

Si le formalisme autocorrecteur élimine toute interférence humaine « affective », c’est-à-dire toute résistance de pensées autonomes et de commu-nications libres de ces pensées dans le processus de production des « interfaces » terminaux, comment supposer que c’est seulement pour se mettre au service d’une humanisation en bout de chaîne  ou de dispositif [[105]](#footnote-105)?  D’une plus grande liberté ? En supprimant des cascades de pratiques directes, que vend-il finalement, sinon l’illusion d’une sorte de maîtrise divine de l’Un sur le Tous[[106]](#footnote-106), alors qu’il s’agit d’une dictature du Tout sur Chacun ?

En réalité, le système immergé, caché par la pure surface du loisir, ne rend acceptable la pathétique suppression des pratiques directes, localement et indépendamment négociées sur la durée, que par l’hallucination de sa propre puissance d’adaptation qui est aussi, inéluctablement, puissance d’exploi-tation de la chaîne invisible des employés et des usagers.

C’est le syndrome du « génie dans la bouteille », mais présenté sans le retour de haine qui fait tout le sel du conte merveilleux : comme si le « consom-mateur libre » était dissuadé de se rendre compte qu’il est aussi, en dehors de ces heures de jouissance –souvent à crédit-, *un pur esclave ;* ou pire, comme si ce qui était suggéré au dit consommateur-roi, était de jouir de l’esclavage humain ambiant, mais rendu invisible et inaudible derrière celui, indolore, des robots de la Toile.

Etabli –notamment par le « cybernéticien » Norbert Wiener- pour empêcher les débordements passionnels imputés aux folies totalitaires[[107]](#footnote-107)-, le formalisme itératif articule rigoureusement les êtres humains dans une vaste machine d’ordres, ignorant toute contenu libre de la conversation pour le remplacer par deux flux parallèles : celui, descendant, des injonctions et des obéissances automatiques propres aux procédures de connexion, et celui, montant, des « retours d’expérience » compilés par des procédures de collecte d’informations identifiées individuellement.

Nous oublions alors que cette efficacité optimale, acquise par la séparation des registres naturellement fondus, amendés et modulés dans la conversation, *élargit à la société civile tout entière le mode de fonctionnement militaire* *pour le fonctionnement*[[108]](#footnote-108) et sa transparence obligatoire[[109]](#footnote-109), tout en faisant l’économie d’une strate de commissaires politiques et en encourageant toutes les remarques possibles, du moment qu’elles « remontent » dans les formes (par exemple par questionnaires, les opinions de blogs ou les simples « tags » des mots-clefs usités) vers les centraux de traitement des informations pertinentes.

La technochrématistique est multiplication des enregistrements, contrôles, organes, supports et facilitations de la conversation tout en étant en son essence négation –voire destruction systématique- de la conversation elle-même[[110]](#footnote-110), la seule vraie : la co-présence d’interlocuteurs physiques affrontant -dans une symétrie minimale des forces en présence- toute leur ambivalence affective et toutes leurs contra-dictions à propos d’enjeux *interpersonnels* et d’engagements performatifs réciproques.

L’attracteur de signification par le profit comptable ressemble –au plan d’une culture mondiale- à la circulation routière codifiée qui permet un trafic fluide, mais empêche en même temps la quasi-totalité des approches et rencontres possibles, *bientôt repérées comme transgressions, infractions et agressions pré-accidentelles[[111]](#footnote-111), c'est-à-dire comme trahisons de l’ordre sociétal.*

Il n’est que de constater l’incroyable convergence, l’étonnante simplification des thèmes reçus, des sujets tolérés, des informations requises, des idées supportables circulant dans la médiasphère à un moment donné, et cela en dépit de –ou grâce à- la segmentation presque infinie des supports, pour admettre, hélas, que nous allons toujours davantage vers une sorte de *monologue mondial et et cependant hors-monde .*

Toute orientation divergente, c’est-à-dire qui ne rentre pas dans le moule d’une controverse officielle (largement insignifiante) se trouve isolée ou exposée aux éructations prévisibles de « trolls » professionnels. Tout sujet « hors champ » devient muet, transparent ou inconsistant. Tout surgissement du réel « hors les murs » (comme le paysage de l’autre côté de la clôture de l’autoroute) est appelé à faire peur, au travers même d’une nostalgie ou d’une rêverie esthétisante.. et anesthésiante. Tout fait dérangeant -au mieux momentanément présenté comme «  insolite »- est bientôt digéré et oublié. Toute pensée déroutante et véridique est bientôt ramenée à une formule vide, qui, à force d’être répétée, devient un véritable coffre-fort enfermant pour des siècles sa propre trouvaille.

Mais le plus important n’est pas tant l’exclusion que l’impossibilité d’apparaître ou de se faire sentir pour une mise en perspective non compatible avec le « framing », le cadrage des scènes licites.

Par exemple, l’immense mise en scènes pornographiques du désir sexuel sur Internet fonctionne très peu à la censure, mais totalement à la norme technique des prises de vue. Un « habitus » est imposé ainsi, par la répétition de millions de « contenus » différents à l’intérieur d’un cadrage très pauvre, systématique, de telle sorte que les « consommateurs de sexe mondialisé » sont insensiblement conduits à croire que toutes les aires possibles de l’univers sexuel sont couvertes par quelques plans sur des positions copulatoires observées dans une fourchette de distances et d’angles de caméra, un peu comme nous croyons que l’ensemble des « maps » de Google Earth représente *fidèlement* la vraie surface de la planète. C’est d’autant plus faux que l’essentiel de l’érotique tient à ce qui se passe dans l’échange « intérieur » de phantasmes entre deux personnes.

Il faut observer qu’il n’existe aucune source d’intention repérable dans cette mise en rang « cristalline » (et gratuite) des regards de désir. Il n’existe pas de *Big Brother* pour ce sujet comme pour d’autres, mais un auto-alignement sur la norme technique la plus banale, un consentement automatique à l’offre. Le « dispositif » cher à Agamben et à Tiqqun supprime ici à la fois les sujets et leurs objets : ils deviennent indifféremment des éléments, des pièces agençables -et surtout emboîtables- du même mécanisme.

Il faut d’ailleurs, pour bien comprendre ce qui est en cours, rappeler que l’organisation du monde virtuel n’est que le prolongement de l’organisation scolaire, cette formidable militarisation de la vie civile depuis l’enfance, qui a caractérisé les sociétés depuis le dernier tiers du XIXe siècle et qui se présente encore aujourd’hui comme mobilisation quasi-totale, au nom d’une élévation assurée par l’éducation normalisée.

Cette mise en forme scolaire, ingéniorale[[112]](#footnote-112) et militarisante de la civilité postmoderne –bien au-delà de la taylorisation industrielle qui en fût l’ébauche- laisse en suspens la question de savoir si la propension individuelle à la violence, à la méchanceté, à la haine, à la destructivité, se trouve automatiquement dissoute dans ces dispositifs d’inactivation de la spontanéité sous couvert de « tactilité » et « d’interactivité » sous surveillance bienveillante et démocrate.

La surcodification de tous nos comportements par la grille technologique de la société nous rend-elle « bons » par nécessité, comme l’envisageait son précurseur Bentham ?

Quelques exemples indiquent qu’il n’en est rien. Ainsi le phénomène du hackerisme (malgré ses quelques côtés sympathiques et « anars ») montre-t-il une ambivalence profonde par rapport au pouvoir sociétal. Pour les rares incorruptibles « résistants », combien jouent sur les deux tableaux, et deviennent de véritables corsaires au service des Etats ? Pour quelques militants résolus de la gratuité et de l’accès libre, combien de « geeks » pour qui seul compte l’amour du principe technique et de la spécialisation extrême, quel que soit le patron ?

Combien de passages, dans nombre de débats « modérés » sur la Toile ou dans les Réseaux, entre le ressentiment d’être exclus et le sentiment de renaître à l’appartenance dans une « communauté » apparem-ment définie par le partage de prérogatives et de compétences ?

Or l’esprit d’appartenance est toujours aussi exclusion « des autres », et bientôt le monde virtuel se conforme à la loi des bandes, des affiliations, des repères les plus simplistes de l’allégeance et de l’hostilité. Il n’échappe pas -quel que soit le prétexte ludique ou « sportif »- aux divisions partisanes, religieuses, aux regroupements agressifs, à la logique de conquête et d’écrasement.

Au point que surgit d’une même révolte -bientôt exploitée systématiquement- le vaste espace de la guerre informatique, désormais l’une des branches stratégiques maîtresse de l’art de la guerre (avec le nucléaire et le bactériologique). Seul l’imaginaire Big Brother peut en sortir vainqueur, ce qui n’exclut pas qu’il rémunère sans doute des faiseurs de virus obligeant les « vrais » réfractaires à rentrer dans l’ordre marchand (et à acquitter des impôts  aux fournisseurs de « sécurité », par exemple).

A l’intérieur des plus petites niches conversa-tionnelles libres que se veulent beaucoup de blogs ou de forums, la même tendance émerge : ainsi, du « troll » ou du simplet haineux -qui menace si aisément tout débat un peu consistant. Ce personnage délétère, véritable arme de destruction de la civilité, est rendu possible (et toujours partiellement inactivable stratégiquement) par la séparation des personnes réelles derrière des masques et dans des dispositifs. Son intervention -manifestation de pouvoir individuel- est devenue programmable par un mélange de laisser-faire (la haine est toujours disponible chez des millions de pauvres bougres aigris, blessés, indignés de rien et de tout, des millions de dénonciateurs potentiels) et d’opération calculée, tranquillement réalisée sur ordre par les nombreux fantassins des lobbies et des partis.

De même que le système de la route peut rendre violent et moutonnier le plus civilisé des citoyens, la puissance même de l’organisation codifiant l’acte de communiquer (cher à Habermas) transforme celui-ci en agression efficace, tout en transposant en obéissance hypocrite la « douceur » *(praos)* qui est de règle dans une conversation naturelle.

Qui n’a fait l’expérience de cette étrange poussée au péremptoire, à l’abrupt, au blessant, qui se loge dans le simple échange sur blog et fait appel à la « modération » extérieure ? Ne nous y trompons pas : elle n’est pas due seulement à la brièveté des messages, mais au fait que cette dernière se manifeste dans un pseudo-échange fantasmé comme puissance individuelle à l’égard d’autrui, celui-ci étant réduit à un moment dans un parcours.

C’est sur cette illusion de pouvoir individuel que se cultivent les armées du hackerisme d’Etat ou de puissance privée. Cela se prépare dès la course virtuose des doigts sur un clavier, monte en conviction avec les « joysticks » des jeux vidéos, et passe en vraie grandeur avec les batailles entre créateurs de « chevaux de troie », ou enfin, avec la guerre des drones guidés avec un manche similaire. Dans tous les cas, autrui est ramené à une adresse I.P, un identifiant, une géolocalisation, un code, un pseudo ou un avatar. Il est un point de passage, une « porte », un « problème », un « node », le détenteur d’un mot de passe, une photo biométrisée. Ce n’est plus une personne vivante, mais une « position » simplifiée, une « intention » une « orientation » prédictible comme celle de la limaille de fer dans un champ magnétique. L’enjeu même d’un véritable échange -où tout est modifiable et amendable à tout instant- disparaît alors pour être remplacé par un itinéraire dont il faut « liquider» les  obstacles par séquences successives, comme on se débarrasse des apparitions successives du même modèle d’adversaire.

Faut-il, alors, être grand clerc pour comprendre que l’épouvantable ennui, le vide humain qui en résulte (et que connaissent bien les amateurs de jeux vidéos) ne peut trouver son apaisement que dans la *fin du jeu* ?

Tout se passe comme si la relation intime imaginairement déployée par la virtualisation ludique (qui travaille aussi le « nerd », et le « nolife », les plus proches parents du geek « gamer ») aggravait la tendance au fantasme de toute puissance solitaire, laquelle accélère à son tour, de façon pratiquement irréversible, l’annulation du sujet et du même coup, la désirabilité d’un « crime général », d’une abolition, d’une extinction considérée en soi comme un bien.

Encore une fois, faut-il, étourdis par la propagande générée de mille lieux différents et formant comme une monstrueuse unanimité implicite et profuse, s’étonner que quelques jeunes hommes emportés par une colère folle se dirigent soudain vers le lieu de leur conditionnement au « Bien » sociétal et tirent sur leurs mères, sur leurs enseignants, sur leurs copains -réduits à des mirages d’avatars-, sur tout ce qui bouge, avant de se tuer soi-même, parachevant ainsi la virtualisation de tout sujet ?

Faut-il se perdre en conjectures sur les mythes de fin du monde qui s’élèvent au dessus de la planète humaine comme une brume obscure, et qui ne cessent d’annoncer –non pas un événement réel à venir- mais un *désir* d’en finir avec l’irréalité contrainte du monde actuel ?

Nous constatons plutôt que le projet rédempteur « moderne », qui a aussi été celui des deux Norbert (Wiener et Elias) fondant sur l’artificialisation formelle des pratiques « civilisées » en est pour ses frais, pour autant qu’en pensant comme comble de la civilisation cette prééminence du Sociétal technicisé sur le Familier, on se contente de propulser au sommet et au centre lesdites « tendances au Mal », en les concentrant pour atteindre un degré de toxicité potentielle rarement atteint dans le passé.

Il ne faut pas croire que cette exacerbation pathologique et pathogène ne concerne que les « petits joueurs », réduits à une masse de « geeks » drogués, ou va, au pire, jusqu'à imprégner la sphère « communicationnelle ». Car elle s’étend bientôt à toute la pyramide politico-administrative. Elle pénètre le mental des élites dans les situations les plus diverses. Elle s’installe aux commandes mêmes des sociétés.

Par exemple, la haine que le technobureaucrate bruxellois, washingtonien ou pékinois obsédé de gestion rationnelle des populations, nourrit à l’égard de tout ce qui lui rappelle le contact humain non manipulatoire, *atteint une virulence inimaginable*, peu perçue par les gens, et peu conceptualisable par les intellectuels, même en se souvenant de la passion du rangement animant un Adolf Eichmann.

Cette virulence contre le familier est exactement de la même nature que celle qui prévalut pour l’énorme effort sociétal engagé dans la pédagogie scolaire depuis deux siècles : elle relève d’un militantisme pour le « progrès », dont la conviction la plus profonde est que laisser la liberté de transmettre aux gens reviendrait immanquablement à régresser dans la civilisation, c’est-à-dire, pour eux, dans l’état d’organisation sociétale la plus puissante possible.

Or cet idéal est encore massivement partagé. En réalité, sans théorie de la tendance humaine à s’identifier comme organe ou agent du Tout, on ne peut comprendre le ravage psychique entraîné par la simple mise à disposition de chacun d’une technologie de communication universelle. Il demeure impossible d’admettre que, par la seule fixation mentale sur l’idéal de technicité, à savoir, sur le culte d’une efficacité immensément accrue de l’action ritualisée du sujet collectif, *chacun* se voue à désirer l’écrasement de tout ce qui résiste à la participation individuelle à cette surpuissance.

Il devient dès lors impossible de prévoir que si l’agressivité ainsi maximisée ne peut plus se rassasier de la destruction de l’ennemi extérieur (l’autre entreprise géante, l’autre Etat ou l’autre culture ethnique par exemple), elle se satisfera de vaincre ses propres agents subsidiaires, de plus en plus réduits à demeurer des éléments mécaniques, des esclaves docilisés par le contrat comme par le poste d’écran. Pire : elle saura utiliser la réaction morale contre la mécanisation des relations comme outil de répression complémentaire. Là où la froide gestion ne suffira plus, l’imprécateur sera de nouveau mobilisé.

#### L’irréversible réduction de l’offre *(en miroir de l’augmentation du pouvoir)*

La conversation tend à disparaître dans le Système pour une tout autre raison que sa seule mécanisation entre sujets simplifiés et formalisés d’une procédure de jeu. Elle s’estompe aussi, et paradoxalement, parce que *le jeu tend à mal fonctionner.*

Quand bien même l’on se contenterait d’un gain purement quantitatif ou d’une valeur d’usage réduite à une jouissance imaginaire, là encore, quelque chose pousse en direction d’un isolement sans appel ni réponse : le silence ou plutôt le bruitage de fond, synonyme d’absence, tend à gagner sur les temps d’échange réel.

Prenons l’expression : « il n’y a pas de réseau », qui justifie la non-réponse en temps désiré. Notons qu’elle est employée de plus en plus fréquemment, et pas seulement pour témoigner d’une situation indé-pendante de la volonté des locuteurs : la dysfonction paraît en effet se démultiplier en raison même de l’insignifiance des relations que le fonctionnement instaure et répète. Comme si nous substituions une incommunicabilité concrète aux faux contenus de communication que le dispositif nous impose, que ce soit par les messages parasites qu’il nous délivre en abondance, ou que ce soit les « vraies paroles » que nous continuons à échanger avec une lassitude grandissante.

Malgré la promesse réitérée d’offre adaptée à la demande, la réponse promise *tend à n’être au contraire* *jamais donnée,* ou de façon décevante, brève ou sporadique. Et c’est compréhensible : la bibliothèque infinie que contient l’informatisation des objets du monde rencontre le fait que les demandeurs et les offreurs réels se situent chacun dans des contextes vivants hyper-complexes qui ne peuvent être retenus comme entrées principales dans les bases de données. Cette difficulté est peut-être la variante principale de l’échec répété et constant du « test de Türing ».

Très vite, les flux -démesurément grossis- « perdent » les types d’échanges *qui ne sont pas standard* dans une forêt de difficultés, de circonvolutions excessives, poussant à la renonciation[[113]](#footnote-113). Tout ce qui va dans le sens du message ultra-court, du contenu hypersimple à validité immédiate peut se développer, appuyé sur le « goût du gadget » dont parle Georgescu-Roegen, mais au risque d’une inadéquation à la situation précise.

Inversement, tout ce qui ressemble à la possibilité de construire et de diffuser une écriture, un style, une œuvre partagée, devient si compliqué que la tentative d’ouvrir un tel marché avorte rapidement[[114]](#footnote-114). Le monde des offres (matérielles ou humaines) trop complexes tend de son côté à ressembler à un vaste hangar d’épaves virtuelles ou réelles, en attente de recyclage. L’obligation de transformer les logiciels et les supports matériels présente un défi de plus en plus net à la mémoire. A mesure que grandit la capacité mémorielle, la modification permanente dissout ou retranche les contenus lisibles. Elle entérine l’oubli.

Or comment converser si nous avons oublié nos arguments et leurs enjeux intéressants sur des supports eux-mêmes oubliés ? Et si, en contrepartie, le système empile les signatures et les fichages, en mémorisant tout ce qui, un jour ou l’autre, pourra servir à nous « coincer » ?

#### *Le principe « empoisonnement »*

Contrairement à l’apparence la plus massive d’une plus grande jouissance des biens de ce monde, le mécanisme technochrématistique est en réalité une machine à remplacer la disponibilité naturelle par une rareté : il semble y avoir compétition entre productivité accrue et externalités négatives (comme la pollution ou la baisse de qualité des produits, ou même la baisse des rendements succédant à une hausse vertigineuse) mais en réalité, le bilan finit toujours par être négatif, pour une raison fondamentale : le progrès acquis par la puissance technique est toujours formé pour récupérer un « retour sur investissement » plus important. Il ne peut pas y avoir de résultat « win-win » à ce jeu, parce que, nécessairement et inéluctablement, le profit (le moment chrématistique) s’établit sur un défaut de précaution.

C’est pourquoi il n’est pas exagéré d’affirmer que la forme générale de la perte ou de la *privation* en termes réels (et non plus seulement symboliques) se présente au fond dans le libéralisme mondialitaire comme « empoisonnement par privation », et la technologie est presque tout entière dédiée à cette soustraction au nom du profit qu’elle peut y butiner.

Le cas « princeps » est le marché du sucre, bien que presque tous les produits de la vie quotidienne puissent se ramener à la même forme.

Le sucre attire irrésistiblement la consommation humaine pour des raisons évolutionnaires assez claires : il se propose généralement en avant-garde de substances utiles pour la santé, mais peu apéritives ou parfois répulsives. L’empoisonnement induit par le système actuel consiste simplement à séparer le sucre de la substance qui a toujours constitué sa « raison d’être » dans un fruit. Ainsi, le fructose -cause principale de l’immense catastrophe sanitaire qu’est le diabète 2- est-il séparé des autres ingrédients de la source végétale (le maïs surtout), pour être redistribué isolément dans une multitude de « friandises » sans aucun autre apport conséquent

Le cas est bien connu des nutritionistes, mais on ne voit généralement pas qu’il s’agit de la méthode de base inspirant la plupart des productions « capitalistes » : à commencer par le gigantesque marché des images ! Celui-ci n’est rien d’autre, en effet, que l’isolement d’une capacité cérébrale - l’attraction par le mouvement, la couleur et le travail de construction d’un « sens » lié à une scène animée, notamment dans le contexte d’une chasse ou d’une rencontre hostile. Il est évident -et pour une fois l’auteur de « l’Homme neuronal » n’avait pas tort- que le primate en nous ressent un grand plaisir à « accompagner » l’image animée afin de la redoubler en la manipulant, et la faire « signifier » ainsi de manière utile, ce qui permet l’invention de réponses aux situations, dont celle d’outillages n’est qu’un aspect.

Or, le marché de l’image (sous sa multiplicité de formes[[115]](#footnote-115)) nous « empoisonne » au sens biologique en séparant systématiquement la production d’images de sa contrepartie réelle, entraînant du même coup une activité « imaginante » faussée. Pourquoi  « faussée »? Non pas par manque de goût ou proposition de spectacles horribles (ce qui est au fond secondaire vu leur codage banalisé et donc émoussé), mais simplement parce que les significations étant déjà données -ou suggérées- par les créateurs d’images, le cerveau n’est plus incité à en construire le sens « caché » qui peut être utile soit pour la survie, soit pour d’autres nécessités sociales, y compris symboliques. Il va continuer à interpréter, parce qu’il ne peut se soustraire à cette activité qui lui est consubstantielle, mais celle-ci va être constamment biaisée par la rencontre systématisée avec la signification déjà impliquée par la production. En soi, ce n’est pas un problème, tant que les images du « réel » non indexé et celles de la fiction ne se recouvrent pas, et qu’elles constituent des mondes relativement autonomes. Mais le surcodage des images du réel par celles qui ont envahi tous les écrans et toutes les surfaces disponibles change la donne : notre cerveau s’habitue -comme pour une intoxication- à interpréter ce qui reste du réel en fonction exclusive des significations imposées par le Sociétal.

Il est à se demander si le « reste » d’images issues directement du réel relativement indépendamment de ces dernières peut encore induire un fonctionnement « normal » de nos neurones, au sens d’une réactivité orientée vers une série de possibles non prescrits. Notons que l’Humain s’est embarqué dans cette voie depuis ses origines parlantes, mais que le monde actuel lui impose un codage exclusif, encore renforcé par la scolarisation complète des individus jeunes. Le fait de savoir si nous sommes « plus » ou « moins » empoisonnés par tel ou tel système linguistique ou scriptural ne se pose à mon avis que dans un contexte d’envahissement de la perception par la fiction détachée[[116]](#footnote-116).

Le modèle de l’empoisonnement par séparation d’un « intrant » par rapport aux composés naturels vaut pour bien d’autres aspects que le sucre (détruisant le pancréas) ou l’image (détruisant la capacité cérébrale à découvrir la signification propre d’une situation). Ainsi des transports : le fait que dans bien des métropoles du monde, il n’est plus possible de marcher sur des distances suffisantes nous handicape dans notre nature de « bipèdes ». Il ne s’agit pas seulement de souffrir des effets secondaires néfastes de la sédentarité (mauvais métabolisme, tendance à l’obésité, symptômes d’hyperactivité, etc.), mais de ne plus avoir accès aux .mouvements et postures qui maintiennent notre hexis corporelle.

On pourrait aussi montrer que l’espionnage général des données personnelles comme résultat universel et terminal de l’informatisation de la société-monde est une forme d’empoisonnement par privation : privation d’intimité et au fond de vraie liberté. L’expert cynique vous fera valoir que « tout se paie », ce qui est une façon de nier le progrès du point de vue du Tracassin. Et ce cynisme est suicidaire, car si le progrès doit nécessairement « se payer » au niveau de son déploiement, alors peut-être vaut-il mieux l’éviter, car tout nous indique que ce prix sera exorbitant, sinon inacceptable.

Je ne continuerai pas cette triste démonstration, dont chacun d’entre nous reconnaît parfaitement causes et effets. La chose à retenir ici est seulement le fait que le Système ne progresse en nous et autour de nous que parce que nous acceptons de voir nos liens organiques avec le monde être séparés, coupés peut-être irréversiblement, afin d’être plus aisément « reconstruits » comme parties de totalités fermées, dont l’unique sens est l’intentionalité des fabricants.

Il faut nous demander pourquoi nous acceptons une mutilation aussi grave. Aussi systématique. Qu’est-ce qui est sollicité en nous, et répond aussi passionnément à une offre qui, non seulement se tarit en valeur réelle, mais…. nous empoisonne proprement par son effet de carence dirigée et entretenue ?

## 2. La productivité comme projet suicidaire

### Le productivisme abandonne la proie pour l’ombre : démonstration.

Soit une société supposée stable, et qui comprend mille personnes. Comme la Tikopia mythique[[117]](#footnote-117), elle entend en rester à ce nombre, ce qui nous permet opportunément de raisonner sur un état simple, petit ou demeurant dans le même ordre de grandeur quant à la démographie. Ce raisonnement n'a pas pour but d'imaginer une utopie, mais de montrer que des effets adverses, voire catastrophiques, n'ont nul besoin, pour être expliqués, d'avoir pour *conditions* des grands nombres et des richesses réelles, ou encore une grande complexité sociale et de profonds antagonismes de classes. Il suffit, par exemple, d'augmenter la productivité du travail, et de faire travailler davantage les « improductifs », c'est-à-dire ceux qui ne subviennent pas à la subsistance de soi et d'autrui, pour obtenir inéluctablement un état de guerre de tous contre tous, c'est-à-dire, d'enfer absolu, dont la solution ne peut être que le pouvoir absolu[[118]](#footnote-118).

Dans un deuxième temps, nous envisagerons des solutions pour éviter dans l'avenir d'être entraînés vers cet état, ceci en faisant encore varier le plus petit nombre possible d'éléments, suivant ainsi le précepte favori attribué à Guillaume d'Occam, bien qu'il remonte à Empédocle[[119]](#footnote-119).

Soit donc, dans cette société tikopienne imaginaire, une force de travail de 500 personnes, nécessaire et suffisante pour couvrir les besoins essentiels de ces mille. Les cinq cent autres sont les enfants, les vieillards, les malades, les femmes occupées à l'élevage de leur enfants. Dans cette société (vraiment très peu productive !), une personne subvient au besoin de deux, à égalité : elle-même et une autre. Par exemple, un enfant dans une famille où les deux adultes travaillent et ont deux enfants. Ou encore, un vieillard et un handicapé dans une famille de deux adultes travailleurs sans enfants.

Soit maintenant une innovation technologique importante qui, en augmentant considérablement la productivité du travail, réduit à 250 la force de travail nécessaire et suffisante[[120]](#footnote-120). Dans ce cas, une personne subvient aux besoins de quatre personnes : elle peut prendre en charge, outre elle-même et un enfant, ses deux parents âgés. Mais l'innovation ne s'arrête pas là : bientôt , la force de travail nécessaire et suffisante est réduite à 100. Une personne prend désormais en charge non seulement elle-même, un enfant, voire deux, deux parents âgés*, mais six ou sept autres personnes.*

Dès lors, il devient très probable qu'une partie au moins de ces six ou sept personnes ne seront pas des "incapables" irréductibles, mais des adultes en bonne santé et désireux de travailler. Pour autant, nous ne sommes pas en présence du "chômeur", tant que ces personnes, exclues de l'utilité de base, revendiquent et obtiennent une activité rémunérée.

Nous les appellerons les " actifs improductifs" (a.i.). Notons que toute l'ancienne discussion interne aux partis communistes ou marxistes sur la validité des domaines appelés à être dénommé "productifs" ou "improductifs" n'a aucun intérêt ici : on nommera actifs productifs (a.p.) ceux qui, dans une société donnée, sont *considérés* comme capables de faire vivre normalement et dignement eux-mêmes et les personnes qui sont à leur charge directement ou indirectement. Quels que soient les critères (étroits ou larges) retenus pour la réalisation de cette "base de vie", il existera toujours, en cas d'augmentation significative de la productivité, l'apparition d'une catégorie prétendant agir sans que cette action puisse être reconnue comme productive, ou sans que cette capacité soit incontestable étant donné les valeurs présumées stables de cette société[[121]](#footnote-121).

Tout argument concernant les "vrais" ou les "faux" besoins est donc ici irrecevable, ou plus précisément, il fait partie du problème car toute discussion portant sur la « réalité » du besoin témoigne en soi du fait qu'une partie au moins des productions deviennent contestables (même au cas où le marché les absorbe sans difficulté)[[122]](#footnote-122) au nom de l'utilité possible d'autres.

Une société de mille personne dont seulement cent subviennent aux besoins de tous, est donc proba-blement une société en cours de déséquilibre, car le besoin d'action reconnue par autrui est une nécessité humaine[[123]](#footnote-123) aussi irréductible que ceux de se nourrir, d'avoir des vêtements et un toit, et de disposer d'objets et d'instruments qui facilitent la vie sans exagération. Plus généralement, l'être vivant « doit » dépenser de l'énergie pour rester vivant, notamment sous forme de mouvement. Toute immobilisation est, de ce point de vue, une dysfonction.

Dans notre société néo-tikopienne, le déséquilibre -et le danger qui en résulte- se présentent sous deux modalités :

-Celle concernant la perception de leur rôle social par les travailleurs ou actifs « producteurs » (a.p.) ; celle concernant la revendication d'activité par les membres d'une force de travail excédentaire (a.i., actifs-improductifs).

D'une part, les cent personnes qui assurent toujours la satisfaction de la totalité des besoins premiers (quelle que soit leur définition, même extensive) ont conscience que leur revenu réel (de cent) est devenu cinq fois plus faible relativement à la masse de revenus qui va aux "non productifs". Même, toutes choses égales par ailleurs, s'ils ont le même pouvoir d'achat, et même s'ils doivent leur productivité accrue aux machines qui travaillent pour eux, ils ne peuvent que se sentir "diminués" dans la reconnaissance matérielle proportionnelle qui leur est accordée. Dans ce cas, ils peuvent soit exiger davantage de reconnaissance symbolique, comme soutiens et protecteurs d'une majorité désormais non active, soit demander des rémunérations plus élevées. Soit encore les deux à la fois.

Or, les deux solutions à leur mécontentement légitime sont structurellement défaillantes : pour la première, nous verrons que le fait d'étendre la reconnaissance de la valeur de l'activité à tous les membres actifs d'une société, même si leur travail ne correspond pas à l'utilité nécessaire et suffisante, dévalue d'emblée le travail spécifique des "producteurs" de biens essentiels. Plus on valorise l'activité rémunérée en général, et moins on maintient une perception du rôle spécifique de ceux qui "permettent de vivre" (on le voit bien, par exemple, à l'irritation grandissante de l'opinion vis-à-vis des agriculteurs, en contraste avec l'affection autrefois portée aux « paysans »).

Pour la seconde solution, retenir des revenus plus élevés revient à refuser d'entretenir une partie de la société prise en charge, soit en la laissant mourir de faim, soit en l'appauvrissant : par exemple, si une rémunération de 100 permet à cent travailleurs d'accorder la même rémunération individuelle à 900 "non actifs", une rémunération de 120, obligera 20 de ces non actifs... à mourir, (s'ils ne trouvent pas des ressources extérieures au travail social) ou en obligera seulement 10 à se supprimer, tandis que 10 vivraient avec un revenu de moitié inférieur aux autres.

Bien qu'un tel comportement "accapareur" soit paradoxal à terme (parce que, réduisant par exemple de 1000 à 980 la population de consommateurs, il réduit d'autant la demande exercée sur les cent producteurs, dont certains devront à leur tour quitter leur activité), il a lieu simplement parce qu'il est difficile à chaque participant de ne pas subir la fascination par la relativité de la richesse, et de sa relation au travail. N'entendons-nous pas encore fréquemment (dans nos sociétés très nombreuses) qu'il est injuste que le fruit de mon travail soit accaparé par l'Etat ? (ce raisonnement est la cause principale de la faillite de l'Etat californien, par exemple).

Notons ici qu'objecter que l'Etat rend des services collectifs, des biens sociaux qui profitent aussi aux a.p.., ne suffit pas et devient même un argument fallacieux pour autant qu'il cache que c'est la plus grande partie des revenus ne retournant pas au travail qui sert effectivement à faire vivre autrui, et non pas « l'activité collective » dont l'Etat se targue d'avoir le monopole. En ce sens, le travailleur dont le salaire reste bloqué par ponction fiscale (pour subventionner l'action « collective ») a raison de se plaindre. Mais, une fois enfermé dans la certitude que son travail "doit" lui rapporter non pas une somme socialement juste, mais une somme supplémentaire à celle que touche le non-actif, il n'est plus en état de percevoir *qu'en réalité, sa rémunération n'a jamais été basée sur cela, mais sur sa capacité à faire vivre toute la société, ou à y contribuer.* Il finit par croire avec Karl Marx, - ce qui constitue le « fétichisme du travail »- que le revenu de celui-ci contribue seulement à « reconstituer sa force », alors qu'il s'agit de tout temps *d'entretenir toute la société.*

-La deuxième source de déséquilibre de cette société néo-tikopienne -atteinte du virus de la productivité toujours accrue- découle du fait que le marché ne distingue pas entre les activités productives essentielles et les autres, sauf dans certains moments de pénurie.

Or, comme les actifs-improductifs (a.i.) adultes sont de plus en plus nombreux à mesure que la productivité du travail augmente, ils deviennent de plus en plus capables de *faire valoir* leur volonté d'être reconnus comme actifs rémunérés. Ainsi sont-ils davantage capables de séduire la masse des mille habitants pour les inciter à consommer beaucoup plus, et à se porter acquéreurs de marchandises produites par eux (et non plus seulement par les "producteurs d'essentiel"). Cette augmentation de la masse de marchandises et de la masse monétaire qui lui correspond est rendue possible dans certaines limites par 1) la capacité de séduction des mille par les deux ou trois cent "actifs-improductifs " (a.i.).

2) par la capacité technique et financière qui donne aux consommateurs et aux producteurs les moyens d'exporter dans le monde de la "non-utilité" les revenus et les processus productifs en vigueur.

Ainsi, par exemple, pour que deux cents "improductifs-actifs" touchent la valeur de cent (comme s'ils étaient productifs, et non pas à partir d'un revenu d'assistance), il est nécessaire que la valeur globale produite soit non plus de mille, mais de trois mille ! En effet, si leur productivité est la même que celle des "vrais productifs" (les a.p.), -et il faut qu'elle le soit pour produire une apparence d'homogénéité entre les différents secteurs de l'activité rémunérée- deux cent "a.i." doivent produire une somme de deux mille, ce qui revient à tripler le revenu global de la société, jusque là limitée à 1000. Désormais, les deux-tiers de "l'économie" résultent d'une activité non nécessaire, du fait de gens, qui, devenus plus nombreux que les producteurs "de base", peuvent imposer leurs vues d’autant plus facilement, et cela, notons-le, *même si aucune distance de classe n'apparaît entre « propriétaires des moyens de production  et d'échange » et travailleurs.*

De ce point de vue d'ailleurs, apparaît un ferment de désolidarisation : les a.i. vont-ils toucher deux fois plus par unité de valeur que les actifs- producteurs (les a.p.) ? En effet, ils peuvent tenter d'exiger, du fait de leur force politique plus grande, de toucher d'une part leur revenu d'assistance maintenu (200) et d'autre part celui de leur production non nécessaire mais néanmoins commercialisée (200). On peut supposer que cette injustice en leur faveur sera finalement réparée *mais qu'il y faudra du temps,* et qu'ils y perdront en plus la réputation d'être de bons citoyens, en y gagnant celle d'être des accapareurs sans scrupules. Admettons néanmoins qu'ils finissent par ne gagner que 200 en tout, où passent les 200 précédemment destinés à l'assistance, en provenance des a.p. ? Dans la logique de simple redistribution communiste qui règne jusqu'ici dans notre Tikopia, on admettra qu'elle est redéployée sur toute la société : 100 a.p. : +20 : 120; 200 a.i. : +40 : 140; 700 i.i. :+140 : 840. Le revenu nouveau issu de la répartition est bien de 1200. Le revenu global de toute la société, après répartition de l'assistance précédemment due aux a.i. devient donc… 3200.

Ce n'est pas fini : il est clair que la mise en activité des a.i. crée un appel à la production réelle supplémentaire, pour aider à fabriquer la partie matérielle des biens inutiles. Par exemple, imaginons que pour créer 200 unités de biens inutiles, il faut une part supplémentaire de 100 unités de biens utiles. Comme Tikopia est communiste depuis toujours, les a.p. fournissent simplement ces biens gratuitement aux a.i. qui ne les intègrent pas à leur revenu ni à la valeur des biens inutiles produits (puisqu'ils ne les ont pas payé aux a.p.) Cependant, les a.p. ont travaillé un dixième de temps social supplémentaire (100 étant égale au dixième de la production sociale utile globale, et toutes choses égales par ailleurs), et la société leur doit ce supplément, mais celui-ci impliquera à son tour un nouveau tour de répartition des "restes" pour maintenir le principe d'égalité des revenus individuels. Bref, *la société semble gagner dans son ensemble à la production inutile,* puisqu'elle engendre à son tour produits utiles et nouveaux revenus qui en sont issus.

Nous obtenons donc un résultat étrange : toute société démographiquement stable qui, comme cette Tikopia imaginaire, diviserait par 5 le nombre de ses producteurs réels (par rapport à des besoins constants), finirait par être obligée de plus que tripler son revenu et sa consommation pour maintenir ce qu'on appelle aujourd'hui le "plein emploi" !

Si nous étudions maintenant la sphère des activités "improductives-actives" (a.i.) nous allons nous rendre compte qu'elle comporte deux tendances intrinsèques :

-A. Elles tendent à se dilater (et à dilater la masse monétaire qui leur correspond automatiquement) et cela toujours plus que proportionnellement que celles des a.p. bien que ceux-ci soient invités à produire davantage pour soutenir « l'activité non utile ». Ainsi, un apport de travail utile supplémentaire de 3% (ou de 30 pour mille) permet-il au travail « socialement inutile » de passer de 200 à 600 unités.

Cette dilatation a pour moteur essentiel la *capacité de séduction* de l’a.i. sur toute la société : nous sommes dans une logique walrasienne de l'infinité des désirs, ceux-ci étant néanmoins hiérarchisés en fonction de la base utile. L'une de limites est la capacité de travail des a.p. et des a.i.., mais si nous introduisons régulièrement des gains de productivité, nous reculons cette limite.

Une autre limite est l'environnement naturel où l'activité puise ses ressources, et qui sera vite dégradé, épuisé et détruit sur cette petite île[[124]](#footnote-124). Cette seconde limite peut être aussi repoussée dans une certaine mesure par un détour d'une part des gains de productivité sous forme de diminution de l'intensité énergétique, de la limitation des pollutions et du recyclage. Bien que ces palliatifs ne permettent pas une "durabilité" éternelle du développement, nous pouvons néanmoins considérer temporairement, que si Tikopia se maintient à mille habitants, la dilatation de sa consommation peut se produire sur une durée assez longue.

-B. Le problème principal de la sphère de l’a.i. tendant à devenir en nombre le secteur principal de la société et à "phagociter" le secteur proprement productif, c'est "la guerre de tous contre tous" qu'il va étendre à toute la société : tant du côté des autres « improductifs » en concurrence acharnée pour faire valoir improbablement leur propre valeur sociale, que de celui des producteurs, dont la valeur « incontestable » les gêne. Alexandre Zinoviev avait compris, dans *Les hauteurs béantes*, que ce problème n'est pas spécialement celui du capitalisme, mais de toute société, même parfaitement égalitaire (comme la Tikopia que nous réinventons pour l'occasion). En effet, d'une part, l'augmentation des revenus de la société dépendant de celle des a.i., ceux-ci doivent faire assaut de séduction pour convaincre cette société de reconnaître la valeur des prestations qu'ils proposent, alors même que celles-ci sont moyennement, peu ou pas utiles. Si elle est trop individualisée, cette lutte de prestance se déchaîne en rendant la vie impossible à chacun, écrasé entre publicités et contre-publicités, « coups tordus » et franches agressions, mais si elle tend à s'organiser hiérarchiquement, militairement et par sous-secteurs, selon leur accès direct ou indirect au marché, elle produit un enfer bien ordonné... à peine plus supportable.

D'autre part, *même en l'absence de classes possédantes et/ou dirigeantes* (absence qui reste fondamentale dans cet apologue), il suffit que la catégorie majoritaire des a.i. ait besoin d'une *stratégie autoritaire* pour forcer la société à accepter leur valeur propre d'activité, pour pouvoir l'imposer du même coup aux producteurs, en déclassant leur apport essentiel, et en généralisant leur « sous- reconnaissance ». Ainsi l'idéologie régnante se déploie-t’elle selon deux volets : elle devient d'un part celle du « marché » qui justifie n'importe quelle activité du moment qu'elle « se vend », et d'autre part celle de « l'utilité publique » qui entend s'imposer comme valeur de solidarité suprême, en cas d'échec ou de limite du marché.

Comme ces deux volets ont en commun de promouvoir l''ensemble de l'activité éloignée de « l'utilité » de base, ils donnent lieu à un style général selon lequel l'accent est mis sur la discipline collective, la « société » comme enrôlement privé ou public. Le modèle général de cet autoritarisme devient celui de la « gestion » qui organise l'égalisation des prétentions individuelles à la valeur, et ordonne la nécessaire hiérarchisation et classement au sein d'ensembles plus vastes.

La tendance à égaliser et à hiérarchiser (l'un n'allant pas sans l'autre) n'est en effet aucunement spontanée, surtout dans une petite société à la population stable et qui a rôdé ses institutions depuis des centaines d'années. Cette tendance doit être imposée de force et dans le mensonge. L'objectif consensuel et constant de la prétendue « gestion des risques », sa « boussole », est en effet d'écarter constamment le risque pour la majorité… d'être reconnue comme improductive et inutile !

L'autorité de cette soit-disant rationalité est entièrement due à la revendication de chaque a.i. à être reconnu pour son oeuvre, et à la limitation des possibilités de valoriser ces travaux en même temps pour l'ensemble du public possible. Ainsi "l'université" tikopienne ressemble-t-elle à la nôtre : c'est une usine à savoirs, taylorisés non en vue d'augmenter encore la productivité (ce qui finirait par être périlleux pour la masse même des a.i.) mais en vue d'égaliser les valeurs produites (les "spécialités", les « terrains », les « disciplines », etc.) et d'en ordonner la présentation à la société supposée les consommer, *via* la médiation des étudiants ou des publics cultivés.

La technicisation de la gestion, qui, dans le secteur productif, est utilisée pour augmenter la productivité et pour diminuer la force de travail employée, se trouve ici orientée pour organiser préférentiellement la circulation la plus rapide et la plus efficace des oeuvres des a.i. ainsi que leur mise sur le marché. Leur contrepartie n'est donc pas l'élimination des actifs, *qu'elle est au contraire chargée d'entretenir,* mais l'élimination progressive du désir d'agir, lié à l'illusion de pouvoir séduire plus que le semblable. La guerre de tous contre tous est certes apaisée, mais au prix de dissoudre toute envie d'agir de soi-même, cette envie étant remplacée par celle de "participer" à une activité totale et collective, qui gomme complètement la vérité cachée : la différence entre producteurs et improductifs.

Or comme l'activité totale et collective concerne essentiellement la gestion, seul l'acte de gérer finit par *représenter* l'action de valeur.

C'est le *fétichisme de la gestion* qui remplace à la fois le fétichisme de la marchandise et celui du travail. La finalité de cette perspective est l'insignifiance, y compris de la gestion elle-même qui est vouée à ne trouver son sens qu'en elle-même, en cachant soigneusement son objectif réel. Les valeurs propres de la gestion : mesure, comptabilité, notation, diffusion, etc... sont si abstraites qu'elles finissent par se détacher de tout contenu (dans la poursuite de l'idéal calviniste décrit par Max Weber) et de préconiser l'accumulation pour elle-même. Nous entrons alors dans une phase sénile de la société tikopienne, puisque la logique gestionnaire (technobureaucratique) envahit tout le tissu social, y compris la production, et annihile à terme toute innovation, sans parler de l'interdit qu'elle fait peser sur toutes les tentatives de créer des domaines où la société échapperait à la domination contrôleuse des a.i. sur la totalité du corps social (dictature du parasitariat).

Existe-t-il une alternative à la technogestion et à cette *dictature du parasitariat* qu'elle entretient à l’encontre de toute liberté et de toute intimité ?

N'oublions pas que, jusque-là, la seule forme d'organisation qui lui soit opposable est l'insupportable et horrible guerre de tous contre tous, laquelle n'est en aucune façon un état stable, mais tend de lui-même, par successions de ralliements et de concentrations, à retourner à la technogestion.

La question devient donc plutôt : *peut-on échapper au cercle vicieux entre guerre de tous contre tous et technogestion ?[[125]](#footnote-125)*

Il existe en fait plusieurs solutions, qui ne sont pas nécessairement toutes exclusives les unes les des autres.

Une solution consiste à découper et à découpler les différentes dimensions constituant nécessairement le « monde de l’actif-improductif ».

Si l'on tente de trouver les critères les plus simples et les plus universels d'un tel découp(l)age, on peut, par exemple, mettre à jour les dimensions suivantes :

-La dimension de la "volonté d'agir". Dans cette dimension, on peut opposer ceux qui se contentent d'une pure passivité assistée, et ceux qui revendiquent le droit à agir avec une extrême énergie : dans le premier cas, la technogestion est inutile, car il n'y a pas de guerre de tous contre tous, tandis que dans le second, la technogestion trouve son emploi plénier. Entre ces deux extrêmes, on peut supposer que la technogestion entre en concurrence avec d'autres modes de régulation du conflit, du fait que la guerre n'est pas très virulente, et laisse place à des lieux et moments de paix relative, sans pour autant faire disparaître l'action. Dans cette dimension du désir d'agir, les modes alternatifs à la technogestion ne valent ainsi qu'en situation relativement pacifique. On peut d'ailleurs les en déduire : par exemple, de petits collectifs peuvent se fonder sans ambitions démesurées ni compétition exacerbée entre leurs membres, soudés par une "philia". L'extension corporative de ces groupes peut survivre tant que la concurrence extérieure n'est pas trop vive. Elle consiste à former de plus grandes familles à partir de petites, en conservant la force d'une métaphore familiale, conviviale, « philergique »[[126]](#footnote-126) et familière. Ce qui différencie la « philergie » des autres régimes de travail, c'est que, comme dans l'idéal du « Small is beautiful » développé par E.F. Schumacher, il n'existe pas de compétition entre les a.i. et les a.p., pour la simple raison que la coupure entre production et « assistance » n'existe pas ou est conservée à un très bas niveau.

Par exemple, même un vieillard contribue à la « production » par des menus travaux, non considérés dans les sociétés plus vastes, parce que non commercialisables. Ou bien encore, la femme qui élève son enfant est aussi celle qui pratique la cueillette en bavardant avec ses compagnes, tandis que les enfants ramassent le bois de chauffage. Ces exemples, multipliables à l'infini, indiquent que la communauté conviviale tend à rendre impossible l'attribution d'une valeur de production distincte des autres activités, sans pour autant créer de l'appel à l'acte « inutile ». De même, les temps sociaux consacrés à l'imaginaire et au symbolique ne peuvent être affectés à un domaine « non productif » par essence. Considérer que ces traits sont « primitifs » serait une erreur de jugement : il est simplement de la nature d'une communauté (par définition intérieure à une société plus vaste qui en forme le champ de rencontres contraintes) de dissoudre toute distinction entre a.i. et a.p. dans le concept de « philergie ». Celui-ci, observons-le, résout la contradiction entre la prise en charge collective des besoins des non-actifs, et l'idée que le travail doit satisfaire d'abord ses propres besoins : la communauté devenant le véritable « sujet » du travail, elle est aussi en même temps très largement autonome, et sans poids sur la société globale. Il reste alors à organiser le champ politique des rapports entre communautés, non pas d'abord comme marché, mais comme initiative visant au bon voisinage, ou encore pour une coopération exceptionnelle ou partielle.

-Une deuxième dimension concerne l'atténuation possible de l'envie de consommer des produits du secteur "inutile" et donc une limitation. Là encore, on pourrait distinguer un type qui récuserait très largement les produits des a.i., qu'ils soient "presque utiles", ou complètement inutiles. Sur cette limite, point besoin de technogestion, puisque les consommateurs restent de fait dans le système "classique" des besoins. Et l'amplification éventuelle de la frange de consommateurs "hypervertueux" peut grandir, notamment en période de crise, diminuant d'autant la possibilité d'action pour la totalité des i.a. Cette solution n'apporte pas réellement la paix, car elle est très frustrante pour eux, puisqu'un même nombre a accès à un nombre beaucoup plus restreint d'opportunités d'actions solvables. Nous sommes dans le cas d'un grand nombre de « chômeurs », reconnus comme tels ou pas. La guerre sociale n'est plus celle de tous contre tous, mais plutôt des « employables » contre les « non employables ».

A l'autre extrémité du spectre, les consommateurs peuvent se porter en masse aux achats de biens le plus inutiles possibles, faisant "flamber" l'activité la plus susceptible de d'aggraver la guerre de tous contre tous et donc d'en appeler finalement au technogestionnaire.

Entre les deux, se situe un domaine hybride d'amplitude plus ou moins grande autour de la moyenne, et comprenant une proportion variable de produits plus utiles (mais toujours hors secteur des a.p.) et de produits plus inutiles.

Peut-on en figurer le dispositif ? Sans doute, comme il se fonde sur des évaluations subjectives, peut-il être tracé de façons très différentes. Mais certains critères simples, cohérents avec notre mythe, peuvent être avancés : on peut ainsi considérer qu'un produit très proche de l'utilité, et parfois même inclus en elle, concerne l'apprentissage de pratiques permettant la prise en charge de soi et d'autrui pour garantir la vie normale et digne.

Si l'on parvient à extraire de l'énorme nébuleuse éducationnelle -essentiellement conçue aujourd'hui pour « gardienner » une partie de la force de travail jeune inutilisable- un sous-secteur consacré à cette activité nécessaire à la production sans y appartenir, nous tenons le maillon d'une chaîne logique qui pourrait, par exemple, placer les « transmetteurs de culture de production » au plus haut du podium des a.i.. , tandis que les « chercheurs et innovateurs » se tiendraient un peu au dessous (du fait du risque qu'ils représentent d'enclencher un processus dangereux de hausse des productivités), ensuite on trouverait les « diffuseurs, vulgarisateurs, publicistes et média-tisateurs » de la même culture. Enfin, seraient reconnus, mais à un rang plus modeste, les artistes, en tant qu'ils expriment les sentiments associés à la culture. Dans les niveaux inférieurs et souterrains, se rencontreraient les charlatans, manipulateurs, illusionnistes et autres imposteurs...

Il n'est pas interdit de penser qu'une société ainsi hiérarchisée serait… fort ennuyeuse. Mais on se doit de remarquer qu'elle serait très proche... de celle que nous connaissons réellement aujourd’hui à l'échelle mondiale, à quelques rééquilibrages près. Cette ressemblance est révélatrice : il est ainsi de fait que, malgré les propos lénifiants ou enthousiastes, chercheurs et artistes sont nettement aujourd'hui subordonnés à la « science de la gestion » qui n'est elle-même que le discours académique appliqué aux cultures de la production et de l'activité improductive.

Nous pourrions certes imaginer toutes sortes d'autres hiérarchisations des valeurs, comme par exemple, un système structuré autour de l'ordre et de la police. Toutefois, les fonctions en question ne peuvent être comparées à la production : leurs valeurs impliquent plutôt un état de désordre virtuel permanent suggérant qu'aucune solution ne peut être trouvée du côté d'un étayage des emplois moins productifs sur ceux qui sont considérés tels. Pour éviter la guerre de tous contre tous, il est clair que les impératifs comme ceux de la « transmission des connaissances entre générations » peuvent avoir, dans tous les cas, une prééminence pour ainsi dire naturelle, suivis par ceux de la propagande (diffusion, etc.). Pour résumer : la solution qui consiste à ordonner les a.i. en fonction de valeurs partagées dans la société, ne peut conduire (en dehors de l'hypothèse de la tyrannie policière) qu'à une société de pédagogisme académique et médiatique, dont l'ennui mortel et l'infantilisme doivent nous interroger.

Sommes-nous donc condamnés, même dans la radieuse petite île de Tikopia, à osciller entre guerre civile générale, tyrannie, gestion et infantilisation pédagogique ? La seule possibilité logique accordée à nôtre petit modèle suppose d'enrayer radicalement à la racine la « contagion productivitaire ». Mais comment faire, sans pour autant fossiliser Tikopia dans une éternité toujours semblable, d'où tout changement serait éliminé ?

Je crois qu'on n'échappe pas, alors, à cette « pluralitas » que craignait Occam. Encore peut-on l'envisager avec parcimonie et prudence. Il s'agirait en effet en premier lieu de diviser la production entre un secteur « normal », consacré à une vie quotidienne dont on n'envisage pas réellement la modification (autour des impératifs du familier et du naturel, par exemple), et un secteur dédié entièrement à l'innovation. Ce second secteur ne serait pas porté par le premier : il en serait indépendant, hors marché et fonctionnerait sur un principe autarcique. La seule chose qui changerait réellement entre premier et second secteur de la production, serait que le second n'aide pas les non-productifs à survivre. Sa contribution se manifesterait dans la seule quête de l'innovation et aux conditions de son insertion sans dommage dans la société en général. Par exemple, il peut se fonder sur le principe -la loi- selon lequel aucune recherche de gain de productivité ne sera tentée en direction du secteur « normal »[[127]](#footnote-127).

Quant aux gains de productivité qui se déroulent en son sein, il est possible d'en contrôler l'effet de la manière suivante : elle ne donne lieu à aucun « reversement » de la force d'innovation excédentaire créée vers le « secteur normal ». Ce refus de diffusion générale serait une récusation directe, notons le, de la notion de « démocratie », mais pas nécessairement de celle de « société pluraliste». Il n’est pas incompatible avec des solutions équitables et compensatoires.

L'autarcie permettant à tous les membres du secteur « innovateur » de survivre qu'ils travaillent ou non, la répartition entre les deux s'établit seulement « politiquement ». On peut retrouver alors un phénomène « d'académisation », avec superposition de catégories « moins innovantes », et « très innovantes », mais il est aussi possible de parvenir à le contrôler par des règles assez simples.

Par exemple, en « pluralisant » à son tour le secteur innovant en « innovations non productivistes », et en « innovations productivistes », on peut instaurer le principe selon lequel tout « gain de productivité » dans la communauté du « secteur innovant » donne lieu au reversement correspondant des actifs du sous-secteur « innovations productivistes » vers le sous-secteur « innovations non-productivistes ». Ainsi, l'on peut supposer que l'élan vers la productivité accrue soit pour ainsi dire « annulé » par le transfert de son gain vers la recherche non productiviste (un peu comme une taxe sur l'essence peut être utilisée à développer les moteurs électriques).

Mais que pourrait concrètement donner l'idée de « sous-secteur non productiviste » appliquée à des innovations diffusables à la société ? Il suffit de soulever la question pour entrevoir des réponses intéressantes et inédites (du fait même qu'elles sont suggérées par une question peu posée jusqu'ici) : une innovation non productiviste apporte une amélioration dans la vie sans pour autant induire -au bout du processus- une diminution relative du nombre de producteurs.

Par exemple, des améliorations de la qualité des maisons peuvent très bien impliquer l'appel à une plus grande professionnalisation des fabricants, sans pour autant éliminer certains des professionnels. Le remplacement d'une filière de chauffage par une autre, plus performante et moins coûteuse en énergie, peut parfaitement utiliser le même nombre de travailleurs, au prix d'un apprentissage des nouvelles techniques. Etc. Conserver cet objectif en tête peut dès lors très bien suffire à enrayer un mécanisme autrement inéluctable. Mais la condition *sine qua non pour préserver cet objectif*  est la partition rigoureuse de la production en secteurs consacrés à des buts différents.

La division de la production entre secteur normal et secteur innovant (elle-même subdivisée) suffit-elle ? Probablement non : il faut sans doute aussi structurer tout le domaine éventuellement toxique de l'a.i. En lui-même, ce dernier domaine recèle des possibilités intéressantes mais sa dérive est presque inéluctable, dès-lors que, même sans croissance continue, il tend à confondre force de travail disponible et jeu de pouvoir politique visant à l'hégémonie. Il s'agit bien d'un cas où l'*otium*, loin d'être un loisir studieux et innocent propre à rendre sages les honnêtes hommes, peut devenir ferment de la guerre de tous contre tous.

Comment contrôler ces diverses possibilités ?

Il semble, que là encore, une « pluralitas » réaliste soit une solution plausible : par exemple, on ne saurait confondre les « gens de loi », calculateurs, grammairiens, gestionnaires, normalisateurs, police, etc, avec « les gens de l'art ». Cette antique division, pour être parfois mouvante et floue, n'en constitue pas moins un repère assez solide, moyennant quelques serrages de boulons conceptuels. Par exemple, si nous alignons l'art (ou culture au sens étroit) sur le « sentiment » (et ses diverses expressions), nous comprenons que ce domaine est plutôt celui de l'engagement subjectif, la « loi » (ou toutes formes de règles traitant des rapports qu'on veut mesurables) venant du côté objectif du fait, de l'acte, de la chose.

Or, on constate que l'un et l'autre ne peuvent s'absorber ni se hiérarchiser : il n'existe pas de commensurabilité entre l'importance du sentiment, du point de vue subjectif, et l'importance de la règle collective. C'est pourquoi vouloir à tout prix faire régner l'un sur l'autre (comme lorsque la religion imposait le sentiment de la foi aux vérités mathématiques), ou l'autre sur l'un (comme lorsque la technoscience prétend régenter les sentiments et les croyances) ne peut aboutir qu'à une forme de tyrannie.

En revanche, si nous acceptons que ces domaines soient « incommensurables » les uns aux autres, nous sommes (paradoxalement ?) conduits à imposer que leurs ressources, prélevées sur la production normale, soient « égales », car seule l'égalité peut exprimer le fait qu'une inégalité de traitement soit illégitime, même s'il n'existe en fait aucun critère substantiel d'égalité comptable. L'égalité des ressources attribuées à l'un et l'autre domaine signifie seulement qu'en réalité, puisqu'on ne peut les comparer en termes de mérites supérieurs ou inférieurs, il est juste de les doter également. Dans ce cas, « égalité » devient synonyme d '« équité » et de « respect réciproque ».

Cependant, rien n'interdit aussi d'introduire une part d'autonomie de subsistance dans chacun des domaines, ce qui permet de soulager la demande de ressources de la production « normale », et dégager des excédents, par exemple pour mieux s'occuper des « incapables » réels.

Nous n'approfondirons pas davantage notre petit apologue, ce qui risquerait de nous entraîner dans une multitude de détails techniques. Il nous faut seulement le conclure en soulignant qu'une certaine partition de la société, même si celle-ci est seulement nombreuse de quelques milliers d'individus et réputée stable, peut être un rempart efficace contre des dérives inéluctables, transformant tout paradis en une totalité intolérable.

Et si cette protection par *la division interne de la société en domaines irréductibles* vaut pour une petite société simple, ne vaudrait-elle pas infiniment davantage pour nos gigantesques populations organisées, dont on peut d’ailleurs se demander si le concept de sociétés s’applique encore à elles ?

#### Post-scriptum à l’apologue :

#### solution d’un paradoxe hégélien.

Dans son ouvrage *Le capitalisme à l’agonie*, Paul Jorion[[128]](#footnote-128) cite le long passage suivant tiré des *principes de la philosophie du droit* de Hegel traduits par Jean Hippolyte[[129]](#footnote-129) : « Si on imposait à la classe riche la charge directe d’entretenir la masse réduite à la misère (…), la subsistance des misérables serait assurée sans être procurée par le travail, ce qui serait contraire au principe de la société civile et au sentiment individuel de l’indépendance et de l’honneur. Si, au contraire, leur vie était assurée par le travail (dont on leur procurerait l’occasion), la quantité des produits augmenterait, excès qui, avec le défaut des consommateurs correspondants qui seraient eux-mêmes producteurs, constitue précisément le mal, et il ne ferait que s’accroître doublement. Il apparaît ici que, malgré son excès de richesse, la société civile n’est pas assez riche, c’est-à-dire que dans sa richesse elle ne possède pas assez de biens pour payer tribut à l’excès de misère et à la plèbe qu’elle engendre. »

P. Jorion s’appuie sur ce texte pour théoriser sur l’opposition en nous-mêmes entre le citoyen et le propriétaire. Mais l’effet essentiel de ce fragment du génie hégélien est tout-à-fait ailleurs : il réside bien dans le constat que tout le mal tient à *l’augmentation* de la production, c’est-à-dire à l’accroissement de productivité qui crée toujours plus de « plèbe » (à entendre ici comme masse des actifs improductifs), proportionnellement à la richesse accumulée.

Jorion ne semble pas avoir retenu cet aspect, ni donc souligné le paradoxe inhérent à toute solution de partage différent du profit. Certes, il a raison d’affirmer qu’il serait « éthique » d’attribuer plus au salaire et moins au capital, mais cette « solution » (qu’elle soit liée au plein emploi keynesien ou au revenu de « subsistance des misérables ») ne résoud en rien le problème, pas plus qu’un compromis entre les deux.

Comme nous l’avons montré dans notre apologue, si des emplois sont créés « artificiellement » pour répondre au sentiment « d’indépendance et d’honneur » de chaque participant à la société civile, « l’effet hégélien » ne cesse aucunement. Il se trouve seulement caché par la force politique de la masse des a.i. Le tort de Jorion est d’assimiler « sentiment de l’indépendance et de l’honneur » à « esprit du propriétaire », puis de l’opposer classiquement –depuis Hobbes, Rousseau, voire Freud- à la nécessité des solidarités et des sécurités sociétales.

Or nous avons vu que c’était au contraire le déséquilibre engendré par la productivité trop grande qui, au bout du compte, rendait la vie sociale peu sûre voire dangereuse, en tout cas excessivement conflictuelle. D’ailleurs l’autonomie ne renvoie pas nécessairement à la propriété, mais plutôt à un principe d’équilibre entre producteurs et non producteurs ou consommateurs.

Nous proposons, non de revenir à des productivités très basses, peu compatibles avec nos échelles de populations, mais de les ramener, de façon différentielle selon les dimensions d’existence, à des niveaux tolérables pour éviter la guerre de tous contre tous ou sa solution socialiste-autoritaire. Cela exige certainement un rejet assez massif des technologies éliminant les humains de la production tout en les enserrant toujours davantage dans les dispositifs issus de leurs résultats, sans pour autant abandonner les progrès essentiels, et particulièrement ceux qui, constitués surtout de savoirs, de connaissances, de mémoires, ne sont pas destinés par nature à se dégrader en surconsommations de puissance.

### L’objet de la spéculation universelle : la fascination du néant.

Fondé sur l’analyse accélérée des moindres changements de la demande solvable par les grandes organisations commerçantes- le Système se plie *en apparence* à toutes les évolutions, toutes les bifurcations, tous les branchements, comme si ces derniers étaient l’équivalent d’opinions ou de souhaits.

Mais l’univers de besoins changeants et « sans limites »  qu’il promet (si l’on en croit encore Jean-Pierre Lebrun[[130]](#footnote-130)) est de plus en plus imaginaire, pour autant que l’image obéit docilement à la formalisation mathématique traductible en signes. Tout illuminé de graphiques et d’animations quasi-magiques, le boniment commercial –produit pour se convaincre de sa propre supériorité autant que pour séduire la clientèle-, est de plus en plus exonéré du retour pathologique de la production et de la destruction réelles. Il est *de plus en plus polarisé par les « rien » dont il fait silence* :

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

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

On pourrait exprimer ainsi un paradoxe central du Système marchand mondialisant : plus fusionnent en lui sociétés, technologie et chrématistique (volonté de profit), et plus il devient sujet à l’erreur, à l’essai réitéré, à « l’update » (la mise à jour), à l’abandon suivi de « réforme », et en général à l’obsolescence rapide, physique et symbolique des biens les plus utiles voire vitaux, comme des gadgets les plus frivoles[[131]](#footnote-131)..

Ce trait structurel de la postmodernité[[132]](#footnote-132) est cohérent avec la nécessité du capital de se reproduire et de recirculer le plus vite possible, en éliminant toutes sortes de scories et en fermant tous les bras morts ralentissant son flux cyclique. Il est aussi cohérent avec une volonté de contrôle permanent, de domination concentrée et rediffusée dans les grandes organisations qui nous régentent, et qui reprennent certaines caractéristiques quasi-délirantes de l’individu humain en état de détresse (obsidionalité, fétichisme, etc.) en les amplifiant à la dimension d’organismes gigantesques.

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

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

Comment se révolter dignement contre du pain qui rassit en deux heures, un stylobille sec en deux jours, une paire de lunettes dont les branches cassent au bout de trois, une mobicarte qui vous échange le droit de communiquer contre un tarif exorbitant, un smartphone mort en deux ans ?

Comment honorablement contester un dentiste qui vous tient tous les mois sous son emprise, un tuyau fuyard qui force à remplacer la machine à laver au bout d’un an, une voiture dont le contrôleur biennal vous fait changer des pièces hors de prix, un tracteur dont une souris vient à bout de l’ordinateur embarqué en rongeant un seul fil, des meubles de mauvais aggloméré à monter soi-même auxquels il manque toujours une vis stratégique, un antibiotique chaque décennie moins efficace, des abonnements impossibles à arrêter, des emprunts à taux variables qui ne vous permettent jamais de vous constituer un patrimoine, etc., etc. ?

Sans parler, bien entendu, du logiciel d’internet qui mange vos messages, des programmes gratuits qui vous injectent de la publicité intempestive ou vous espionnent à longueur de temps de manière de plus en plus éhontée. Ni, bien sûr, des tomates ou des salades qui durent sans flétrir à l’extérieur, mais sans avoir le moindre goût, des labels « bio » plus « bidon » les uns que les autres, du gluten qui débilite tous les intestins, du sucre qui les caramélise, de l’hygiène qui cancérise la peau, des plastiques alimentaires qui endommagent notre système endocrinien à longueur d’année ?[[133]](#footnote-133)

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

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

Là encore, de même que *l’isolement* caractérise le sort du sujet dans le Système plutôt que son individuation dans la Tradition, l’actuel degré de *négation* des besoins réels[[134]](#footnote-134) n’avait pas été atteint par les dispositifs culturels plus anciens.

La variété licite actuellement encadrée est un découpage fonctionnel de tendances, une mécanisation des énoncés possibles[[135]](#footnote-135), tandis que l’ancienne était plutôt une mise en scène de la prière c’est-à-dire de la question cruciale mais sans réponse immédiate.

Ainsi, dans le modèle sociétal qui fonctionnait davantage à la culture qu’à la mathématique spéculative et au code, la religion se consacrait-elle plutôt à éclairer le futur absolu, celui de la mort, et à adoucir l’angoissante question de son au-delà en supposant une réponse divine quant au salut de l’âme (au cas où celle-ci existât). Par ailleurs, le « Jouir de Dieu » - qui pouvait conduire à des extases répétées - était incomparablement plus constant et moins frustrant que la jouissance de l’objet marchand voué à la rapide obsolescence (surtout s’il est fabriqué par le faussaire chinois).

Il en vient de même pour ce qui concerne le « spectacle » cher à Guy Debord[[136]](#footnote-136), et également cher aux professionnels des médias qui y trouvent un motif de se rengorger d’une puissance qu’ils n’ont peut-être pas : il était infiniment plus comblant dans la société religieuse, jouant de toute la force de la métaphore parentale pour obtenir l’intime conviction. L’illusion était bien plus réaliste et grandiose dans la mise en scène ritualisée des révélations divines, que dans l’espèce de course-poursuite du pseudo-événement qui se dérobe à mesure qu’on en parle dans le média, et que celui-ci en rajoute en prouesse technique. Un effet de lassitude et de détournement est attendu bien plus rapidement de la médiatisation continuellement bavarde que de la solennité et la majesté multiséculaires des lieux et des moments sacrés.

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

#### 

#### A l’horizon du nombre

En universalisant la logique néo-classique, le fonctionnement infuse à l’acheteur l’idéologie du vendeur (se désintéressant de son objet pour se fixer sur la rentrée d’ argent. Il transforme le monde en décor «Las Vegas », et  chacun en boursicoteur du quotidien, préférant finalement le jeu pour un gain comptable à venir (par exemple la valeur marchande d'un logement) plutôt que la joie d’une convivialité concrète (par exemple la valeur pratique et affective d'une maison et de son potager pour une famille et des amis).

Le renversement attribué par Marx au capitalisme dégradant la marchandise en intermédiaire entre deux sommes (et non l’inverse) s’est généralisé à *tous* les comportements, s’accompagnant d’une autre inversion : naguère encore l’objet circulait entre des sujets ; désormais c’est le sujet qui se trouve « coincé » entre deux objets, puis fragmenté entre des séries d’objets, voire des séquences d’objets, elles-mêmes de moins en moins  objectives et dissociant la personne à mesure qu’elles changent le monde en film.[[137]](#footnote-137)

Pour autant cette « popularisation » de l’esprit du capitalisme (depuis longtemps souhaitée par les idéologues libéraux) modifie ce régime à mesure qu’elle fait tache d’huile chez tous les consommateurs. Insensiblement mais sûrement, le goût de la perte se substitue à celui du gain, ou, à tout le moins, s’y confond.

En effet, pour rester « content », chacun est de plus en plus poussé à considérer son acte d’achat comme un pari à risque (comme celui de la panne du lecteur de CD ou du smartphone dans les six mois), et non comme jouissance tranquille d’un bien acquis[[138]](#footnote-138). Ce qui signifie, dans nos termes, que l’on accepte d’être dépouillé, et cela non plus par le destin ou par une planification sociale, mais *par une défaillance* à la probabilité programmée, laquelle garantit aussi que, si je suis dans la position du créancier, je dispose d’une gratification narcissique intense. Autrement dit, le sacrifice le plus éprouvant réentre dans la représentation tolérable par la voie d’un jeu –du type des chaises musicales, si prisé des pédagogues anglo-saxons- comportant *obligatoirement* l’acceptation de la perte comme contrepartie du gain attribuable à autrui… cet autrui pouvant idéalement être… moi.

Mais comme la logique du jeu gageant par définition l’avenir mène droit à l’endettement (éventuellement à vie) de tous les joueurs qui ne sont pas dotés de ressources infinies, le Système change au bout du compte  une grande majorité de ses sujets en perdants  immédiats ou potentiels. Le revenu disparaissant avec l’emploi, le « rien » prend alors une consistance bien plus vaste. La perte mortifère s’impose comme horizon pour tous, et chacun est, pour ainsi dire, appelé à se vider de sa substance propre, de sa capacité de choix véritable. En ce sens précis, le marché désubjectivise, non parce qu’il nous rend « immoraux», mais au contraire parce qu’il nous interdit à tout jamais de pouvoir trahir sa règle du jeu.

Notons que la seule logique du marché spéculatif –substitué à la conversation politique- suffit à expliquer cette dérive (même sans imperfections scandaleuses comme les transactions à découvert sur les marchés différés ou les effets de levier démesurés), si l’on prend en considération l’ensemble des ressources mises en jeu et de leurs détenteurs. Ainsi, le simple fait que la perte soit moins supportable pour les joueurs dotés de réserves faibles les pousse-t-il à sortir ruinés du jeu, ou à s’endetter[[139]](#footnote-139).

S’ils sont assez nombreux, l’endettement devenu norme sociétale acceptable retarde l’aveu de la ruine, ce que révèle l’éclatement de la bulle. La même ruine menace ensuite une part de ceux qui sont restés dans le jeu, mais qui ont le moins profité de la prise de possession des valeurs perdues par les premiers exclus, et qui baissent toujours plus. Théoriquement, et à moins que les biens puissent trouver de nouveaux acheteurs solvables (ce qui n’est pas le cas si l’on a déjà considéré le marché global impliquant tous les acteurs possibles), les actifs concentrés dans les mains de quelques possesseurs peuvent également voir une large partie de leur valeur détruite : ces possesseurs « exposés »[[140]](#footnote-140) font alors également faillite par un effet domino inéluctable, laissant un champ de ruines à la place de l’économie[[141]](#footnote-141).

#### L’emportement collectif vers la perte

La fin (ou peut-être le but –suicidaire- du Système) serait *la perte*, parce que la perte –celle qui bloque toute possibilité de jeu- est la seule chance de faire cesser sans recours le mécanisme atrocement pregnant et ennuyeux d’une comptabilité sans fin, d’une éternité d’accumulation spéculative et désincarnée.

Mais cette perte salvatrice n’est peut-être pas un but en soi, comme pure négativité. Elle reste longtemps voilée sous d’autres séductions, et voile elle-même un désir de « plus de jouir » qui lui soit compatible.

Qu’est-ce qui est compatible avec cet apparent souhait « d’en finir ensemble », sinon précisément la fusion organique dans un ensemble des ensembles, un agencement des agencements ?

Il s’agit, en réalité, d’un rêve proposé par l’instance « réelle » qui se rapproche le plus de cet ensemble global imaginaire -le marché comme autorité mondiale-, forme actuelle et future de la société-monde : ce qu’on nomme son économie.

Ce rêve a une caractéristique bien précise : il se présente ouvertement comme anéantissement des petits « moi » dans le grand Tout, via la similarité absolue des modes de vie proposés.

Il est le contenu latent de toute dette, dont il est, en vérité, l’exact opposé : ce n’est pas, en effet, la dette de chacun envers le Système qui est l’objet de ce rêve, mais l’inverse. L’immense endettement du Sociétal envers la vie de chacun représente précisément le sacrifice de chaque « moi » pour la gloire infinie d’une participation au Tout.

La dette de la Société à l’endroit de la personne n’est pas en soi remboursable : le temps de vie saisi ne revient jamais. C’est pourquoi la monnaie qui compense cette perte est *soit* une satisfaction symbolique, *soit* une aménité indirecte (comme le bien collectif). Le rapport entre cette dernière et l’utilité pour la personne et son monde familier est difficilement estimable, mais il est clair que lorsque l’infrastructure collective sert surtout le déplacement contraint (travail et courses) ou la garderie d’enfants (pour « libérer » le travail social des adultes) seule une petite fraction de sa valeur peut être considérée comme une compensation substantielle pour la « privation de temps domestique ».

Le fétichisme de la marchandise - notamment sous la forme de la croyance en un équivalent général- produit l’illusion que la dette sociétale vis-à-vis du Familier peut être remboursée par l’offre de modes de vie sociale différents. Mais si vous rémunérez une personne en unités de drogue médicalisée pour remplacer son mode de vie autonome, vous augmenterez la dette en même temps que la dose. Vous changerez seulement sa nature : d’endettement en termes de temps, vous obtenez un endettement en termes d’effet sur la santé.

L’économie moderne repose toute entière sur cette illusion que la dette originelle peut être remboursée par un accroissement de crédit. Or elle ne le peut pas. Sauf, peut-être si un progrès technique incontestable (médical par exemple) est offert sans aucune contrepartie… Et encore, c’est selon les cas.

Afin d’arracher aux gens plus de temps, de discipline et de travail (de production ou de consommation) pour les unifier dans une même régularité majestueuse, le Système comme incarnation autonome des rêves d’humains, a donc, à chaque moment, besoin de les rémunérer sous forme d’un rêve totalisant. Mais ce contenu implicite puissant doit tenir compte de la plainte de chacun d’être dépossédé : le lien de masse ne se construit pas sans névrose. Dès lors, plus la technochrématistique abuse de la nature et emprunte aux êtres humains leur substance physiologique[[142]](#footnote-142), et plus elle prétend rembourser sa dette par la distribution de rêverie, en collant au mouvement et à la variété des fantasmes de chacun.

Ce n’est pas ici le fantasme qui est critiquable –il est incoercible, incontournable, nécessaire et aussi bien fructueux que, dans certains cas, stérilisant-. Le propos n’est pas de juger et condamner son expression –comme Platon condamnant la poésie homérique au nom de la loi morale[[143]](#footnote-143)-, mais de considérer plutôt comment un déficit de générosité sociétale dans le domaine des relations directes se compense par un excès de fiction « comblante » ; par un modèle de *fiction sociétale qui est pour ainsi dire le paradigme de toutes les addictions.*

Car, plus la démocratie consiste à pouvoir choisir sa chaîne (dans les deux sens d’un genre d’affiliation économique et d’un style de fiction) et plus s’amplifie l’endettement irréversible de la société par rapport à la personne et à son monde familier.

D’une part, la machine à répondre au fantasme par la fiction finit par obtenir un effet stupéfiant, qui déforme de plus en plus durablement la compétence des gens à éprouver la réalité de leur entourage affectif. Ce qui a un coût –comme toutes les pathologies- s’ajoutant aux attaques du travail (comme appauvrissement disciplinaire de l’action) et de la pollution sur le corps et la pensée.

Mais d’autre part et surtout, le contenu de la rêverie médiatisée lui-même prolifère et, cristallisé comme *désir trompé* [[144]](#footnote-144), exige des engagements de travail et de nature toujours plus grands, jusqu’à ce qu’une limite soit atteinte, qui est celle-là même de ce que certains ont appelé « la méga-bulle », face économique du véritable endettement : celui de la machine sociétale dévorant pour son simple fonctionnement *justifié* des ressources de vie et de personnalité gagées sur l’avenir de plus en plus lointain et plus profondément prélevé dans la chair et l’esprit de ses sujets.

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

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

Par exemple, il ne se passe pas une année, sans que, dans tous les pays occidentaux naguère étiquetés « libres », ne tombe une loi ou un dispositif qui restreigne et canalise un peu plus l’activité des corps et des mentalités[[145]](#footnote-145) ; pas un mois sans que ne s’introduise dans notre portable un nouveau « logiciel espion » -officiel ou officieux- qui corrige nos erreurs, limite en douceur nos curiosités, analyse et modifie nos données, suggère un nouvel abonnement, et finalement nous  gère  « d’update » en « update ». Chaque tombée de journal quotidien témoigne du succès d’une nouvelle méthode de pistage, de dépistage et de contrôle : puces sous la peau animale et dans les véhicules, sur les étiquettes de nos achats, sous le flux de nos données informatisées, etc.

Tout ceci ne doit pas seulement être perçu comme « flicage ». Ou alors il faut penser comme une amélioration de la STASI, la police de la RDA à qui incombait de gérer complètement la vie des citoyens, de leur naissance à leur mort. Et le principe de la STASI doit être appréhendé lui-même comme prototype maladroit d’une conception réellement « socialiste », selon laquelle l’individu des sociétés modernes ne peut plus se contenter de références privées, à moins que celles-ci soient entièrement validées par la politique.

Nous sommes avertis aujourd’hui de ce que Robert Musil, le génial auteur de *l’Homme sans qualités* prédisait dès les années vingts[[146]](#footnote-146) : à savoir que la segmentation des objets et de leur circulation générale assimilée à la société elle-même impose *un mode d'existence à la fois totalement ouvert et étroitement balisé.* Il nous contraint au branchement, à la ponction financière, au séquençage, à la répétition et au travail de « maintenance », à la soumission implicite aux archivistes et contrôleurs de l’information, aux mobilisations et aux sacrifices entraînés par les dangers et les nuisances systémiques imprévus. Il nous change peu à peu en esclaves  contractuels solidaires les uns des autres, par le biais de la généralisation de *cette organisation politique et policière du fonctionnement*, de plus en plus coûteuse à maintenir et d’où nous ne pouvons plus imaginer sortir.

Le pire est que même lorsque le collapsus est en vue et qu’on imagine fort bien comment il va frapper chaque vie et chaque monde familier, la volonté de *continuer en ordre de marche s’exerce* encore, et rares sont les dialogues dans l’existence quotidienne qui osent se construire sur des perspectives différentes. Force de l’habitus, ou difficulté d’une foule militarisée à désapprendre la mise au pas cadencée [[147]](#footnote-147) ?

### Au-delà du « toujours plus » et de son annulation finale, la quête « d’autre chose »

De même que le résultat inévitable des lois statistiques bayesiennes[[148]](#footnote-148) va prédire que l’accumulation des dettes insolvables dans la titrisation des actifs « incertains » aggrave la probabilité d’implosion d’une bulle spéculative, de même la suppression de tout rapport humain authentique (ou même simulé) dans les nombreux hangars de la consommation devient-il le fil qui rassemble toutes les pertes de signification humaine déjà présentes dans les objets-gadgets, ou dans les séquences éphémères tenant lieu d’objets.

Cela pourrait un jour cristalliser, à l’occasion d’une crise quelconque ou un peu plus grave que les autres, une phobie du consommateur pour l’hypermarché, ce grand symbole devenant dès lors navire en perdition, vidé de ses occupants et bientôt déficitaire[[149]](#footnote-149). Gagnera alors momentanément le distributeur qui aura su ouvrir des magasins plus raisonnables et plus proches, conserver quelques caissières aimables, et qui aura peut-être aussi été capable de respecter la réaction morale des consommateurs en matière de commerce équitable, de produits locaux, de bonne qualité, de valeur écologique, etc…

Autrement dit, l’emportera peut-être celui qui aura su *ralentir* la course walrasienne à la valeur symbolique la plus abstraite et la plus universelle pour évoquer au moins le souvenir d’une valeur d’usage concrète et stable.

Car, sur le long terme, bien sûr, l’imposition de la chrématistique comme seule valeur universelle ne peut pas fonctionner. Changer tout un chacun en « gambler » est une idée folle et les foules de retraités jouant leurs maigres pensions à Las Vegas avant de sombrer dans la pauvreté officielle sont les meilleures preuves du caractère désespéré de cet idéal.

En attendant la martingale de plus en plus improbable, on se réveille chaque matin dans un cadre de vie réellement appauvri, attristé, réduit. La consommation de plus en plus guidée de parpaings sur béton, de machines d’influence à écran tactile, d’écrins de plastique présentant des signes et non plus des objets, de babioles radioguidées sous cellophane, d'aliments génétiquement manipulés et bourrés de transformations biochimiques, de paysages informatisés, de dessins animés automatiques, de symboles bombardés par l’artillerie publiciste, de vecteurs de propagande et de contrôle insinués dans la vie privée, de drones déguisés en animaux familiers, de milliers d’objets partiels contraignant à l’esclavage des milliers de gestes quotidiens, tout cela, décidément, *répond de moins en moins* à ma frustration fondamentale.

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

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

Mais nous n'avons pas été longs (environ deux siècles, ce qui est dérisoire en comparaison de la durée des précédents systèmes sociétaux) à nous apercevoir que cette promesse systématique n'était pas – et ne serait sans doute jamais - tenue pour certains types d'objets de plus en plus essentiels à la vie : la nature non polluée ni modifiée, l'air, l'eau, le calme, la joie de vivre, la temporalité non linéaire et riche du vivant, l'autonomie alimentaire nationale, locale ou familiale, le lien humain non marchand, la transmission interpersonnelle des formes culturelles et des traditions, la liberté protégée de la puissance trop informée[[150]](#footnote-150).

Et, puisque nous le savons maintenant, retenons ici bien autre chose qu’une possibilité d’amendement partiel et local du Système. Supposons plutôt que la catastrophe quasi-certaine entraînée par sa logique fondamentale et par toute la structure de son cadre… *est une chance pour l’avenir*!

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

Osons dès lors affirmer que l’insignifiance[[151]](#footnote-151) et la fragilité des objets multipliés, ces escroqueries généralisées induites par *cette société de l’octroi temporaire de l’Etre* ne sont pas en soi un mal : elles mettent au contraire en relief *l’altière aspiration* des Humains au « vrai manque », là où, face à un Dieu tout puissant, c’était eux-mêmes qui paraissaient, non pas insignifiants mais infimes. En ce sens, la société organisée par la métaphore religieuse était – et demeure - *bien d’avantage incritiquable* que l’automatisme des ajustements acéphales de la postmodernité, car on pouvait y tourner longtemps sans même rêver de pouvoir s’y opposer.

Au contraire, même si selon Durkheim elle remplace Dieu, la société actuelle n’est pas, de ce point de vue un concept stable. On a critiqué abondamment l’idée de « croissance » (growth), insoutenable à terme, par définition, sans d’ailleurs bien voir que cette « insoutenabilité » ne tenait pas tant aux dégradations environnementales, qu’au déséquilibre insensé qu’elle impliquait chez les Hommes, et dont nous avons tenté de rendre compte en commençant.

Mais a-t-on bien perçu que cette instabilité, qui en fait un état éminemment transitoire et changeant vers le pire, la détermine aussi comme passage vers autre chose (de meilleur)?

Certes, les classes « prédatrices » ou simplement rentières ont le plus grand intérêt à conserver le système en l’état et à la dimension acquise du consumérisme mondial, parce qu’il autorise -sinon de gros taux de profits-du moins le maintien de leur propre existence ; mais du côté des masses assujetties l’instinct de conservation peut se tourner vers d’autres perspectives.

Plutôt qu’une société de consommation infinie, notre société se change imperceptiblement en une *société de quête de la vraie valeur toujours fuyante* (puisqu’elle n’est plus assumée par un interlocuteur véritable), car nous consommons en fin de compte une *infinité de petites néantisations*, puis du Rien (symbolique et réel) tout court.

Sauf à aspirer à la néantisation définitive du suicide collectif (dont Rousseau n’avait pas vu qu’il était la forme ultime de la totalité appelée à remplacer la singularité précédant selon lui le contrat social) cette forme sociale monstrueuse peut générer au fond une prise de conscience de la vanité du mondain (sans pour autant mépriser la vie), *plus authentique* que le type de légitimité qui prévalait généralement auparavant.

Nous nous retrouvons grandis *en potentiel* du fait que le système nous réduit *dans l’actualité* à l’unité rapportée aux milliards : grandis par la révolte subjective contre le mépris immense que ce rapport implique de la part des puissances gestionnaires qui nous traitent cyniquement par « populations-cibles » et leurs systèmes de mangeoires en kit et de super porte-containers sillonnant les océans pour les alimenter.

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

Non seulement l’ensemble des nouveaux biens accessibles se dévoilent frustrants, comme se dévalorisant eux-mêmes à mesure qu’ils sont offerts à la masse mondialisée, non seulement des biens de valeur irremplaçable se trouvent détruits ou placés hors de portée, mais encore, bien sûr, les anciens biens offerts par la société de culture, telle…  la salvation, disparaissent de l’horizon des possibles.

Bien au contraire, la crainte de perdre ou de ne pouvoir faire plus, la fragilisation généralisée d’un système d’aménités en butte aux réactions imprévisibles de la nature, nous orientent moralement vers une spéculation de plus en plus hasardeuse, qui fait fond sur un pessimisme absolu ; et sur son revers, chargé d’énergie négative : *tout cela ne saurait durer longtemps ni pour tous.*

.

# III Fonctionner plutôt que converser? La fascination de la participation au Tout

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

Bernard Stiegler (ou d’autres comme Jean-Pierre Lebrun) nous proposent de considérer l’actuelle société comme manipulation de pulsions sans sublimation. Ce n’est pas faux, au premier degré. Mais si nous admettons qu’elle crée aussi un manque, une aspiration à être des « sujets souverains  » comme aucune autre formation sociale avant elle, il faut bien qu’elle contienne aussi cette déception comme virtualité, ce qui impose de penser qu’il ne s’agit précisément pas seulement de pulsion.

En revenant attentivement sur les traits principaux et structurels de l’actuelle « démocratie-monde », on se rend compte que ce n’est pas tant « l’avidité » qui mène le consumérisme que la volonté -si bien exposée par Canetti- de « faire masse », « meute » ou « cristal » autour d’une certaine idée de l’Humain. Ce n’est pas une « pulsion », c’est un « idéal », et c’est parce qu’il s’agit d’un « grand » idéal que nous nous sentons tous en droit d’exiger une véritable ascèse collective. C’est d’ailleurs cette dernière qui transparaît finalement comme un des traits les plus prégnants de la post-modernité, en arrière-plan des apparentes vaticinations du consommateur aliéné. C’est elle qu’il faudra expliquer en dernière instance, et pour cela certainement recourir à une « psychanalyse du lien de masse » qui soit désormais non seulement capable -comme Freud ou Canetti[[152]](#footnote-152)- de prendre en compte les institutions et les sociétés nationales saisies dans ce lien- mais aussi et surtout de rendre compte de la massification suprême qu’est la constitution d’une « humanité » coextensive au marché mondial.

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

Il serait inconséquent d’ignorer qu’un  projet sociétal principal soit à l’œuvre, un type logique concerté entre les acteurs puissants auquel l’époque tend à s’abandonner. Mais je ne vois pas que ce projet soit une jouissance sans borne (étant largement compatible avec le puritanisme américain). Il s’agit plutôt d’un pacte implicite entre participation à la puissance et fonctionnement ordonné. Il est marqué par une confiance quasi-aveugle dans la maîtrise technologique collective (se rapprochant de la magie, monétaire[[153]](#footnote-153) ou imaginaire) permettant la rencontre immédiate non plus des Humains mais de toutes les demandes spécifiques et de toutes les offres correspondantes, et d’améliorer encore demain cette « bourse universelle », sous condition d’adhésion au *fonctionnement requis* attendu de chacun à sa *place*[[154]](#footnote-154), et non plus de son apport propre à la vie, aussi bien privée que commune.

En bref, l’interdit et la contrainte morale n’ont certainement pas été abandonnés parmi les moyens du pouvoir sociétal fondé sur le technocratisme. Ils sont au contraire les revers d’une apparente fluidité des biens.

C’est sans doute ici qu’achoppe un discours critique devenu prépondérant ces dernières décennies, déplorant cette société « de consommation » (qui est surtout, malgré tout, une société de travail continu pour utiliser la nature, produire, accaparer, détruire et jeter), « matérialiste », conduisant à « l’hyper-individualisme », à la « société du vide », à la « foule solitaire » agie « de l’extérieur », au « spectaculaire » et à « l’illusion », à « l’absence de gravité », à la « dictature des pulsions »,  à la « cupidité », à la mort du devoir, et du sens du sacrifice, etc, etc.[[155]](#footnote-155)

Ces alertes répétées, convergentes, essentiellement moralistes, ne sont pas à récuser, mais elles visent plutôt des *aspects secondaires* du malaise contemporain et les traitent à faux lorsqu’elles prennent la victime en bouc émissaire[[156]](#footnote-156).

A ce propos, on trouvera chez Jean Pierre Lebrun[[157]](#footnote-157) bien des critiques faites ici au « Système », et notamment celle de faire disparaître la liberté de chacun de récuser son embrigadement, son « engluement » comme il le répète *ad nauseam.*

Mais il existe chez Lebrun (et chez d’autres auteurs tout aussi « moralistes » comme Melman ou Dufour) une confusion majeure qui invalide largement leurs mises en garde : ils portent leur critique au nom d’un autre ordre dominant, tout aussi englobant, qu’ils attribuent au « père », lequel deviendrait surtout un distributeur de places au nom d’une « loi symbolique », présumée régir rien moins que toute notre espèce.

Or -comme le rappelle Franck Chaumon- le père ne peut être assimilé à un principe d’ordre sans aussitôt nier ce qui lui est essentiel : la capacité, en tant « qu’étranger », à la résistance envers tout ordre, toute loi d’agglutination de « sujets ».

L’association étroite entre « autorité » et « père » a été produite par de vastes ensembles sociétaux en marche vers la technoscience, dont ils n’ont été que des prolégomènes. C’est pourquoi -et un peu comme Tocqueville dont ces auteurs s’inspirent- ceux qui opèrent cette identification peuvent à juste titre être appelés « réactionnaires », au sens d’un appel nostalgique à un moment passé.

Ce positionnement, légitime au demeurant, est en défaut sur un aspect essentiel : il présente son modèle au fond « papal » comme la seule alternative au modèle « techno-démocratique », sans montrer comment le second n’est que la suite logique du premier, achevant la « destinée de la métaphore » qui n’est, dans tous les cas historiques, qu’une course à sa propre suppression. Ces auteurs présentent cette suppression désirée (qu’ils reconnaissent en tant qu’« oubli de l’énonciation » qui a permis l’énoncé) comme une tendance à laquelle on s’est autrefois opposés en maintenant un ordre paternel (le père occupant la « place » pour le rappel de la limite de l’énoncé), alors qu’en fait, toute l’histoire humaine est un concours -agressif ou pacifique- pour imposer l’énoncé suprême comme incontestable.

La nuance entre cette position moraliste et la notre est de taille, et ses effets, majeurs : si nous reconnaissons au contraire que les institutions du Père n’ont été dans l’histoire de la culture que des tentatives successives de constituer de l’ordre suprême -certes, en fait matriciel-, nous ne pouvons plus appeler à leur restauration comme à un palliatif.

Ce qui peut, au contraire, continuer à faire sens pour éviter une plongée dans un « instinct de mort » général (et surtout d’une mort de la culture), c’est de contrarier la tendance en reconnaissant le père dans son côté « accidentel », réfractaire, hors la loi, résistant, étranger, bâtard, etc. Ce caractère (admis par nombre de mythologies des plus archaïques, et notamment de celles rassemblées par Lévi-Strauss sous le titre « d’histoires de lynx ») est négligé par nos auteurs -après avoir été formellement reconnu dans la théorie lacanienne-, et c’est dommage, car on sent parfois qu’ils y sont sensibles.

Certes la résistance a souvent pour but de créer un ordre nouveau une fois la victoire acquise, et c’est tout le problème. Peut-être faudra-t-il alors que de *nouveaux* résistants se lèvent pour contrarier l’hubris des *anciens* combattants ?

Mais admettons que nous ne puissions constamment raisonner en termes de guerre, il sera alors préférable de dessiner un monde où la pluralité des modes de vie collectifs fasse en elle-même obstacle à la montée irrésistible d’un « ordre » à visée unaire.

Il est possible que cette pluralité représente ce qu’il y a de plus « ordonnable » sans détruire les positions de résistances s’appuyant précisément sur « l’autre société », au risque -immémorial- d’être appelé « traître » , ou même « traîtresse » lorsque c’est Antigone qui défend les valeurs du nom du Père.

Là encore, cependant, un commentaire de la tragédie antique peut insister sur la symétrie entre la loi de la Cité et celle des Familles, et argumenter en faveur de la « vraie loi ». Cette oscillation indique que nous ne pouvons nous débarrasser complètement d’une implication de « sujet », et que même le plus « antisocial » des Résistants se situe encore en rapport avec de la parole circulant à propos de l’idéal sociétal.

D’aucuns (les moralistes) en tireront un motif supplémentaire pour affirmer l’omniprésence de la « loi symbolique » décrétée incarner l’essence humaine. D’autres (dont l’auteur du présent texte) préféreront reconnaître que cette omniprésence étant un fait parfaitement robuste, il n’y a aucun risque à s’y opposer fermement, et que c’est précisément dans cette opposition que ladite loi ne deviendra pas cet « Autre » monstrueux, dont les moralistes semblent avoir si peur qu’ils sont prêts à lui opposer un Autre encore plus fort (au sens où « force doit rester à la Loi »).

Ce faisant, ils ne voient pas qu’ils se font les agents les plus diligents de ce qu’ils dénoncent. Non seulement, alors, ils ne sont plus de vrais « résistants », de vrais « pères », mais ils se transforment sans le savoir (ni vouloir le savoir, évidemment) en soldats d’un Ordre moral. Ce dernier, nous le voyons déjà, peut parfaitement se contenter d’injonctions contradictoires et se servir aussi bien des farouches partisans de « l’égalité des genres », et de ses opposants, car les deux camps ont ceci en commun qu’ils prétendent fustiger l’adversaire au nom du « Tous ».

La période à venir pourrait d’ailleurs appartenir à la gestion des « chocs entre totalismes moraux » résultant de la faillite de la pure gestion technique. La réponse que nous voyons déjà poindre aux pathologies de l’isolement, de la perte, de l’excès d’imaginaire et de sa perspective proprement suicidaire, c’est bien plutôt l’autoritarisme technobureaucratique s’appuyant plus que jamais sur l’étatisme et le culte des grandes institutions publiques et privées.

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

## 2. Au-delà du manque : la tentation de la puissance « ensemble »

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

Elle est bien plutôt passionnée par la compétition pour participer à la puissance collective, laquelle semble augmenter lorsque les adhésions sociales plus autonomes –telle la Familiarité- sont *diminuées* de façon à faire de chaque personne –de l’enfance à la « fin de vie » [[158]](#footnote-158)- un bon petit soldat spécialisé de la collectivité humaine sublimée et disciplinée par l’ergo-consumérisme.

Ainsi, aux antipodes de ce que dénoncent les moralistes « atterrés », l’objet réel consommé par le « dilapidateur » américain (et désormais chinois ou indien) n’est pas tant l’automobile comme objet de jouissance égoïste que le spectacle hallucinant des autoroutes urbains où il est plongé aussi bien dans la réalité que dans les fictions ; ce n’est pas tant la maisonnette de plastique, le gratte-ciel, l’hypermarché et la tablette communicante que la sensation –renversante- d’être partie prenante d’une société imposante, d’une immense organisation défiant la nature, d’un système nerveux instantané mais éternel, reliant tous les hommes et toutes leurs variétés dans la même démocratie, la même espèce démocratique.

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

Derrière le maintien de nos grandes écoles et la formation de centaines de milliers d’ingénieurs par la Chine ou l’Inde, on sent la résistance d’une question : si beaucoup de technologie mariée au marché capitaliste entraîne une vaste tyrannie consumo-productiviste, peut-être, se demande-t-on, *qu’encore plus* de technologie aboutirait à une société bien ajustée, d’où le forçage – sur soi et la nature – disparaîtrait enfin ?

Même la catastrophe climatique, supposée entraînée par l’industrie humaine moderne, se voit d’avance guérie par les solutions-miracles des « géo-ingénieurs » encore plus enthousiastes que leurs prédécesseurs « pollueurs industriels »: envoi massif de soufre dans la stratosphère, fertilisation de l’océan austral avec du sulfate de fer, construction d’immenses parasols solaires dans l’espace, stockage souterrain du CO2, micro-centrales nucléaires sous-marines mobiles, etc…

Mieux encore que Michel Houellebecq qui prévoit –cyniquement et désespérément- un avenir où des surhommes angéliques écrasent définitivement les animaux humains, le documentaire de Philippe Borel « Un monde sans Humains »[[159]](#footnote-159) nous montre précisément *in vivo* les scientifiques en proie à la folie ordinaire des espoirs de se soustraire à la mort, de mécaniser corps et esprits, de les « cyborgiser » bref, comme le dit l’un des plus cinglés des « transhumanistes », John Smart, « d’évoluer au-delà de l’humain ».

Battre le rappel des résistants indignés contre les plus caricaturaux des hystériques technoscientistes ne servirait probablement à rien (sauf s’il s’agit de contrecarrer vigoureusement les plus déments de leurs projets en faveur du « bien de l’Humanité »), parce que le vrai problème réside dans l’appétence mortifère nichée en chacun et chacune d’entre nous pour une « augmentation de nos capacités ».

C’est d’ailleurs là une source d’inquiétude majeure : nous ne pouvons jamais être sûrs que le bon sens l’emportera, que les forces de liberté et de vie (qui sont aussi celles qui acceptent la mort naturelle) seront capables ne serait-ce que d’équilibrer celles qui nous promettent un suicide radieux dans la cybernétisation de l’espèce.

Il nous faudra lutter pour la pluralité avec un doute permanent ancré en nous : *et si ce combat n’était que peine perdue face à la puissance du désir infantile de fusion dans le grand Tout Eternel construit par la pensée circulante ?* Au moins pouvons-nous nous soutenir de l’idée que la certitude du pire n’est pas mieux fondée ; que ce désir se contredit lui-même et que sa réalisation même partielle libérera (par son autodestruction) ceux qui n’y souscrivent pas.

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

Il faut, pour comprendre le fondement de la techno-démocratie universalisée, rechercher l’adhésion culturelle, ou encore la passion – évidemment soutenue par la possibilité de profit comme marqueur de récompense - qui nous anime en profondeur et largement au-delà des savants fous- dans le soutien de cette façon *d’être partie-prenante dans l’opération[[160]](#footnote-160)*, tellement généralisée qu’on n’ose plus la nommer « occidentale ».

Une passion profonde nous porte à l’adhésion toujours forte à cette norme de constitution sociétale. La cause de cette pulsion se perd dans la nuit des temps de la subjectivité humaine subordonnée au langage, mais elle n’a cessé de reconnaître son but et ses moyens. Aujourd’hui -et en gros depuis les temps modernes définis par l’augmentation radicale de la puissance technique- elle cherche son objet dans l’activité même de construire et d’entretenir toute organisation humaine comme système unifié, total, dans ce qu’il ne faut plus hésiter à nommer une « technosociété », et dont l’un des éléments est précisément *la démocratie comme technologie*.

Ce qui est à l’œuvre dans notre tendance technoscientophile, semble ainsi viser la participation soumise à la *performance* collective, et non le monceau d’objets dont celle-ci va une fois de plus submerger le monde.

Tout se passe comme si *le rêve commun* concernait le soutien de la prouesse du savant-technicien, héros des sociétés émergentes tout comme il le fut des « pays développés », parce que ce personnage nous semble encore le seul à pouvoir (certes au prix de multiplier les objets) produire *la* société (nous devrions écrire *Lasociété*, comme Lacan écrivait Lalangue) comme un grand tout organique directement engendré par notre pensée, et conditionnant la cohérence de cette dernière comme preuve de notre Etre.

Nous conduisons toujours des 4x4, chauffons encore nos vastes maisons et nos immeubles géants avec des chaudières industrielles et empruntons d’énormes avions brûlant des centaines de tonnes de kérosène. Chacun des steaks que nous dévorons (presque chaque jour) a nécessité de brûler cinq litres de pétrole. Nous savons pertinemment que les glaciers de l’Arctique s’effondrent par pans entiers, supposément sous l’effet de la production thermique de l’espèce. Le pire est que même lorsque le collapsus est en vue et qu’on imagine fort bien comment il va frapper chaque vie et chaque monde familier, la volonté de *continuer en ordre de marche s’exerce* encore, et rares sont les dialogues dans l’existence quotidienne qui osent se construire sur des perspectives différentes.

Pourquoi continuons-nous ? Par la seule force de l’habitude ? Par la nécessité impliquée dans notre organisation ? Par avidité ou pulsion de notre cerveau reptilien ? Sans doute. Mais l’explication est bien sommaire.

La vraie réponse est plus angoissante encore : il s’agit plutôt d’un déplacement complet du repère de l’identification, de cet Autre dont le regard nous soutient en permanence comme sujets, et qui se trouve désormais coïncider absolument avec la société. Tout le reste nous semble dès lors littéralement vidé de sens. Que cet Autre soit tendanciellement une Matrix sans modérateur paternel ou qu’il soit un « Big Browser » éventuellement barbu n’est pas ce qui compte vraiment ici. Il ne s’agit pas, comme certains psychanalystes moralistes, de suggérer qu’il faudrait restaurer du personnage viril aux sommets de l’Etat. Tout le problème réside plutôt dans le drainage immense et convergent de toute signification porteuse des sujets, tel qu’il est opéré quotidiennement par l’instance totalisante au détriment des petits groupes, des familles, des amitiés, des localités, des autonomies, des communes. C’est littéralement l’atmosphère respirable qui nous est ôtée par ce détournement, nous plongeant quotidiennement en apnée dans les relations avec nos proches.

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

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

Je ne pense pas que les hommes soient des fourmis, mais qu’ils peuvent *croire l’être*, ou croire en tout cas –sans jamais l’expliciter- qu’ils peuvent adhérer à la représentation commune d’un rapport entre l’individu et la société pensé comme celui d’êtres infimes à leur formidable multitude organisée[[161]](#footnote-161), et jouir de cette représentation de manière ineffable. Dès-lors, ils peuvent en supporter l’humiliation (dont nous avons vu qu’elle pouvait au contraire grandir le sujet « intérieur ») en se déplaçant dans l’imaginaire au niveau de l’être collectif.

En somme, soit ils se révoltent en récusant la métonymie de l’individu-cellule, du sujet-fonctionnant (dont l’antonyme est le défunt - c’est-à-dire le « defunctus », le hors-fonction-), soit ils cherchent à y trouver plaisir en se croyant eux-mêmes partie-prenante de la puissance collective (ou encore les deux à la fois).

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

#### Le marché produit bien un communisme mais y engloutit toute réalité

« Le Bien ne saurait régner sur tout, sans qu’apparaisse un excès dont la tragédie nous avertit des conséquences fatales.[[162]](#footnote-162) »

« Nous pouvons choisir de continuer à accepter que les inégalités de richesse continuent d’augmenter entre les hommes, que la part des salaires et du travail diminuent dans la richesse créée, que le plein emploi soit toujours à l’horizon quand le travail décline, que l’automatisation croissante des activités économiques ne profite pas aux hommes, que le crédit remplace de manière croissante ce que le revenu tiré d’un travail ne permet plus, que la spéculation financière pompe l’économie à son seul profit, que la richesse engendre la richesse par la seule force de l’intérêt versé au capital pour sa simple existence, que l’opacité instituée comme principe ne permette à tous les trafics d’échapper à la loi commune et à l’impôt, que la complexité liée à la dérégulation submerge la réalité, que les ressources de notre environnement soient une aubaine dont plus personne ne se sent redevable envers personne.

Ce chemin a été suivi et il n’a mené nulle part, si ce n’est à ce qu’un président d’un pays qui créa la démocratie finisse par répondre à ses créanciers que le peuple grec n’avait [plus rien à donner](http://fr.reuters.com/article/frEuroRpt/idFRL5N0II2J320131028), à ce qu’à une inéquitable répartition des charges contributives entre citoyens ne finisse par provoquer un refus à consentir l’impôt, notamment des plus riches, à ce qu’une croissance dans l’Union Européenne cumule à – 0,8% pendant ces 5 dernières années et ne soit estimée à 0% en 2013, quand il faudrait à minima un taux de 5%[[1]](http://www.pauljorion.com/blog/?p=59709#_ftn1) pour que la zone puisse espérer sortir de la crise, taux que l’Union Européenne n’a jamais atteint même à son plus haut en 2000. La [dette publique](http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_PUBLIC/2-23102013-AP/FR/2-23102013-AP-FR.PDF), contre laquelle des politiques d’austérité ont été lancées, est passée de 89,9% du PIB en 2012 à 93,4% en 2013 et 24 pays sur 28 ont connu une augmentation de ce ratio dette/PIB. La Belgique, l’Irlande, la Grèce, L’Italie, le Portugal ont une dette publique supérieure à 100% de leur PIB et l’Espagne, la France, Chypre, le Royaume-Uni une dette égale ou supérieure à 90%. Le chômage a lui progressé en Union Européenne de 38% en 5 ans, passant de 7,6% à 10,5%.

Ces politiques ont dû être menées parce que les États ont pour la plupart dû faire face aux conséquences de la crise provoquée par la spéculation et la dérégulation financière, pour sauver un monde financier qui a participé à créer cette crise.»[[163]](#footnote-163)

L’excellente analyse du « mal libéral » qui précède reprend bien des critiques désormais presque monotones, et convergeant depuis divers secteurs de l’opinion. Elle prend appui, au fond, sur la grande thèse de Karl Polanyi selon laquelle le marché « autorégulateur » ne peut mener qu’à sa propre destruction, surtout s’il tente d’inclure le travail, la terre et la monnaie, trois aspects d’une réalité naturelle et humaine qui ne sauraient se vendre sans entraîner des déséquilibres majeurs entre vendeurs et acheteurs, puis dans la société entière[[164]](#footnote-164).

On ne doit cependant pas s’arrêter tout à fait à cette critique désormais classique, car elle n’en épuise pas la veine. Si nous voulons aller au plus profond de l’explication, constater la dégradation du capitalisme en mouvement circulaire des spéculations accumulatrices et déstabilisatrices est juste *mais insuffisant*.

Deux choses importantes y demeurent cachées : 1) la réalisation de la prévision marxiste d’un *accomplissement* du capitalisme dans sa propre disparition. 2) la concrétisation (non marxiste) d’un ordre mondial rigide dans lequel marché et dette s’articulent « pour le bien » dans une contrainte absolue sur tous les Humains vivants et les générations à venir.

Les immenses structures de communication et de transferts instantanés forment aujourd’hui la concrétisation principale de la rigidification du cycle du capital dans l’amplification de sa partie fixe, et du coup, impropre à soutenir un fort taux de plus-value –donc un fort taux de profit- pour peu que l’on continue à croire –ce qui est mon cas- dans le rôle essentiel de l’idéologie du travail humain dans l’extraction du profit[[165]](#footnote-165).

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

La crise de l’endettement ne témoigne donc pas seulement d’une inégalité croissante entre Riches et Pauvres ; elle est aussi le symptôme d’une incapacité générale du capital à se valoriser dans l’avenir, alors que les dépenses d’infrastructure de l’économie-monde se révèlent incompressibles à des échelles géantes.

On pourrait tenir pour « la Toile » le même raisonnement que pour les grandes banques en faillite : trop grande pour que sa banqueroute puisse être acceptée, voire seulement envisagée ! Il est dès lors légitime de se demander si le marché n’est pas devenu, en dépit de ses errements conjoncturels et de ses coups de bélier dans le circuit mondial de l’argent, l’instrument d’un assèchement général du profit, cet assèchement pouvant être simplement défini comme *l’entrée dans un régime de para- communisme.*

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

Nous ne nous attarderons pas sur cet aspect peu souligné de la crise contemporaine, sauf à noter qu’elle est peut-être le premier pas d’une sédation de l’excès de productivité, dont nous avons montré qu’il est la seule vraie catastrophe *sous-jacente* ; et sauf aussi à remarquer qu’elle introduit de manière inattendue notre problématique de la pluralité.

En effet, alors que la plupart des penseurs de l’histoire socio-économique s’entendent implicite-ment à considérer que la seule alternative de l’histoire mondiale est *ou bien* de continuer le capitalisme *ou* de le dépasser dans *Un* autre régime hégémonique, cette fois inévitablement « meilleur », le caractère spécifique de la crise, son association intime avec les traits les plus flagrants de la modernisation technologique, nous incitent à entrevoir *que le communisme ne sera jamais total.*

Si celui-ci se révèle coextensif au domaine de la gratuité que représente à l’évidence le réseau universel, ou encore au « revenu universel » qui viendra nécessairement contraindre la production utile à s’écouler à l’échelle des besoins acquis en produits manufacturés (bientôt dans des usines sans travailleurs humains), *il apparaît en même temps qu’il ne suffira pas.*

Le communisme, fût-il l’absolu Bien par excellence, ne suffira pas à l’homme dans ses « besoins » qui ne sont justement pas seulement économiques ! Il faut pouvoir déjà penser qu’il devra s’accompagner de régimes d’autonomie, voire d’autarcie, et encore de régimes de marchés locaux limités. Bref, la planète humanisée du futur proche sera nécessairement divisée entre une dimension communiste mondiale, des dimensions marchandes d’échelles variées, et une dimension d’autonomie et de travail « pour soi ». Et elle ne sera pas principalement divisée ainsi par souci de bonne répartition, d’échange d’avantages mutuels, mais essentiellement parce que la division autorise en elle-même à conserver des failles échappant à notre terrible visée totaliste. Qu’un équilibre puisse s’installer sur cette respiration, cette ventilation de l’idéal, ce ne peut pas faire de mal. Mais il ne devra jamais être saisi en objet principal de nos actions, et se contentera, pour ainsi dire, d’être une aménité gracieuse. Quelque chose venant en surcroît.

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

La reconnaissance de ces dimensions simultanées n’obéira plus à la grande idéologie militaro-taylorienne de l’économie du travail socialement utile, « employable », cette nébulosité embrumant tous les esprits depuis le milieu du XIXe siècle (et l’invention concomitante du chômeur), ni même à l’économie de la dépense, par où Georges Bataille fit surgir une première idée vraie au dessus de la moutonneuse a-pensée. Cette reconnaissance de la pluralité s’affichera directement comme besoin humain fondamental : celui du mouvement coïncidant avec nos vies en tant que formes animales et culturelles.

L’exemple de l’incroyable dose d’espionnage dont nos intimités font massivement l’objet par les puissances régissant Internet doit nous faire réfléchir au-delà d’un réflexe « parano ». Il est évident que la souveraineté illimitée des Etats et de leurs combinaisons est l’unique cause d’une tendance irrépressible à une telle « volonté de transparence ».

Ce n’est pas le marxisme qui est ici à l’œuvre dans la poussée constante du totalitarisme. Ce n’est pas non plus seulement l’avidité des marchands de données personnelles. C’est un fait nouveau, en train d’émerger et pourtant encore voilé aux yeux de tous : la nature totalisante de la souveraineté « globale ». Absolument rien ni personne ne pourra empêcher la NSA de voler des milliards de données au seul nom de la loi, parce que la loi -la règle- doit pouvoir à tout moment pourchasser le terroriste, en se faisant « corsaire ». La seule chose qui pourra l’arrêter est qu’une « agence gouvernementale » quelle qu’elle soit soit rendue illégale et inconstitutionnelle au regard d’une loi et d’une constitution elles-mêmes démises de leur souveraineté absolue. Pour arrêter ce type de menée invasive sans limite, il faut *inventer la limite* qui ne saurait être technique, mais seulement de principe. Or seul le principe Pluralité peut y parvenir d’emblée : il construit une architecture politique mondiale qui ne reconnaît plus la légitimité d’une action au nom d’une masse nommée « peuple », qu’il soit national, international ou même mondial. Il ne reconnaît désormais que la coexistence dialogique entre des dimensions essentiellement différentes de l’Humain. Ce qui signifie, en clair, ceci : pour avoir le droit de déployer ses moyens de contrôle sur les données, telle ou telle agence devrait au préalable obtenir un accord explicite de la part d’instances mondiales représentant aussi l’intimité familière ou la vie culturelle.

A moins que ces deux mondes soient inféodés complètement à la logique policière, on se doute qu’ils donneraient du fil à retordre pour l’obtention d’un chèque en blanc. On peut même supposer que ces forces interdiraient systématiquement toute dérive vers la « transparence », ne serait-ce que parce qu’elles doivent leur existence propre à la sacralité de l’intime et du personnel.

C’est en le découvrant que nous pouvons mieux évaluer la formidable résistance à l’avenir qui se manifeste encore aujourd’hui et que nous devrons vaincre et dépasser pour rendre pensable la pluralité.

Car cette dernière est moins appel à un fantasme de maîtrise encore plus absolue, que l’idée même de remplacer la maîtrise par une conversation entre différents aspects de soi-même, entre divers « Biens », que le Marché, pas plus que la Démocratie, ne sauraient entièrement couvrir ni représenter, en tant qu’hallucinations de la synthèse.

#### Acier et béton plutôt que liberté

Nous avons suggéré que le consumérisme (dont « l’éducationnisme » est un aspect) n’est pas à opposer à la diffusion du chômage et du sous-emploi, mais au contraire à penser comme forme globale de la participation organique au Sociétal. Nous avons évoqué les corvées hebdomadaires des déplacements de masse aux centres commerciaux et aux écoles comme disciplines subies organisant la vie de chacun en tant que continuum d’un fonctionnement généralisé -et non plus limité au travail-.

Un exemple de la discipline *volontaire* peut aussi être donné, qui met en évidence le rôle décisif d’une idéologie de participation au Tout : ce qu’on appelle le tourisme de masse correspond depuis une trentaine d’années à un investissement gigantesque dans la fabrication de bâtiments cellulaires.

Il s’agit soit de béton (les centaines d’opérations, chacune de dizaines de milliers de studios sur les seules côtes espagnoles, les milliers de constructions de *Resorts* sur la moindre île du pacifique), soit de fer (les énormes paquebots de croisières concentrationnaires). Or ce qui est ainsi vendu à des millions de personnes, généralement de condition assez modeste, n’est pas une échappée vers la plage et le cocotier, ni même une continuation pure et simple de leur mode de vie ordinaire, mais un *accroissement des contraintes* liées au traitement massif : déplacements obligatoires, repas, consommations et visites prescrits, mais surtout horaires minutés. De sorte qu’un véritable travail est attendu de la foule dirigée qui, vaguement et peu généreusement tenue en laisse imaginaire par la photo du prospectus, n’a pas la moindre occasion de s’écarter des « périmètres de sécurité ».

Ainsi voit-on de pauvres gens intimidés et guindés faire quelque pas hors du paquebot, smartphone à la main, pour rentrer au bercail quelques dizaines de minutes plus tard, après avoir été délestés de leur argent de poche par les guides professionnels ou autres vendeurs de fripes et de bibelots locaux (made in China) se relayant au long de leur parcours sur le sable (tous les jours nettoyé) des plages du « paradis ». Ironiquement, lorsqu’on assiste aux arrivées de HLM flottants dans quelque port des Antilles ou de Grèce, on ne peut s’empêcher de penser qu’il s’agit là d’une parodie de la traite des esclaves[[166]](#footnote-166). Bien sûr, les gens ainsi dupés et utilisés dans leurs pauvres fantasmes d’évasion ne sont pas destinés à un labeur à mort. Mais ce qui est analogue, c’est le mépris qu’entraîne le traitement des individus comme marchandises, comme produits de masse, nécessairement oblitérés par la métaphore du « bétail »[[167]](#footnote-167).

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

Cette capacité de ne jamais mettre en discussion un « plaisir » qui est surtout manipulation[[168]](#footnote-168), ne peut s’expliquer que d’une seule façon : *nous participons pleinement à la puissance collective que dévoilent à nos yeux ces énormes machines à organiser les masses.* Nous jouissons, non pas du traitement qui nous est imposé et dont nous souhaitons ne pas même prendre conscience, mais de celui que nous infligeons –comme salariés, agents d’autres dispositifs de traitement en série, aux autres nous-mêmes, tous à la fois victimes consentantes et participants actifs à la force quasi-militaire de la société, au nom d’un ordre idéalisé. Quand nous ne parvenons pas à cette puissance collective (comme c’est le cas dans maints pays exclus du « développement »), nous nous sentons honteux, inférieurs, ou irrémédiablement déviants.

Il est curieux –mais significatif- que les sciences sociales aient renoncé en pratique à user du terme « masse » (ou de son pluriel), dont la dernière acception théorique remonte sans doute au livre magnifique d’Elias Canetti, « Masse et Puissance »[[169]](#footnote-169). Significatif, car, à l’évidence, il s’agit de renoncer à une critique possible du plus grand nombre dans son côté irrépressible voire ingouvernable.

Souvent ceux qui se parent du nom de « sociologues » sont en fait des agents au service de la « masse de pouvoir » (macht massen), et s’ils désignent « les Vieux aisés », les « corporatismes » ou « les fonctionnaires », les « bobos » ou les « beaufs » comme objets d’indignation (et sollicitent donc une possible vindicte), c’est précisément en flattant le plus grand nombre tel qu’ils le reconnaissent confusément comme leur maître en se gardant bien de l’objectiver à son tour.

C’est un abaissement, un suintement, une peur qui s’expriment ainsi, abrités derrière la bonne conscience intellectuelle : peur de la terreur toujours latente, parfois patente dont la masse humaine menace les individus, les groupes et leurs libertés, dès lors qu’ils s’écartent d’elle et négligent sa souveraineté comme on se soustrairait à la crainte de Dieu.

Et ce qu’on appelle les gouvernements ou les élites, les avant-garde et les classes dominantes ne fonctionnent comme tels que parce qu’ils restent soigneusement à la surface et dans le courant principal de ces coulées de lave géantes[[170]](#footnote-170) qu’ils ne cornaquent souvent que dans leur fantasme[[171]](#footnote-171). Rien n’a jamais été aussi vrai, mais seulement de ce strict point de vue, que la célèbre formule : « ce sont les masses qui font l’histoire ».

Le problème est que nous savons de plus en plus que ce que masse veut, à l’instar de la foule freudienne, c’est : « toujours plus tout de suite et sans jamais aucune question ». La masse – le nombre saisi comme bloc- est la forme de l’homme quand celui-ci refuse absolument d’étendre à tous… le domaine de la réflexivité, ce refus obtus étant l’autre nom du « suicide collectif »[[172]](#footnote-172).

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

#### Plutôt un individu diagnostiqué qu’une société qui se questionne.

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

Une réponse plausible est probablement la suivante : bien que proposant une prise en compte de causes profondes et synthétiques du comportement, la psychanalyse possède plusieurs défauts en termes de *rendement* du marché des affections psychologiques. Elle refuse de traiter le symptôme spécifique en l’isolant, ce qui contrarie la production en série à la fois de spécialistes du problème et de médications « ciblées » ; elle renvoie le malade à une introspection de longue durée, imprécise dans ses objets, aléatoire dans ses effets. Bref, elle ne répond ni à la demande du patient (sinon par une question sur sa demande), ni à celle d’une filière possible de professionnels. Et, pour cela, elle libère la place d’un sujet insu de ces deux « ordres », et, au mieux (quand elle ne le ficelle pas à nouveau au « moi » de l’analyste), elle la tient disponible pour la liberté de l’analysant.

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

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

Il n’est enfin que trop plausible que le ressort crucial de la psychanalyse – la mise en question du phénomène du sujet dans sa dépendance quasi-totale aux poussées de la culture vers la totalité, le groupe-, indispose profondément les gens, confrontés à leur propre « duplicité », à la permanence de leur engagement dans le consensus le moins personnel, de leur écrasement consenti et revendiqué dans le lien de masse. L’appel implicite à ne pas se laisser engloutir dans « l’adaptation » à la loi de la majorité ou de la plus grande force dérange, irrite. Il suffit dès lors que se manifeste avec insistance une pathologie comme l’autisme –dont certains aspects ou certaines formes d’aggravation ont tout à voir avec la « militarisation » des parents dans la grande armée sociétale ne laissant aucune place à la reconnaissance d’un lien d’élection mutuelle entre géniteurs et enfants- pour qu’un véritable enragement saisisse des groupes militants d’adultes se vivant comme victimisés par la psychanalyse[[173]](#footnote-173). Soutenus bien entendu par des syndicats-milices de spécialistes –techniciens et juristes- ces groupes gagnent peu à peu à leur cause une puissance d’Etat trop heureuse de détourner à si bon compte les dérélictions de leur véritable objet : l’excès écrasant de « socialisation » dont elle est la promotrice et la bénéficiaire principale. Ainsi, au caractère « envahissant » des troubles « désintégratifs de l’enfance », correspond surtout l’envahissement de cette angoisse parentale par un gigantesque et proliférant appareil de catégories étiologiques et diagnostiques, générant à son tour un énorme marché de technologies neuropsychiatriques vouées au « fonctionnement de la personne », toutes faites pour « rassurer » à bon compte, dans une logique de la prestation de réparation mécanique.

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

A noter que, parmi ceux-ci, une place respectable est désormais attribuée aux « éducateurs de parents » (appelés à remplacer les psy pour mieux infantiliser l’adulte), ce qui est très révélateur d’une nouvelle étape du combat entre un Sociétal conquérant et un Familier en état de décomposition ou de défensive minimale. Non seulement, par ce biais, l’écrasement culturel des relations subjectives par l’armée du Social n’est plus considéré comme l’une des sources dialectiques des affections psychiques, mais encore on renforce sa puissance pratiquement sans limite !

On peut se demander quel est le rapport entre cette poussée vers les spécialisations «neuro » ou « éduc » dans la méga-machine, et la question de la conversation démocratique. De fait, cet exemple est fascinant parce qu’il démontre que notre croyance en la technosociété comme jeu de maîtrise totalisant sur les autres et les choses *ne supporte pas la moindre concurrence avec d’autres manières de s’organiser*, même quand celles-ci sont d’une portée de connaissance et même de soin bien supérieure*. Elle ne supporte pas la conversation substantielle.* Elle n’est sans tabous que pour ce qui ne ressortit pas de son tabou principal : accepter de ne pas être la seule façon de gouverner la multitude, parce que la multitude ne se gouverne pas, mais se constitue en conversant, c’est-à-dire en s’opposant à soi-même[[174]](#footnote-174).

On pourrait généraliser le phénomène à l’ensemble du champ des sciences de l’homme, où une chasse aux sorcières est en cours depuis une trentaine d’années, tantôt de manière douce et discrète, tantôt de façon plus agressive (comme lors de l’affaire Sokal, véritable déclaration de guerre du scientisme américain (version « gauche » chomskienne) à la culture intellectuelle[[175]](#footnote-175), ou du constat plus récent de Times sur la mort de la culture française), à l’encontre de tout ce qui peut apparaître comme approche philosophique ou classique. L’alternance même de ces styles et la longue période concernée démontrent qu’il ne s’agit pas de tensions superficielles ou fortuites, mais d’un mouvement tectonique, d’un déplacement global en faveur du technicisme dans la culture, comme vérité absolue, voire même comme *naturalité évidente[[176]](#footnote-176).*

Mais il y a pire. Le magnétisme de la métaphore mécaniste est si grand qu’il affecte et change en serviteurs ceux là mêmes qui se révoltent contre elle.

Cette contagion est particulièrement évidente dans le domaine culturel et notamment dans le cinéma, la BD et le roman : innombrables sont les productions qui ne soutiennent quelques héros isolés mais résolus à abattre le Système qu’en manifestant *de facto* une fascination adoratrice pour ce dernier : univers de synthèse à la précision faramineuse, gigantesques villes de métal et de lumière anticipant l’artificialisation galopante, individus dûment clonés, branchés, cyborgisés, occupés de fausses identités mémorielles, batailles homériques mais nécessitant des caractéristiques de surhommes technicisés, etc.

Ce qui est le plus étonnant est que plus l’auteur s’affiche libertaire, oppositionnel, partisan avoué de la naturalité animale et de la vie communautaire clandestine, et plus son dessin, sa mise en scène ou sa narration transpire d’une admiration insue pour l’immense « machin ». Tout se passe comme si l’on ne pouvait pas le représenter -même et surtout en en aggravant les aspects inhumains ou affreux- sans éveiller une sorte de désir morbide à son endroit.

Enfin, les intellectuels n’échappent pas à cette trahison « malgré soi ». Ils n’y sont pas seulement ramenés par un effet identique à celui qui englue les artistes (bien que la déploration générale de notre sort peut aussi avoir des effets de fascination[[177]](#footnote-177)), mais par une tendance à louvoyer ou à faire diversion. L’ensemble des critiques les plus acerbes de notre système le frappent ainsi méthodiquement… à côté, de biais, sur des aspects secondaires, ou non spécifiques : la violence ou le sexe à la télé, la fumette chez les Jeunes, la « déculturation » des banlieues, le mauvais goût de l’habitat industriel, la fainéantise des fonctionnaires, l’inefficacité des lois, le retard de la France, le déséquilibre des échanges avec la Chine, l’obésité américaine, l’angoisse du terrorisme et du trou d’ozone, le cours de l’Euro trop élevé ou trop bas, le « conflit » de générations, la crise des retraites et le scandale des fonds de pension, la trop petite taille des communes ou des régions, etc.

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

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

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

### 3.La démocratie de marché : une machine à régler le temps sur un état d’enfance stationnaire

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

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

Pour rendre compte du mystère de la servitude volontaire au stade capitaliste tardif, nous devons répondre à la question suivante : quel *avantage* les sujets trouvent-ils à cette culture d’asser-vissement mutuel ? Quel avantage trouvent-ils à *se dissoudre* comme auteurs de leur mode d’existence, de leur choix de vie ?

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

Cette remarque attire alors notre attention sur la *fonction du temps* proposée et imposée par la technochrématistique : le temps y est linéarisé sur le modèle classique de l’horloge, mais ceci pour tous les actes et les pensées[[178]](#footnote-178). Par exemple, quoi que vous fassiez sur un ordinateur, l’acte, décompté en bits par fractions de seconde, se trouve rigoureusement transformé en suite d’opérations rythmées selon le code universel. Cela justifie aussi précisément votre e-facture, actualisant l’adage de Benjamin Franklin selon lequel le temps est de l’argent. Or Franklin le justifiait par un propos indigné, et à l’évidence outrancier, selon lequel perdre son temps équivaut à un meurtre !

Ce trait passionnel envers l’abstraction comptable qu’est le temps infiniment débité nous renseigne au moins sur un point : ce n’est pas la raison supposée adulte (celle qui se sait mortelle) qui nous pousse à aimer cette temporalité bien scandée *comme état stationnaire*, et à haïr sa désorganisation, sa fuite ou sa perte, mais un sentiment puissant, que nous dirons même archaïque au sens psychologique.

Car le retour régulier du besoin semble d’abord être un trait phsyiologique du petit Humain, et ce avant même qu’il soit réinventé par la clepsydre et l’horloge, aujourd’hui intégrée à tous nos gadgets informatisés. C’est qu’il fait lien, au double sens du terme : cela vous rattache à tous les autres humains sans faire l’effort d’une rencontre libre, par l’intermédiaire de la grille mécanique du temps universel. Mais cela vous attache aussi, chacun, au « train » cadencé, circulant dans un couloir étroit de temporalité linéarisée. Vous vous trouvez ainsi *soutenu*, bercé, conforté, encadré, saisi et transporté (au sens du « holding » comme méthode pour rassurer les tout petits) par le Système.

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

L’angoisse de toute mise en paroles (possiblement mensongères, fausses ou inconsistantes) renvoie l’individu sur la sécurité des régularités matérielles fiables, qui lui rappelle certes le retour de la faim et de la fatigue, mais surtout celui de l’assouvissement et du sommeil, etc. C’est pourquoi l’enfant –en proie au malaise élaboré en lui par un mélange de déréliction physiologique et d’incertitude face aux promesses du langage-, est le plus énergique militant *en faveur de la routine la plus prévisible.* C’estpourquoi l’adulte, chez qui cette angoisse ne s’est pas éteinte mais s’est plâtrée de névroses diverses, cherche constamment à fixer des formes de régularité apaisante, notamment face à la contrainte sexuelle qui lui est propre.

Le temps réglé par une scansion exactement mesurée est même sans doute ce qui calme le plus l’animal apeuré qu’est le primate culturel  (en miroir de l’étreinte sexuelle saccadée). On l’observe aussi bien au pendule agité par l’hypnotiseur qu’à la migration alternante des foules, dont les horaires (souvent organisés par le double cadre du travail adulte et de la garderie des enfants) battent la mesure au point de changer le climat[[179]](#footnote-179).

Mais nous ne percevons guère l’ampleur, la profondeur, la richesse et la subtilité du monde réel que nous perdons au profit de ce cadençage continu de notre vie. Nous nous prenons à considérer que la fenêtre de Windows, pauvre simulation d’ouverture, est un véritable aperçu du monde. La fenêtre réelle, nous ne la voyons plus pour ce qu’elle est : respiration sur un Réel dont le mouvement subtil et composite ne peut jamais se ramener à un balayage électronique, de nature analytique. Nous perdons la notion du monde sensible (qui n’a rien d’une construction cartésienne ni d’un tramage virtuel), et, l’ayant perdu, nous nous raccrochons plus que jamais à la reproduction mécanique de son apparence pour le sujet logico-mathématique.

Si déjà la variante culturelle de l’emprise sociétale sous forme religieuse réduisait l’homme à l’enfant apeuré d’être puni (pour l’éternité) par un personnage parental exorbitant,la version mécaniste actuelle le réduit à la dépendance d’un nourrisson avide de soin et de support constants, et les retrouvant dans un équivalent de la machine physiologique utérine ou maternante.

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

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

L’attrait de cette pente est compréhensible : la parole, la discussion présentent les dangers de l’incertain, du mensonge, de l’erreur, de l’inadéquation récurrente du symbolique et du réel, le premier n’atteignant jamais le second que par impacts hasardeux. C’est aussi un moment de « réveil » où l’acheteur et le vendeur compulsifs, choyés par le Système, peuvent renoncer à la transaction, retourner à leur pratique, briser le mirage promotionnel, et même, dans une série d’effets consécutifs à la prise de conscience, substituer carrément à leurs habitudes « traitables » une conduite plus autonome[[180]](#footnote-180).

Le contrôle à visée stationnaire du temps, et l’infantilisation des adultes que ce dernier permet, ont partie liée dans l’Histoire de la civilisation.

Si les Occidentaux ont été plus rapides à progresser sur cette voie, c’est sans doute parce que les contingences régionales les obligeaient, pour être rassurés sur leur propre existence d’individus « libres », à combiner *en un seul système intérieur* pérenne et équilibré  les trois temporalités du militaire, du citoyen et du travailleur[[181]](#footnote-181).

La recherche de cet équilibrage –au sens technique du terme- pousse en effet à l’abstraction et à la mesure, comprise non pas seulement comme sens du raisonnable, mais comme précision mathématique apportée aux agencements des espaces de temps. Mais en développant toute notre civilisation dans cette direction, nous avons facilité la construction d’une personnalité sociale plus individualiste et autocentrée, mais surtout *plus infantile,* parce que systématiquement rassurée par le rythme bien réglé, en tant que valeur *permanente.*

La tendance de l’adulte à s’infantiliser ne date pas d’aujourd’hui, comme voie royale d’une récusation de la mort qui nous attend… au bout du temps. Le vocabulaire classique des maîtres vis-à-vis des serviteurs est riche de termes les ramenant à l’état infantile - « petit » [[182]](#footnote-182) voire « mon enfant » -, sont encore des expressions courantes pour s’adresser au « bell boy », ou au « garçon ». Mais l’infantilisation n’est pas seulement un projet des maîtres : c’est celui de tous et de chacun, et il ne passe pas tant par son aveu direct (qui devrait encore *trop* se parler).

Dans la domination technochrématistique, toute imbue de l’idéologie démocratique, on n’assiste pas au retour direct des vocables confondant mépris social et réduction d’autrui à un état d’enfance, mais la « néoténisation » progressive des adultes y est systématique, bien qu’assez furtive pour être ignorée.

Elle ne l’est pas du tout -notons le- au sens d’Agamben ou de Dufour, selon lesquels nous sommes une espèce littéralement conservée -comme l’Axolotl- au stade larvaire préservateur des potentiels à développer « plus tard » en cas d’urgence. Car ce ne sont pas les enfants qui sont le plus puérils mais bien les adultes, cherchant ainsi à se préserver le plus longtemps possible de leur fin et de leur disparition. La technologie, là encore, participe de cette angoisse, précisément parce qu’elle nous permet d’aller plus vite (comme l’avait observé Paul Virilio), de « courir après notre mort », tout en nous promettant de résoudre demain tous nos problèmes.

Tout d’abord, nous l’avons suggéré longtemps après Illich, l’infantilisation a été le résultat paradoxal de la scolarisation universelle, pourtant déployée au nom de l’élévation des esprits et de leur libération des cadres étroits -voire obscurantistes- de la *transmission* familiale. C’est que cette dernière présentifie encore trop notre mortalité via la génération expérimentée mais vieillissante.

Le savoir universalisé -et régnant désormais gratuitement sur la planète virtuelle par la contribution de millions de « savants » wikipédisants- a eu pour condition d’imprégnation des cerveaux une régression dans la façon de se s’humaniser.

Comme si, afin de produire quelques Prix Nobel au sommet d’une majestueuse pyramide mondiale, on avait préféré former une gigantesque masse d’esprits répétitifs, plutôt passifs, automatiquement déclenchés par les repères d’une doxa technoscientiste guère plus libératrice de ce point de vue que les catéchismes et les écoles coraniques qui l’avaient préfacée.

Ce qui s’installe enfin à une échelle planétaire est le dénigrement systématique des vertus transmises dans la parenté, déjà bien mises à mal par les religions universelles. Son effet devient chronique, et par tant, quasi-imperceptible : l’infantilisation est désormais portée au rang de trait de l’espèce, via l’ensemble des mécanismes de normalisation, et notamment la « technologie », cette mécanisation visée comme but ultime.

Sur des périodes de quelques décennies, l’accélération d’une telle régression psychique est sensible, notamment avec la mondialisation des normes via Internet. Par exemple, l’âge de la majorité civile a été souvent ramené à 18 ans, (contre 21) mais cela cache en réalité un alignement des âges biologiques et mentaux réels (notamment sexuel) sur un moment tardif. La répression la plus ferme s’abat sur tout ce qui vient contredire cette norme arbitraire (quand on sait que les femmes peuvent être nubiles avant 13 ans et les hommes à 15), au nom d’une théorie générale de la protection de l’enfance.

Il ne s’agit pas ici de prôner un retour à des normes considérant comme adulte la personne que nous définissons aujourd’hui comme enfant, définition protectrice et sans doute moins cruelle[[183]](#footnote-183), mais de reconnaître le mouvement général dans lequel cela s’inscrit, *et dont la contrepartie est l’accroissement sans précédent du pouvoir sociétal sur l’intimité.*

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

Un lien peu conscient s’établit encore ici entre enfance, état stationnaire et mort. En témoigne un étrange fait-divers : un retraité, décédé depuis quatre ans sans que personne ne s’en aperçoive continuait de percevoir sa pension, tandis que ses factures d’électricité et ses impôts étaient réglés rubis sur l’ongle. Il ne cessait aussi de recevoir des prospectus lui proposant de l’aide à domicile, textes et photos débordant de bonne volonté affectueuse.

La machine sociétale semble ainsi pouvoir continuer de fonctionner régulièrement en l’absence même des êtres concrets qui la justifient. Mais ce n’est qu’un cas ultime d’une tendance à « l’aide », au « soutien », au « care », à la « vie facilitée », à la « simplification des procédures », etc. dont la bonne conscience affichée a pour revers l’infantilisation des personnes âgées comme préalable à… leur exploitation mécanique. Ainsi de ces expériences (lourdement financées par l’Union européenne) qui visent à perfectionner des robots « accompagnateurs de Seniors », tandis que progresse tous les jours la gestion des placements en maisons de retraite, véritable entreprise sociétale d’appauvrissement des vieillards et de confiscation des héritages.

Observons encore que la norme infantilisatrice ne fonctionne pas seulement positivement dans une intrication des mécanismes organisant la participation fusionnelle au Tout dans une bonne conscience dégoulinante de bienveillance. Il existe un alternative aux sourires sur papier glacé : une morale doit être respectée pour que le fonctionnement puisse survenir comme celui d’une mer étale. Il faut notamment extirper tout désir irruptif, expulser toute interférence sexuelle anarchique. Cette norme s’impose aussi grâce à l’indignation vertueuse, qui est une arme entre les mains des pouvoirs coalisés.

Il est pratiquement impossible de résister au *jugement foudroyant* des instances moralisatrices susceptibles de *vous* attaquer comme pédophile potentiel[[184]](#footnote-184), et de déclencher l’équivalent occidental des fatwas islamiques. Or cette terreur morale, soutenue par une grande majorité de gens manipulés dans leur sentiment parental, si elle est très peu efficace en ce qui concerne les criminels sexuels avérés (qui sont le plus souvent psychiquement perturbés), a pour principal effet de *bloquer toute réflexion sur l’infantilisation des adultes, et le téléguidage de leur sexualité acceptable, cette forme centrale du dispositif d’asservissement actuel[[185]](#footnote-185).*

Ainsi, en une trentaine d’années, le « traitement » des adultes par une gouvernance partagée entre Etats et puissances économiques ressemble-t-il de plus en plus à celui des enfants, et réciproquement, le sort de ceux-ci est-il organisé dans le cadre d’une « république participative » à laquelle on les appelle à des âges de plus en plus précoces[[186]](#footnote-186).

Ce qui, pour être assez drôle d’un certain point de vue, n’est pas sans poser de problème au principe démocratique : comment prétendre être une société politique quand la majorité des membres est poussé à l’état de sujet responsable… de maintenir en lui un degré infantile d’obéissance docile, et incité à réagir selon des procédures bien réglées, et selon les codes d’une sexualité pré-autorisée, tout en dénonçant ceux qui montreraient des tendances « antisociales »?[[187]](#footnote-187)

Là encore, une indignation contre l’indignation ne sert pas à grand-chose. Mieux vaut tenter d’expliquer en profondeur une telle évolution. On peut ainsi se demander, dans le registre de l’anthropologie, si la « pédophilie », entendue au sens premier d’amour des enfants, en comprenant *aussi* parmi ses formes un amour excessif, pathologique, voire criminel, n’est pas à associer étroitement à une société qui a tellement minimisé et récusé la transmission intergénérationnelle dans le cadre du Familier qu’elle se retrouve fascinée par ce manque lui-même.

*Car l’enfant représente aisément cette transmission dont on manque tant aujourd’hui[[188]](#footnote-188).* Dès lors, les adultes de cette société chercheraient par tous les moyens à « séduire » une enfance qu’ils pensent avoir socialement abandonnée (comme lien à la mère), au moins symboliquement, et comme pour s’en faire pardonner.

Certes, certains passeraient les bornes de l’affection autorisée en abusant sexuellement des mineurs. Mais leurs actes criminels n’en seraient pas moins des symptômes d’une tendance plus générale (et tenue, elle, non seulement pour licite, mais pour recommandable) à rechercher le contact ludique et « pédagogique » avec l’enfant, plutôt qu’à le sermonner au nom de valeurs adultes.

Un fait significatif de ce point de vue est la fréquence, sur les lieux publics (parcs, trains etc.) de scènes familiales dans lesquelles un père ou une mère « jouent » avec leurs enfants pendant de longues heures. Sans aucune connotation sexuelle, ces jeux où, littéralement, les parents *se font enfants au nom de l’amour*, sont vraisemblablement typiques de notre société. On imagine mal un bourgeois victorien se changer ainsi en camarade de jeu permanent de sa progéniture ; encore moins un père de famille arabe.

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

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

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

On sait, par exemple, que dans nombre de petites sociétés, la frustration la plus importante concerne les échanges dans la phratrie ou le cousinage. Ainsi, en Afrique encore aujourd’hui, la mort d’une personne fortunée induit-elle souvent de nombreux problèmes avec les familles de ses frères et sœurs, ce qui fait apparaître en contrepoint l’héritage dans la filiation directe comme une « concurrence déloyale ».

C’est sans doute ce qui explique que l’enfant soit parfois soupçonné d’être un esprit maléfique, chargé de détourner des biens ou du bonheur. C’est le cas du complexe de « l’enfant-sorcier », qui, s’il n’est pas exorcisé par un « nganga » (sorte de chamane « familial » dans la culture Bakongo), sera maltraité, voire réellement abandonné à la rue. En miroir des Erinyes antiques exprimant la furie des ancêtres fondateurs de la cité (et qu’il est très difficile de changer en Euménides –bienveillantes-), l’enfant sorcier (ndoki) incarne le mécontentement vengeur, outrancier et tenace, d’une figure ancestrale appartenant au lignage direct[[189]](#footnote-189). Or, contrairement aux Erinyes, cette réincarnation lignagère ne représente pas l’ordre social bafoué (mais non réglé par la justice), mais au contraire l’égoïsme d’une filiation individuelle opposé à l’intérêt collectif des familles concitoyennes, amies, alliées ou apparentées. C’est pourquoi l’exorciste est souvent une sorte d’émissaire de cet ordre collectif du Familier « contemporain » devant rencontrer, calmer et renvoyer aux enfers des esprits ancestraux qui en sont sortis, par le truchement de la possession d’un enfant de leur descendance.

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

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

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

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

Quoi qu’il en soit, il est clair que la pathologie propre à la société universaliste, la société-monde en formation, réside dans l’excès de l’organisation transversale (visée comme stationnaire) entre tous les contemporains, et dans la sous-estimation dramatique de la nécessité de la transmission directe dans le cadre du Familier, qui est aussi celui où la mort d’autrui, comme chez bien d’autres animaux, mais augmentée d’un terrible savoir sur la fatalité, induit les émotions les plus bouleversantes.

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

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

#### Disneyland comme modèle du « parc démocratique».

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

Il existe de petits indices du métal envahissant progressivement le gant de velours Prenons un seul exemple, celui de Hergé, dont les albums datant de 1945 sont encore lus avidement par les enfants et les adultes quatre générations après : sans même parler de *Tintin au Congo* dont certains demandent l’interdiction (au nom des stéréotypes racistes qu’il contient), la plupart de ses œuvres fourmillent de traits qui apparaîtraient aujourd’hui choquants et voueraient à la réprobation un dessinateur qui s’y risquerait : ainsi, au hasard, du vieillard attrapé au lasso par la barbe, de Tintin saoulé à mort, (dans *L’Oreille cassée*), de Haddock imprégné de whisky dans la plupart des épisodes, de différents types de marchands levantins (où l’on pourrait subodorer l’imagerie antisémite), etc. Je ne regrette pas le « progrès éthique » qu’implique la perception actuelle, mais le fait qu’il s’accompagne d’une insidieuse répression morale et juridique qui vaut à peine mieux, en soi, que les embrigadements haineux du passé. La haine est simplement dirigée différemment et avec d’autant plus d’efficacité qu’elle se veut « innocente » ou « décente ». Brassens en a bien décrit le processus à sa façon.

J’ai été longtemps étonné par la fascination exercée par les parcs Disneyland sur les institutrices. Jusqu’à ce que je comprenne que ces destinations privilégiées pour les « sorties scolaires » correspondaient exactement à l’idéal d’infantilisation générale dont ces bonnes dames (plus rarement hommes) sont les diligentes praticiennes.

Ces parcs sont, en effet, de vastes circuits de manèges où tout -adultes, enfants, personnel, humains, poupées, spectacles- est changé en machinerie docile, ceci toujours nimbé d’un rêve paradisiaque, édulcoration complète de l’imaginaire enfantin. Là encore se confirme la complémentarité absolue entre infantilité et mécanicité comme perfectionnement de la discipline sociétale.

Il existe une forme gauchisante autoritaire de l’aspiration au « pays imaginaire », naguère ouvertement déclarée dans la forme mûre (et soviétique) du marxisme. L’extrême discipline de classe justifiée par le « tout est possible » (bien pointé par Hannah Arendt), et qui a produit les régimes policiers pendant la guerre froide, persiste en effet sous les affichages les plus sympathiques, comme si « les désirs de la classe ouvrière » envisagés en bloc par Michael Hardt[[190]](#footnote-190), pouvaient être d’avance conjugués avec liberté, farniente et souci de soi.

Le rêve deleuzien-guattarien, repris par Toni Negri et ses émules, d’un capitalisme à la fois cognitif et écologique, multitudinaire et libertaire, semble trahi par sa réalisation. Hardt et Negri, proposent d’adopter pour tous la notion « d’empire »[[191]](#footnote-191) qui doit, dans l’esprit des auteurs dépasser l’analogie nationale du pouvoir, et permettre de comprendre l’émergence d’une « formation juridique supranationale qui corresponde aux processus de totalisation sociale et économique en cours» et qu’ils nomment « constitutionnalisme global »[[192]](#footnote-192).

Mais, on ne voit pas pourquoi l’Etat mondial que Negri appelle au fond de ses vœux (sous l’espèce de la citoyenneté mondiale et de son salaire universel) serait supérieur en termes humains à « cette merde d’Etat-Nation » qu’il fustige avec une grandiloquente vulgarité, et en négligeant ses acquis démocratiques réels. Ni en quoi « le  réseau de fils métalliques, forts, construction humaine pleine de puissance » qui nous reste une fois que nous avons « déconstruit le réel »[[193]](#footnote-193) libérerait l’imagination ou quoi que ce soit d’autre, et surtout « la chair de la vie ». Une sublimation de la métaphore de la grille métallique risque au contraire de ne mener à rien d’autre qu’à la prison mentale à l’échelle planétaire, confondue avec « l’horizon de l’être ».

De même que la fameuse métaphore Deleuze-Guattarienne des « machines désirantes » n’est pas vraiment rassurante, toute dressée qu’elle ait été pour nous libérer de l’Oedipe dictatorial. Certes, tout comme la métaphore du Pouvoir pour leur parrain normalien Michel Foucault, cette image sert à promouvoir la « petite machine » révolutionnaire et spinoziste contre la grande[[194]](#footnote-194), mais néanmoins, nous y sentons une violence dangereuse et manipulable.

Quant à la critique du « petit travailleur infatigable » développée dans le même milieu -entre Collège de France et institution labordienne- je l’ai trop souvent vue s’inverser en passion ou psychose stakhanoviste assimilée à la salvation artistique, pour ne pas m’en méfier au plus haut point, au nom d’un droit à la paresse, bien plus humain à mon avis.

 La figure négriste de la multitude ne nous rassure pas davantage, quel que soit l’effort conceptuel pour la détacher de son acception naïve[[195]](#footnote-195), pour la purifier de toute intoxication par la plèbe, le peuple, ou la masse.

Car la multitude - justement parce qu’elle n’est faite que de singularités et fonctionne comme « exploitation de la coopération des singularités »[[196]](#footnote-196) - ne *fait pas pluralité*, laquelle exigerait des groupes d'opposés, des collectifs de médiation en débat. Somme « d’essaims » (expression qui fait étrangement penser au pire des béhaviorismes), elle ne fait pas non plus résistance au pouvoir, mais *étaie le pouvoir absolument souverain* (qui ne lui est plus extérieur) sur une base infiniment plus large, et cette fois rigoureusement incontestable.

Qui pourrait contester le droit de « l’humanité » à être souveraine ? Mais, de fait, la *quantité humaine* comptant bientôt près d’une dizaine de milliards d’individus, traduite en masse monétaire comptant bientôt en millions de milliards[[197]](#footnote-197)- ne saurait se « constituer » que pour être esclave d’une élite mondialisée, d’une hyper-bourgeoisie usant des méthodes cognitives (c’est-à-dire comptables) pour la placer sous gouvernance, ceci par un mélange de formes parlementaires maintenues, d’institutions étatiques mondiales découlant de l’universalisme abstrait, de manipulations techniques opaques de plus en plus efficaces, et de « pipolisation » fascinatrice.

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

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

La bonne volonté idéalisante du négrisme –sorte de papisme opéraïste[[198]](#footnote-198)- recherche une innocence protectrice dans l’infinie variété des besoins (pas si loin des thèses walrasiennes), fondement des démocraties de marché ; elle tente à son tour de couvrir d’un voile le fait avéré que le marché ne restaure aucun équilibre entre partenaires, mais aggrave continuellement à l’échelle planétaire ce que déjà Solon tentait de pallier à Athènes en supprimant la contrainte par corps[[199]](#footnote-199) : l’inégalité croissante entre citoyens, risquant de changer en pauvres chroniques une vaste majorité d’entre eux, rendus débiteurs à vie (ou sur plusieurs générations) de compagnies créancières de plus en plus géantes –et pour cela représentant surtout d’innombrables petits action-naires, retraités et pensionnés[[200]](#footnote-200).

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

Un déni persistant[[201]](#footnote-201) participe à ce désir, finalement nihiliste : il nous désigne même le lieu de cette participation. Il s’agit d’ignorer que le désir imprègne toute structure moléculaire des foules et les oriente peu à peu, ou plus rapidement, vers son but : ne faire qu’UN, et un Un tellement complet, uni et pur, si « correct » qu’il ne peut être réalisé que dans la mort (abolissant aussi la dette), bien que son motif soit la négation de la mort de *chaque* Un.

#### La rationalisation de toute la vie : une victoire de l’Imago mécanique sur l’animalité humaine.

En attendant le collapse, l’extension planétaire d’un seul modèle de société peut se réaliser pratiquement, dans la poursuite d’un même processus de colonisation du Sociétal par la Règle (et réciproquement) – notamment exprimé par la transformation du marché de conquête extérieure en marché de sécurité intérieure.

Cette possibilité doit, pour se réaliser, disposer d’une énergie sociale partagée, d’un enthousiasme suffisamment mobilisateur. Pour Max Weber[[202]](#footnote-202), l’incroyable puissance du capitalisme n’aurait jamais existé si la croyance protestante dans la mesurabilité des mérites n’avait pas soutenu la simple passion du comptage, visible, par exemple, dans le jugement moral porté par Benjamin Franklin sur la perte de temps comme perte d’argent et sur la perte d’argent comme « assassinat ».

Et Weber de pointer l’origine de cette passion abstraite dans l’urgence d’une organisation rationnelle de tous les actes d’une vie personnelle. Il s’agit de l’optique plus spécifiquement calviniste d’abord (désormais diffuse dans tout protestantisme), et ensuite aux Etats-Unis, du « méthodisme », selon lequel l’appartenance de chacun au camp des élus de la grâce divine se vérifie dans cette organisation par la *bewährung* (preuve, épreuve, attestation, probation). Celle-ci démontre l’élection par la capacité de s’arracher complètement au fonctionnement spontané de l’homme naturel. On retrouve cette idée dans l’opposition américaine universellement banalisée entre *winner* et *loser*, le premier étant proche du saint et le second du damné.

Max Weber laisse ouverte la question de savoir « dans quelle mesure » l’économie – et la technologie comme rationalisation de l’activité - n’ont pas en retour influencé le protestantisme. Le procès d’idéalisme ne convient donc pas pour critiquer ce sociologue génial.

En revanche, reste pendante la question de savoir si l’ascétisme puritain – certainement à l’origine historique des comportements de rationalisation de l’activité privée dans le monde, après le monachisme occidental ayant rationalisé la vie communautaire hors du monde - doit être considéré comme découlant de la terreur d’être damné, ou si, au contraire la doctrine de la prédestination binaire (damné ou sauvé) n’a pas été retaillée sur mesure pour justifier la passion de la rationalisation de la vie dans la seule optique du calcul du gain.[[203]](#footnote-203)

Mourir dans la vie (à ses passions naturelles) pour être certain d’accéder à la vie éternelle (vivre dans la mort) *en se conformant*, cela ne peut, au premier abord, valoir que pour qui serait davantage terrorisé par l’idée de mourir éternellement que par celle de vivre éternellement.

Or, il suffit d’une brève méditation (accomplie bien avant nous par Platon ou par Epicure) pour se rendre compte qu’aussi divinement nimbée qu’elle soit, une vie sans fin est sûrement bien plus épouvantable qu’un pur abandon par Dieu, ou qu’une « nuit du grand Roi » sans aucune conscience, telle que Socrate envisageait la mort comme délivrance.

Il faut donc, pour avoir vraiment peur au point de se gâcher la vie, ajouter à la mort éternelle la souffrance infinie de l’enfer et du diable. Là se pose le problème de la pertinence de la narration religieuse : comment être assez benêt pour penser qu’un Dieu créateur souverain de tout l’univers, imaginerait pour son bon plaisir une éternité de flammes et de tortures infernales pour de dérisoires créatures isolées dans le coin reculé d’un monde minuscule, aussi pécheresses soient-elles ? Comment ne pas voir (comme le faisaient déjà les Cathares) que la peur de l’enfer, c’est toujours l’autre humain qui l’invente et en joue pour s’assurer d’une tranquillité, d’une sécurité, puis –découvrant avec stupeur ma pusillanimité .crédule- acquérir un pouvoir sur Ego (et réciproquement, bien sûr) ? Ceci n’épuise pas le sujet d’une ère médiévale imprégnée de croyances, mais suffit à relativiser la peur comme source de l’ascétisme.

Sans parler de l’estocade portée par Lacan à un Kant ignorant la possibilité très plausible d’une sorte de défi au risque de condamnation éternelle : plus celui-ci serait grand, et plus la noblesse de l’homme libre résiderait en ce qu’il devrait braver cette ignoble promesse en s’égalant à elle par une criminalité grandiose !

Mais au fond, tout ceci n’est qu’enfantillage. Je crois bien plus réaliste – en nous confiant aux acquis d’une psychanalyse que Max Weber ignorait résolument - d’admettre que l’organisation rationnelle de sa vie, la chasse acharnée à tout gaspillage d’énergie et de temps pour forger le sujet comme maître de soi est bien une *passion en soi,* qui n’a aucun besoin, sinon comme prétexte et outil, de recourir au doublet pavlovien terreur de la damnation/récompense de la prospérité.

Cette rationalisation a pour pendant, ne l’oublions pas, un certain égalitarisme libertaire, notamment contre les puissances religieuses et étatiques de l’époque, sentiment partagé dans certaines classes actives, centrées sur l’artisanat et l’activité commerciale. On retrouve donc l’économie, et l’idée que cette tendance à la discipline comptable ou à la vertu vérificatrice, comme moyen de contrôle mutuel garantissant la limite des pouvoirs sur l’indépendance des familles et des groupes, *pouvait se repérer en Occident depuis l’antiquité la plus reculée*.

A ce propos, l’on se souviendra que « rationalité » ne signifie pas « raison », et encore moins caractère « adulte » : une distribution pacifiante des biens par l’instance répartitrice supérieure n’encourage pas les individus à se tenir « droits dans leurs bottes », mais bien plutôt à se comporter, comme l’avait vu Tocqueville -même si c’était d’un point de vue proprement réactionnaire- en quémandeurs puérils de petits avantages bien délimités. Il y a même, nous le verrons plus loin, une affinité étrange entre la « régularité » d’une société (en temps et en espaces) et l’infantilisation des esprits.

Ce qu’il faudrait dès lors analyser – ce que Weber, pour le coup ne fait guère - c’est la préparation intellectuelle générale qui a permis au moyen-âge européen de se doter d’ascétismes intellectuels voire formalistes[[204]](#footnote-204) anticipant *à leur tour* l’esprit technoscientifique. Le grand sociologue allemand se contente de faire allusion au thomisme (inspiré d’un Aristote exhumé par Averroès) parmi les prémices de la « révolution » ascétique protestante. S’il s’intéresse beaucoup au droit médiéval et à sa rationalisation qui le rend « calculable », il ne souligne guère d’une part l’extraordinaire technicité du réseau monastique ayant littéralement permis les rebonds de productivité aux divers âges médiévaux[[205]](#footnote-205), et d’autre part l’autonomie du fait universitaire qui s’est considérablement développé à partir du XIIe siècle, et qui, au travers de la redécouverte des philosophes antiques, et à l’occasion de tentatives d’expansion vers les ressources nouvelles, rouvrira la voie à la reconnaissance des méthodes rationnelles sophistiquées[[206]](#footnote-206). Bref, si Weber est le sociologue qui met en évidence le fondement formaliste du capitalisme[[207]](#footnote-207), il insiste plutôt sur les ruptures, les sauts qualitatifs, les inventions propres aux mondes commerciaux et éthiques du moyen-âge européen et qui installent une indispensable « prévisibilité de l’ordre juridique ». Weber est si polarisé par son projet de montrer la source protestante du capitalisme, qu’il tend à sous-estimer le fait *que le capitalisme moderne n’est essentiellement –malgré toutes les innovations qui naissent avec lui- qu’une reprise de l’engagement technologiste, rationaliste et formaliste ouvert dès l’Antiquité dans le monde occidental, et systématiquement reconstruit dès qu’il a dépassé l’effondrement impérial.*

La thèse wébérienne insiste sur la grande affinité qui lie les ascétismes protestants à la culture scientifique et admet qu’elle n’est que l’autre face de *la « haine » qui les anime quant aux faits culturels* comme la musique et le théâtre. Mais, sans nier l’originalité de l’éthique protestante associée à l’esprit du capitalisme, elle ne fait que reprendre ici à son compte la méfiance platonicienne envers l’art. On reste en droit de considérer qu’à une échelle historique plus vaste, elle n’est au fond qu’une forme modernisée de la passion antique du comptage et de la vérification appliquée à la totalité des actes d’une vie humaine. Et son effet, le capitalisme, généralise, systématise et rationalise une tendance occidentale très ancienne et très générale à prétendre construire la civilisation par la mesure des actes plutôt que par la localisation cosmique de l’identité, à la différence du monde asiatique[[208]](#footnote-208).

Le Capitalisme n’est d’ailleurs peut-être qu’un nom, un aspect, *un moment* de la tendance à organiser toute une société comme une armée mécanisée, rationalisée, normalisée dans chacun de ses rapports*[[209]](#footnote-209)*, et finalement technicisée, le tout en fonction de la quête d’un profit de plus en plus comptable, et seulement inducteur de sa propre croissance infinie.

Pour être de longue durée, cette tendance n’est pas une propension ineffable. Il existe des conditions culturelles et surtout politiques qui, nous l’avons vu, ont favorisé régionalement l’extension de cette option ou lui ont résisté. Elle n’est donc point indéfectiblement attachée à un « éternel esprit occidental », à une supériorité ethnique ou à toute autre faribole du même tabac. Si elle peut caractériser toute une région du monde pendant longtemps, c’est parce qu’elle correspond à une efficacité, et s’appuie pour cela sur un ressort passionnel profond, de niveau non pas régional ou civilisationnel, mais anthropologique. C’est en mettant à jour ce ressort que, du même mouvement, nous pouvons comprendre pourquoi il a soutenu l’Occident comme tel depuis trois millénaires, et que nous parviendrons peut-être au point *où s’élucide la capacité orientale récente de prendre aisément en charge la rationalité supposée occidentale, à l’intérieur de consortiums industriels et financiers multiculturels.*

# IV. Un pouvoir mondial en cours d'absolutisation

## 1.La technobureaucratie comme colonisation du monde.

« La technique occidentale moderne, qui a produit une autonomisation de l’action sur le milieu propulsée par l’expansion illimitée de l’intérêt économique, a unifié pratiquement tous les milieux humains en unifiant leur environnement, et cela sans que cette unification ne passe par le dialogue, par la compréhension ou par des accommodements entre les différentes versions de l’homme. Cette universalisation « de fait »n’a pas d’abord été le résultat d’une mise en dialogue des expériences du monde et des formes de la normativité qui leur étaient associés. Les sociétés humaines se sont retrouvées, sous l’effet de la dynamique de la modernité, dans un monde unifié par les circulations économiques, d’abord, puis par les effets de la technique, ensuite, processus dont le concept d’environnement est l’expression pratique et la saisie réflexive. »

Gilles Gagné, *"L'unité de l'environnement, son caractère inédit dans la nature et dans la culture"*, in : Pourquoi tardons-nous tant à devenir écologistes ? Denis Duclos (dir.), L'Harmattan, (2e édition) Paris 2007, p.

“I think the Dark Man is going to get most of the techies”, said Glen finally. “Don’t ask me why; It’s just a hunch. Except that tech people like to work in an atmosphere of tight discipline and linear goals, for the most part. They like when the trains run on time. » (Stephen King, *The Stand,* chapitre 50)[[210]](#footnote-210).

Il apparaît que c’est précisément du capitalisme ou mieux, de la technochrématistique qu’émerge –surtout dans les crises- le triomphe de la technobureaucratie, et cela sans aucun bouleversement révolutionnaire.

Ensuite, il peut être montré que ce triomphe se réalise tout en se rendant insupportable à la fois par son artificialité et par son unicité, sous l’étiquette –sans cesse évitée et pourtant évidente – *d’Etat mondial de l’Humanité.* La véritable rupture exigée par le système avec l’humanité réelle (recouverte par son concept globalisant) ne l’est dès lors pas seulement avec l’humain, mais avec le naturel *comme droit humain à la pluralité à la surface de son monde.*

En parcourant dans un autre travail ce que la passé des « pluralités » a légué au présent, nous avons souligné la présence, même inconsciente, d’une pluralité conversationnelle dans une variété de champs, tel celui des civilisations, celui des religions ou celui des nations. Il en va tout autrement lorsque nous acceptons le constat selon lequel la « globalisation » à l’œuvre est en train d’unifier la planète sur le seul type du fonctionnement technique, bien qu’en arrière-plan, le jeu des puissances antagoniques continue de se manifester.

Ce phénomène n’est pas reconnu de tous les penseurs : « L’émergence d’un tel univers, nous disait par exemple Pierre Bourdieu, n’implique nullement l’extension à toutes les sphères de l’existence de la logique de l’échange marchand qui à travers le *commercialization effect* et le *pricing*fondamen-talement exclu par la logique de l’échange de dons, tend à réduire toute chose à l’état de marchandise achetable et à détruire toutes les valeurs […] Des provinces entières de l’existence humaine, et en particulier les domaines de la famille, de l’art ou de la littérature, de la science et même, dans une certaine mesure, de la bureaucratie, restent au moins pour une large part étrangers à la recherche de la maximisation des profits matériels .»[[211]](#footnote-211)

Je crois qu’il faut remettre cette assertion au travail, trente ans après son énonciation. Pour deux raisons : d’abord parce qu’une bonne partie de ces « provinces entières » supposées maintenues à l’écart de l’échange marchand, ont été soit détruites soit capturées dans l’orbite de la logique du système. Ensuite parce que, pour celles qui ont survécu, elles ont été si profondément déformées ou attaquées dans leur spécificité même, qu’elles sont devenues méconnaissables, pathologiques jusque dans leur résistance.

D’abord, nous avons constaté que, du vivant même de Bourdieu, s’est incroyablement accélérée l’homogénéisation des modes de vie humains dans le monde sous gouverne technochrématistique. Mais si le principal facteur unificateur reste bien le fonctionnement du marché global, la crise profonde de celui-ci entraîne plutôt à la direction des affaires un amalgame de chrématistique (de goût préservé du profit) et de contrôle technobureaucratisé organisant une police du monde.

Il est d’ailleurs frappant que dans la forêt des institutions internationales, les seules vraiment efficaces –rarement immobilisées par les controverses politiques- sont celles qui, dans la discrétion, unifient et rationalisent les aspects techniques. Le seul exemple du progrès considérable des organismes internationaux ou multinationaux, publics ou privés, de normalisation suffit à dévoiler cette tendance lourde.

Ainsi de l’irrésistible montée de l’ISO (International Organization for standardization, couvrant 162 pays), qui a déjà élaboré plus de 18 000 normes appliquées (certifiables ou non) ; celle, moins connue de l’IASB (International Accounting Standard Board) qui « force » progressivement et de façon toujours plus réticulée (en tandem contradictoire avec sa rivale, l’IFAC, la fédération internationale des experts-comptables) toutes les entreprises et les administrations du monde à aligner leurs normes comptables. Ou encore le succès des organisations contrôlant le fonctionnement de base des technologies de l’information, telle l’Union internationale des télécommunications, ou l’ICANN (Internet Assigned Numbers Authority) qui –encore sous tutelle américaine- gère la fourniture et l’extension des noms de domaines de l’internet, laquelle concernera dans l’avenir tous les objets manufacturés produits dans le monde.

Plus largement, la puissance des organisations de contrôle, de collaboration et d’ajustements techniques (IAEA pour le nucléaire, ISS/ESA pour l’espace, GIEC pour le climat, IPBES pour la biodiversité, etc.) quand bien même elle se situerait toujours dans l’orbe étatsunienne, révèle un ancrage profond de ce qu’il faut bien appeler des piliers de l’Etat-monde. C’est désormais une *passion mixte,* entrelaçant la poursuite du profit et celle du contrôle technopolitique qui l’emporte désormais comme polarité dominante, voire exclusive.

C’est à elle que semble revenir de fait l’unification du monde que Marx assignait plutôt à la société sans classe, car si d’un côté, ne cesse pas l’avidité du « retour sur investissement », cause d’une inflation de l’abstraction comptable impuissante à envisager sa propre limite, l’excès même où conduit ce triomphe dans tous les domaines de la vie induit un renforcement de la puissance administrative à la fois nationale et mondiale. Ce constat, déjà banalisé, nourrit toutes sortes de discours sur le « retour de l’Etat ». Pourtant il s’agit d’autre chose : d’une étroite corrélation des politiques de la plupart des grands pays, telle qu’elle n’avait pas existé dans les crises précédentes.

Cette articulation indique d’emblée que la perspective classique du virage à la guerre après la crise économique pourrait être enrayée dès l’origine, à la condition que des structures de décision centrales sortent de leur clandestinité. En d’autres termes, l’Etatisation en pointillés qui se forme à l’occasion des dispositifs interconnectés de réactivité, n’est plus de l’ordre d’une simple addition des Etats nationaux précédents, toujours tentés de former des alliances contre les autres. Dans ce contexte, on n’hésitera plus à parler des premières fondations d’une Etatisation mondiale, bien que cette thématique soit devenue étrangement taboue pour ceux-là mêmes qui la réalisent.

La bureaucratie n’est pas un phénomène nouveau, et sa fille, la technobureaucratie, demeure tissée de tendances différentes qui se fondent dans un passé. Mais les bureaucraties « paternaliste » (du type de l’ancienne rationalité militaire) ou « molle » (du type de l’effendi impérial turc) ont été presque complètement englouties dans une technobureaucratie à la fois égalitaire, réglementaire et « folle  de technique » ou d’usinage symbolique de plus en plus poussés.

Convaincue que le salut ne peut provenir que de la formation et du perfectionnement d’une machine sociétale unique, elle cherche à éradiquer le Familier de tout fonctionnement social, en jouant sur l’avidité abstraite du profit, le besoin d’appartenance et de normalité, l’urgence, les sentiments d’inquiétude, le besoin de sécurité, la fatigue d’être sexué, l’indignation moraliste ou celle qui vise l’injustice sociale, etc.. On y trouve en position de force les inventeurs de systèmes de gestion toujours plus impersonnels et fonctionnels, visant au verrouillage des actes et à l’emprise cybernétique sur les esprits et les corps. Il ne s’agit plus seulement de créer une administration rationnelle, mais de changer la société civile mondiale en armée de techniciens, de conducteurs ou de serveurs de machines, chacun à son poste dans le « vaisseau spatial terre ».

L’association entre égalitarisme (très relatif) et technophilie comme forme absolue de l’autori-tarisme[[212]](#footnote-212) constituera bientôt une forme parachevée de la tension entre les diverses forces tendant à la domination. Par exemple, loin d’y être niée comme dans le prototype communiste, la forme argent désincarnée, informatisée, y représente l’objet *commun* d’un rêve utile, puisque la réalisation de celui-ci transforme chacun en agent pacifique contribuant au même système, toujours auto-renforcé.

Ainsi la soif inextinguible de l’animal de désir qu’est l’humain est-elle reconnue : et cela même permet qu’elle passe en douceur de la quête de l’or ou des épices à celle… *du seul fonctionnement pour le fonctionnement, sur une planète propre et gérée.*

Comme nous l’avons entrevu en analysant la tendance de la démocratie de marché à nous infantiliser, nous souhaitons tous au fond, non plus être des gens d’aventure ni même des capitaines d’industrie, mais des petits soldats unisexes et disciplinés, au sein (suffisamment confortable) d’une gigantesque machine aux rapports hiérarchiques ordonnés, et divinisée comme Loi répartitrice[[213]](#footnote-213).

Dans les formes déséquilibrées et imparfaites des débuts de l’âge technochrématistique (depuis le XVIe siècle), nous avions poussé dans ce rôle nos esclaves africains, antillais puis… russes (à la Kolyma), nos armées impériales –ces laboratoires de la métamorphose des disciplines professionnelles en discipline générale- puis nos masses prolétariennes, fordiennes ou léninistes. Mais il semble que c’est à nous tenir tous réciproquement dans le même état d’esclavage parfaitement partagé, que nous souhaitons désormais nous destiner comme espèce. A condition que le dénuement de chaque agent soit universel et égalitaire, nous nous laissons déposséder sans résistance de l’expression de nos motions les plus intimes, qui nous est désormais renvoyée et assignée par les catégorisations de l’industrie culturelle globale.

C’est le lieu ici de redire combien le génie de Max Weber répond à celui de Karl Marx et le prolonge utilement, en montrant comment le capitalisme, issu lui-même d’un protestantisme austère et *dédié à la rationalisation de la vie (et pas seulement du monde vécu),* s’offre comme base à la technobureaucratie, qui le couronnera avant de le remplacer complètement.

La destinée du capitalisme, nous dit Max Weber ne peut être que la bureaucratie rationnelle parce que l’origine du capitalisme est déjà le rationalisme puritain, lui-même gouvernement de soi par soi à opposer à l’arbitraire princier, précisément pour demeurer libre de son commandement. Or, le grand sociologue de culture maternelle huguenote et calviniste montre que ce rapport de soi-à-soi se change, de par l’égalitarisme qu’il implique en soi-même et entre les sujets puritains, en mécanique sociétale assurant la réciprocité : la rationalisation s’étend dans toutes les directions « comme » à l’intérieur d’un sujet unique. Elle s’universalise d’autant plus aisément qu’elle se postule simple organe de régulation entre des êtres qui se veulent eux-mêmes régulables de l’intérieur. Et cette universalisation est en train de se réaliser sous nos yeux, alors que la prédiction marxiste d’une destruction du capitalisme par la seule contradiction capital-travail a fait long feu.

Ce qu’il nous reste alors sur les bras, si l’on peut dire, c’est de savoir sur quelle contradiction s’appuyer pour en finir avec la prétention de la bureaucratie rationnelle servant le but parfaitement irrationnel de la croissance supposée régulatrice.

Sur ce point, Weber ne nous éclaire pas, et pas seulement parce qu’il ne témoigne pas d’une rage révolutionnaire ni de la haine sociale dont Marx était pétri, et qui fonde largement son calcul erroné concernant la révolution prolétarienne comme destinée du capitalisme. En fait, même si Weber avait été un révolutionnaire à partir de sa propre théorie, il lui aurait été difficile de découvrir la faille dans un régime qui se veut une sorte de fin des passions, une réconciliation générale dans l’ordre de la mesure, à l’intérieur d’un monde « sécurisé ».

En effet, la passion technochrématistique modérée par la rationalisation de légitimité universelle paraît à tous les habitants de la Terre comme le seul choix de société compatible avec un objectif vital : la survie de l’espèce dans les conditions d’un monde « anthropisé ».

En un sens, il s’agit d’une actualisation du projet que poursuivait autrefois la société occidentale, la première à s’y être vouée, en phase défensive comme en phase offensive : interdire la pénétration dans l’entité sociétale de toute intrusion pathogène, en organisant tout son monde propre –aussi bien familier que sociétal- comme *une unique organisation de rapports réglés.* La seule différence avec les dispositifs anciens, c’est que l’ennemi est devenu nous-mêmes (fauteurs du réchauffement climatique, par exemple), ce qui implique un commandement non militaire mais « policier» des passions.

Il faut aussi tenir compte du fait que, constituée par une métonymie mécaniste[[214]](#footnote-214), la technobureaucratie est conçue et perfectionnée pour *avancer toute seule*, et réintroduire ses propres crises dans son processus de reproduction.[[215]](#footnote-215) Cette capacité n’a cessé d’augmenter au cours du temps, du fait de la perfectibilité de la technique, et notamment de l’instauration d’une boucle de rétroaction positive entre profit comptable pur et innovation technique.

L’automaticité de cette dynamique est synonyme de régularité et de limite du risque, ce qui constitue la passion gestionnaire par excellence. Elle est l’expression rationalisée d’un enthousiasme pour le fonctionnement, dans lequel les hommes s’engagent et *se perdent plus que dans d’autres passions.* Ainsi s’exprime la capacité de la Règle à engendrer de la Règle, de la mécanique à engendrer du mécanique, (sur le modèle de la réplication génétique, qui lui sert d’ailleurs aujourd’hui d’imagerie religieuse), à partir du moment où il y a suffisamment d’énergie pour nourrir cette réaction en chaîne des procédures de conception, des mise en postes, et des vérifications comptables.

N’oublions pas non plus que la Règle se justifie par le jeu : dans un monde entièrement réglé, le seul exutoire et le seul moteur reste la spéculation abstraite sur les oscillations de la valeur comptable. C’est pourquoi la technocratie est la formule la plus épurée et la plus fonctionnelle du capitalisme. Quand tout est réduit à des unités de compte, la seule apparence de vie qui nous reste est de les jouer à la hausse et à la baisse.

Cependant, la montée au pouvoir techno-bureaucratique dans le fil même de l’expansion capitaliste signifie-t-elle qu’une perspective nouvelle s’offre *sur la longue durée* au mécanisme systémique mondialisé ? On peut se permettre d’en douter, parce que cette installation d’un régime mixte entre profit et légitimité étatique s’opère sur la base de trois déplacements qui sont les sources possibles *d’une fragilisation et d’un déséquilibre.*

D’abord, l’on observe que le passage à une coordination mondiale des autoritarismes techno-logisés accroît la distance entre les intérêts et les solidarités locales d’une part, et les réseaux de fonctionnement global d’autre part.

En second lieu, les systèmes de production et de reproduction mis en place dans « l’usine-monde » grâce au marché –aussi rationalisés soient-ils -, sont de plus en plus divergents par rapport à la vie naturelle, dont ils remplacent des segments toujours plus vastes pour un coût croissant exponen-tiellement[[216]](#footnote-216).

Enfin la pulsion répressive et sécuritaire –dont nous avions noté dès les premières pages la forte présence dans les démocraties les plus « libérales »- risque d’infiltrer la plupart des activités du système.

Ces trois distorsions, complexifications et tensions (qu’on peut nommer « pathologies de l’artificia-lisation ultime ») affectant d’emblée le système-monde, impliquent plus généralement un lent virage de la modalité « libérale » de l’échange universel vers une modalité tyrannique amenée à se généraliser, et dont nous avons vu que nous vivons les premiers essais dans la crise[[217]](#footnote-217).

Le vrai triomphe de la Pax technobureaucratica mondiale consistera à obliger l’humanité à « rester tranquille », à demeurer affairée à rembourser l’immensité de sa dette par un esclavage multigénérationnel seulement agrémenté de « consommations » basiques, et de menues distractions bien ordonnées.

En vis-à-vis de cette tournure plausible, c’est l’ensemble du système *ainsi consolidé sur ses propres faiblesses* qui se trouvera mis en question par trois types d’acteurs politiques, que ceux-ci aient  « conscience » ou non de leur rôle historique :

-le premier type concerne les solidarités locales ou directes face aux grands réseaux mondialisés, en dépit de l’inféodation des Etats-nations progressivement changés en arrondissements de la gestion mondiale, à la fois plus répressifs et moins généreux. La « désobéissance citoyenne» (qui est bien plutôt désobéissance personnelle envers les systèmes d’ordre bureaucratiques) s’imposera assez rapidement comme un choix inévitable entre la participation à une machinerie oppressive, fût-elle légitime- et l’activité liée à des devoirs ou à des vocations « évidentes » : éduquer ou soigner, nourrir ou loger.

-la seconde mouvance concerne la résistance de plus en plus multiforme à la mise en coupe réglée des ressources par la folie de la *raubwirtschaft,* agressant pour la première fois dans l’Histoire non pas tel secteur ou telle population, mais bien frontalement *l’humanité entière et son habitat naturel.[[218]](#footnote-218)*

-la troisième concerne les activités patrimoniales, symboliques ou culturelles, dont la gestion homogénéisée en fonction de la circulation marchande universelle devient véritablement insultante pour la dignité des hommes, mais qui doit absolument inventer un terrain d’existence identitaire bien au delà des nationalismes.

## 2.Le totalisme sécuritaire

 « Pour mes compagnons lancés dans l’aventure après une existence souvent paisible, ce mélange de méchanceté et de bêtise apparaissait comme un phénomène inouï, unique, exceptionnel, l’incidence sur leur personne individuelle et sur leurs geôliers d’une catastrophe internationale comme il ne s’en était encore jamais produit dans l’Histoire. Mais moi, qui avais vu le monde, et qui au cours des années précédentes, s’était trouvé placé dans des situations peu banales, ce genre d’expériences ne m’était pas complètement étranger. Je savais que de façon lente et progressive, elles se mettaient à sourdre comme une eau perfide d’une humanité saturée de son propre nombre et de la complexité toujours plus grande des problèmes, comme si son épiderme eût été irrité par le frottement résultant d’échanges matériels et intellectuels accrus par l’intensité des communications (..) Toutes ces manifestations stupides, haineuses et crédules que les groupements sociaux sécrètent comme un pus lorsque la distance commence à leur manquer, je ne les rencontrais pas aujourd’hui pour la première fois. »

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* (1955)

« Comment échapper au piège de l’ordre national ? Qu’est-ce qui peut pousser des nations sûres d’elles-mêmes à partager leur souveraineté avec d’autres nations ou à y renoncer ? La thèse que nous entendons développer à présent est la suivante : *c’est la perception des menaces que la civilisation fait peser sur elle-même* qui lève le verrou de l’optique nationale, mais se transforme en même temps en une source de nouveaux dangers politiques globaux. » Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l’heure de la mondialisation,* Flammarion, Paris, 2003

« Une liste de fugitifs auteurs de crimes environnementaux vient d’être publiée par l’Agence pour la protection de l’Environnement américaine (EPA) . Elle comprend, photos à l’appui, 23 personnes suspectes de pollutions qui se sont soustraites à la loi ». *Le Monde*  du 12 Décembre 2008.

Le questionnement d’Ulrich Beck semble justement posé. Mais c’est sur la nature réelle des menaces « que la civilisation fait peser sur elle-même » que porterait un débat avec Beck. En effet, la menace réellement ressentie n’est peut-être pas d’ordre directement écologique, au moins dans l’ordre de phénomènes matériels articulables en une menace globale. L’angoisse d’une menace matérielle généralisée est symptôme d’autre chose, même si ce symptôme porte pour nous tout le poids de la réalité (comme celle, de moins en moins controversée, du changement climatique).

Nous pouvons subodorer que la menace essentielle du régime global est plutôt celle du « totalisme »[[219]](#footnote-219) se retournant contre ses membres, les emprisonnant à l’échelle de la Terre, et interdisant à la pluralité anthropologique de se manifester à la place (ou aux côtés) des nations. Ulrich Beck le pressent d’ailleurs, dans un autre ouvrage consacré à l’apologie et l’exaltation des droits de l’homme : « Il faudrait garder à l’esprit que même les droits de l’homme ont une dimension morale totalitaire : en fin de compte, il n’y a pas de pardon, pas de compromis : soit on les enfreint, soit on ne les enfreint pas. »[[220]](#footnote-220)

Comme l'observait avant lui Paul Feyerabend s'appuyant sur Christian Bay[[221]](#footnote-221), une phrase comme : « L'Humanité est une, et celui qui tient à la liberté et aux droits de l'homme tient aux libertés et aux droits de l'homme partout » est une déclaration de guerre potentielle à l'adresse de tout régime qui ne s'alignerait pas, de tout groupement de personnes qui décideraient de s’engager vers une communauté non intégrable, vers une autre société en divergence avec la société-monde. Autrement dit, la logique des droits de l’homme implique nécessairement sur le long terme une possibilité intrinsèque d'incriminer pour une injustice collective tout citoyen de la « patrie-terre » chère à Edgar Morin (qui ne mesurait peut-être pas ce qui résulte de cette idée en acte).

Or, un régime mondial qui pourrait se permettre de déterminer *au nom de l’humanité* ce qui est injuste ou criminel et ce qui ne l’est pas s’approche de la situation où il peut déraper par absence de critères extérieurs à lui-même. Il n’est pas du tout certain qu’un regroupement des légitimités étatiques de l’action entre les mains d’un seul super-Etat suffise à garantir l’absence de monstruosité. Cette évidence échappe également à Jacques Attali[[222]](#footnote-222), tant sa passion (quelque peu infantile) pour l’idéal d’un gouvernement planétaire « démocratique » est aveugle. L’idée même que *la pluralité des façons de vivre est l’un des premiers des droits naturels de l’Homme* semble lui échapper définitivement, la question se trouvant réglée pour lui par une extension du principe de subsidiarité.[[223]](#footnote-223)

Une lecture superficielle des événements conflictuels fait plutôt apparaître le caractère pacificateur des interventions internationales. Mais la répétition sans fin des opérations pousse à l’exaspération (ce qu’un journaliste israélien nommait « tondre la pelouse » à propos des interventions de son gouvernement à Gaza).

En même temps, la distinction se fait de plus en plus floue entre la « restauration de la civilisation » et les intérêts des puissances. La séparation entre Bons et Mauvais est de moins en moins évidente. Les Talibans sont-ils pakistanais ou afghans ? Sont-ils pires que les seigneurs de la guerre narcotrafiquants ? Sont-ils d'ailleurs ennemis ou amis? Les jeunes suicidants de Gaza sont-ils pires que les bombardiers israéliens ? Les Géorgiens sont-ils seulement des victimes face aux Russes ? Les Libyens ou les Syriens « révolutionnaires » (mais souvent islamistes) ne recèlent-ils pas des extrémismes pires en potentiel que les régime de Mouammar Kadhafi ou de Bachir El Assad et de leurs appuis tribaux ou corporatifs ? Etc.

Il est clair que la fonction répressive mondiale s’exerce en général depuis des décennies dans des aires où l’état de droit ne semble pas instauré. Les guerres les plus meurtrières et les carnages les plus atroces ont lieu depuis une vingtaine d’années entre les peuples non encore soumis à la technostructure ; essentiellement tribus des pays du Sahel (Darfour, Lybie, Tchad, Kenya), nations du moyen orient encore partagées par le schisme religieux (tel le Liban), mais aussi par des organisations tribales semi-nomades encore puissantes (Afghanistan, Pakistan, Afrique orientale).

Il est également clair que le spectacle donné par ces guerres (qui ne méritent pas même être appelées civiles, puisque les entités nationales englobantes ne sont pas réellement homogènes et fixées), contribue efficacement à promouvoir un « désir d’ordre moderne » qui semble, par contraste, seul capable d’en finir avec des archaïsmes culturels. Mais, bien que chacun soit saisi d’horreur en voyant les populations assassinées ou déplacées et des villages brûlés (non pas tant par un pouvoir méchant que l’opinion mondiale cherche en vain, que par... les jeunes hommes du village voisin constitués en milice vengeresse et armée[[224]](#footnote-224)), il nous faut cependant tenter de replacer le diagnostic en perspective des enjeux globaux.

En premier lieu, l’échec répété de la logique de police mondiale appliquée à nombre des conflits locaux (comme le Kosovo, le Darfour, le Congo, la Palestine, etc.) témoigne d’une dysfonction, pourtant peu analysée comme telle. Le fameux « devoir d’ingérence » cher à Bernard Kouchner se révèle dans les faits la source d’une nouvelle illégitimité jamais tenue pour telle : humanitaire ou pacificateur, ce « devoir » est souvent dénégation –et en tout cas limitation expresse- du droit des peuples à disposer d’eux-mêmes au risque de la guerre. Il vient surdéterminer les destinées collectives et des groupes en les réduisant au statut d’enfants irresponsables. Il leur interdit de vivre les effets de leurs choix, fussent-ils terribles. Il crée des « sociétés-prisons », des « mondes-prisons »[[225]](#footnote-225) ou rien n’est possible, ni de régler une situation, ni d’en échapper. Ceci au nom de la bonne conscience universelle. c‘est encore plus frappant en Palestine, laquelle ne tient comme possibilité d’Etat que comme annexe de l’administration onusienne et des ONG religieuses qui la complémentent, rendant au fond impraticable l’idéal apparemment partagé d’une future indépendance (tout en restreignant l’élan colonisateur israélien).

Encore ce prétexte semble-t-il relever aujourd'hui d’une bonne intention. Mais il n’est pas évident que celle-ci inspirera toujours l’intervention d’un Etat-Monde, surtout dans la perspective d’avoir à réguler globalement une conflictualité de plus en plus diffuse et profuse.

Pour seulement évoquer les effets de la crise économique en cours de chronicisation : si cette dernière découle à l’évidence de l’interdépendance systémique quasi-absolue entre des humains transformés en maillons ou en cellules d’un organisme unique (parfaitement impensable dans l’ordre naturel du vivant fondé sur la reproduction impliquant la diversité individuelle à partir de la dualité sexuelle et de la diversité en général), elle ne peut pas être soignée comme telle par l’autonomisation, *ce qui reviendrait à accepter sa propre décomposition.* Elle ne peut donc que donner lieu à un renforcement considérable de ses fonctions de direction synthétique.

Elle ne peut *que s’aggraver,* cette conséquence n’étant en rien un effet de « prophétisme », mais découlant de sa logique la plus intime : celle de la tendance humaine quasi-irrépressible à l’unification à la verticale des divisions. Cette aggravation plausible et probable prend pour forme première l’augmentation des moyens de contraindre la grande masse des gens à tolérer des restrictions sans cesse plus poussées de leur mode de vie, *tout en consacrant toujours plus de travail à la maintenance du système.* Ilva de soi que cette contrainte nécessite des interdits toujours plus puissants posés du côté des tentations de « sortir du système ».

Or ces interdits, autorisant la violence étatique mondialisée, ne seront pas justifiés par telle ou telle idéologie, mais simplement par le « fait » du genre humain (le fait générique), pris en charge par n’importe quelle institution « responsable ».

Et ce n’est pas tout : fort de cette légitimité globale automatique, et dans son propre désir sous-jacent et partagé d’éradiquer toute turbulence « interne » (c’est-à-dire universelle) le sociétal-monde pourrait peut-être un jour passer de la police « douce » des affrontements ethniques à une méthode bien plus « ferme », avec l’accord tacite d’une opinion mondiale construite par sondages pour l’occasion.

On dira que c’est chose d'inimaginable puisque le Sociétal-monde reflètera –voire amplifiera- l’angélisme bienveillant d’une organisation internationale chargée de faire appliquer les droits de l’Homme. Certes, la métamorphose de l’Ange des droits de l’Homme, en ange exterminateur est impensable aujourd’hui[[226]](#footnote-226). Mais imaginons qu’à l’issue d’un grave collapsus économique généralisé, facteur de déchaînements déstabilisateurs, un pouvoir mondial formé en défensive décide « d’en finir » (avec la piraterie, avec les enlèvements, avec le génocide intertribal, avec les puissances maffieuses, et surtout avec le terrorisme ou l’agressivité nationaliste ou religieuse dotés de moyens technologiques avancés, etc.) Dans un tel contexte, évoluant lui-même possiblement vers une autorité plus centralisée, on ne peut d’office écarter l’hypothèse d’un passage à des « solutions finales » d’autant plus aisées qu’on disposerait d’un arsenal de moyens biochimiques, voire génétiques, qui rendrait de telles solutions rapides, « sans douleur », et peut-être difficiles à attribuer à une volonté repérable.

Il est en tout cas hasardeux d’affirmer qu’un Sociétal-monde unifié par les « human rights » serait *en soi* incapable de violence génocidaire, et serait ainsi parvenu à échapper à l’agressivité de tout Sociétal fondant son unité contre l’adversaire extérieur. Bien au contraire, le Sociétal pensé en soi-même, en l’absence d’extériorité, peut être considéré comme *potentiellement violent* du fait même de sa capture par l’idéal d’une harmonie planétaire homogène, opposable en toute légitimité à la réalité de la désunion et du disparate.

Cet idéal se manifeste dès aujourd’hui au travers des deux propositions médiatrices généralisées : démocratisme occidental (Fukuyama, Beck, Habermas, Attali, etc.), « cosmologisme » oriental (Zhao Tingyang)[[227]](#footnote-227). Nous voyons nettement l’émergence d’une telle tendance à l’oeuvre dans les menées autoritaires plus ou moins souterraines de la part des maîtres d’Internet en ce qui concerne les informations personnelles, les orientations vers la gratuité, les logiciels libres, les opinions minoritaires, etc. Ces maîtres jouent ainsi le rôle d’avant-garde pour des régulations « post-étatiques » encore difficiles à installer mondialement.

Malgré la vraisemblance de cette évolution (ce ne serait pas la première fois qu’un ordre tout d’abord « bon enfant » finirait par écraser les dernières turbulences, dès qu’il n’aurait plus besoin de négocier avec ses opposants), il faut éviter de trop polariser l’analyse sur le côté répressif de la tyrannie « globalitaire ». Toute la riche tradition littéraire et cinématographique pointant un pouvoir écrasant – pour ne citer que les grands classiques : *1984* de Gorges Orwell, ou *Le meilleur des mondes* d’Aldous Huxley, les films *Brazil*, *Gattaca* ou *Matrix* - est en effet en défaut sur un point majeur : elle demeure fascinée par la toute-puissance technique, alors que la question fondamentale est celle du but de cette technicité :  *l’unicité interdisant la pluralité*. Un trait caractéristique de ces utopies négatives en témoigne : les « libérateurs » -quand il y a libération- y sont le plus souvent des individus charismatiques qui, au moins potentiellement, rallient la société à leur révolte, renouvelant ainsi la même logique unicitaire, même en la renversant, tout en s'appuyant sur leur propre magie technologique, cette fois « pour le bien ».

Or c’est sur ce point que se concentre notre attention : plus qu’une opposition de la violence unitaire à celle des administrateurs-policiers, il s’agit de savoir si ce ne sont pas plutôt des révoltes contre l’aspect « total » de la société humaine mondialisée qui peuvent donner un sens ne se résumant pas à la seule jouissance du combat minoritaire.

Un chose est sûre : s’il subsiste à notre époque quelque chose d’une utilité du militantisme pour « seconder le mouvement objectif de l’Histoire », c’est sans doute en aidant le grand nombre (ou à défaut la minorité courageuse) à bien discerner l’accident (les violences capitaliste et étatique-mondiale) de l’essentiel : la nécessité de leur opposer non pas du Même (du systémique, de l’interdépendant, de l’asservi), mais du fondamentalement différent, c’est-à-dire nécessai-rement de la pluralité.

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

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

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

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

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

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

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

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

Si l’on considère – quelque peu cyniquement- l’ensemble des conflits armés du XXe siècle, il est possible d’observer qu’il s’agit de tentatives ultimes d’utiliser les technologies et les disciplines modernes pour la destruction de masse. Mais d’une certaine façon, ce siècle-là est aussi un baroud d’honneur du principe militaire, puisque potentiellement, plus la technique destructive se perfectionne et s’étend en puissance, et moins la guerre ultérieure devient aisée à promouvoir[[228]](#footnote-228).

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

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

Dans la période actuelle, la phase offensive du « concept occidental » est pratiquement terminée, sauf en quelques aires résiduelles en attente d’émergence. *Mais l’enjeu de la projection du modèle de structuration militaro-civile continue, tout en se déplaçant :* plus l’échelle du triomphe est vaste, et plus l’ensemble de la structure est fragile, plus se matérialise en miroir la figure de « l’ennemi de l’intérieur »[[229]](#footnote-229).

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

Le véritable triomphateur dans l’usage normalisateur des technologies modernes n’est pas tant le militaire… mais le policier, au sens de toutes les professions qui peuvent maintenant converger dans le contrôle social, en utilisant des microtechniques ou en se coulant dans l’accès commun aux technologies de communication[[230]](#footnote-230).

Par exemple, le militaire n’a encore pas réellement profité du développement des « armes non mortelles », ou des techniques d’identification par modélisation des formes humaines, par repérage génétique ou par recours aux puces à radiofréquence, alors que c’est le cas pour la police (qui, toutefois, envie les militaires pour leurs drones et leurs robots d’intervention et de tir). Même la profession vétérinaire –devenue elle-même un service de police générale- oblige les propriétaires de chats, de chiens, de chevaux, de moutons, à placer sous la peau de leurs animaux des puces électroniques consultables à distance, et dont les informations entrent dans des banques de données zoo-sanitaires en cours de mondialisation.

Or le triomphe de la police générale en association avec la technogestion découle d'un triomphe de la Règle et de sa culture. Tout écart à la norme indique une anomalie chez celui qui s'éloigne du comportement étroitement défini et publiquement vérifiable. L’ennemi de l’intérieur (telle la figure du monstre ou du terroriste chers aux Etatsuniens) n’est plus seulement un étranger à assimiler ou à rejeter. C’est un membre pouvant passer à tout moment du côté d’un anarchisme conscient d’autant moins assimilable qu’il est lui-même un produit du système.

Du même coup, tous les propos ou actes « irrespectueux », toutes les incivilités, toutes les agitations, toutes les singularités basculent du côté de l’inquiétante étrangeté… qui l’est d’autant plus qu’elle n’est absolument pas étrangère, mais intime[[231]](#footnote-231). Cette évolution est d’ailleurs conforme à la nature psychologique de cette étrangeté, qui est perçue avec d’autant plus d’acuité qu’il s’agit de présences du monde proche, pouvant directement menacer le sujet.

Le système indique ainsi qu’il peut s’effondrer de l’intérieur par contamination, car le monstre, le terroriste, le délinquant des banlieues, voire le « pollueur », c’est potentiellement le voisin, ou tout un chacun (et le policier lui-même[[232]](#footnote-232)) dès lors qu’il est tenté de s’émanciper de la discipline civiliano-militaire qui nous tient tous ensemble, et notamment dans l’activité –de plus en plus pénible- dédiée à maintenir le système en place[[233]](#footnote-233).

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

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

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

Toutefois, la solution culturelle ou religieuse –l’intériorisation de la critique de soi et sa rationalisation – n’est plus disponible dans les mêmes conditions. Entretenir et convertir le Sauvage  en soi et au dehors à la rationalisation de sa propre vie dans la tradition des « nouvelles naissances » protestantes ne fonctionne plus vraiment qu’à la marge et sur les frontières résiduelles[[234]](#footnote-234). Reconquérir par la conviction chacune des personnes tentées par la sécession et la chevauchée sauvage au sein même du territoire mondial déjà « civilisé » est une entreprise illusoire, et d’ailleurs dangereuse. Fondée nécessairement sur un genre de prosélytisme religieux (par exemple évangélique), cette réinsertion culturelle peut aussi alimenter l’esprit de secte, et se révéler encore hostile à l’esprit de discipline globale.

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

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

Mary Douglas recommandait de ne pas avoir peur de « la grosse bête sociale ».

Il y a pourtant toutes les raisons de s’en méfier, au moins dans certaines conjonctures.

## 

# V. Au-delà du « stade ultime » :

# la pluralité

## 1. La technobureaucratie-monde ne dépérira pas : elle doit être interrompue dans sa réticulation

Les promesses de dépassement unitaire des crises actuelles comportent souvent des idéaux d’épanouissement individuel et local. A commencer par la grande utopie communiste qui projette la disparition de l’Etat.

Mais une certaine incompréhension entoure le thème marxiste (et anarchiste) du dépérissement de l’Etat. Les Marxistes n’ont qu’un choix limité dans l’interprétation des démentis cinglants de l’Histoire à ce propos : ou bien s’empêtrer dans la reconnaissance de « complexités » inextricables et de « transitions » interminables, ou bien reconnaître, contre toute leur théorie, qu’un Etat persiste bien, au-delà de la disparition de la classe bourgeoise, et qu’il représente une forme de domination et d’exploitation « en soi ».

Tout occupés –après une longue période d’arrogance- à faire profil bas devant les rires et les quolibets que suscite cette partie franchement utopiste du marxisme, les militants communistes de différentes obédiences n’ont, dès-lors, jamais osé envisager une autre hypothèse : à savoir que, non seulement la prédiction de Marx et Engels n’avait pas été démentie par l’Histoire, mais qu’elle n’avait attendu que la disparition du soviétisme sur la planète… *pour se réaliser intégralement !*

Or c’est pourtant ce qui se passe, et d’une façon si régulière et si systématique avec la mondialisation de la gestion des crises que seul un aveuglement puissant peut interdire d’être saisis par cette évidence : c’est bien la société civile mondiale –même encore entravée par les menées d’une hyperbourgeoisie incapable d’assumer la direction du monde- qui est en train de construire un régime d’administration des choses qui, en soi, *est sans dépérissement possible.* Il est en revanche fort fragile et sujet à l’implosion- du fait même qu’il ramène tous les humains à un unique « exosquelette » substituant à la relation entre sujets un pur « fonctionnement » machinique et organique.

Mais comme d’ordinaire, c’est la fixation sur une pensée religieuse, répétitive et pleine de peurs, qui explique la difficulté (largement au-delà des militances les plus fossilisées) d'admettre la mise en cause du Sociétal lui-même : essentiellement, le culte dont Durkheim ne savait pas qu’il deviendrait le fondateur, à savoir *celui de la Société.*

C’est en effet parce que nous tendons à révérer la Société ramenée au fonctionnement collectif comme une divinité absolue, que nous ne pouvons plus penser que sa victoire sur les classes dominantes liées à tel ou tel intérêt particulier *est précisément la condition d’une généralisation rapide de la dictature techno-bureaucratique qui nous accable.*

Rappelons que la définition marxiste du dépérissement (ou de l’extinction) de l’Etat repose sur trois axiomes :

1.) *La classe possédant les moyens de production cesse d’utiliser l’Etat comme instrument de sa domination :* « La classe ouvrière substituera, dans le cours de son développement, à 1'ancienne société civile, une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile. »[[235]](#footnote-235)

2.) *L’Etat se subordonne progressivement à la société civile tout entière* : « La liberté consiste à transformer l'État, organisme qui s'est mis au-dessus de 1a société, en un organisme entièrement subordonné à elle.» [[236]](#footnote-236)

« Le premier acte dans lequel l'État apparaît réellement comme représentant de toute la société – la prise de possession des moyens de production au nom de la société – est en même temps son dernier acte propre en tant qu'État.» [[237]](#footnote-237)

« L'absorption de la société politique dans la société civile.» [[238]](#footnote-238)

3.) *On passe de la direction des hommes à l’administration des choses*:

« L'intervention d'un pouvoir d'État dans les rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre. Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. L'État n'est pas aboli, il s'éteint.»[[239]](#footnote-239)

Or ces trois axiomes *sont bien en cours de réalisation* dans la société-monde techno-bureaucratisée. Autrement dit, les théoriciens marxistes avaient raison de considérer le dépérissement de certaines caractéristiques de l’Etat, même s’ils n’avaient absolument pas vu trois détails qui devaient se révéler de la plus haute importance :

-le fait que ce n’est pas la « dictature du prolétariat » qui éteint l’Etat capitaliste, mais l’évolution spontanée de la société techno-bureaucratique.

L’exosquelette technologique et systémique remplace l’Etat, au prix d’un fantastique abus des ressources naturelles et du travail humain désormais consacré à sa maintenance.

-le fait que le passage à « l’administration des choses » en abolissant la politique est précisément ce qui autorise la plus oppressives des dictatures contre l’homme, traité désormais comme chose à administrer *parmi les autres*.

-le fait, enfin, que le dépérissement de l’Etat corresponde à une inflation du *pouvoir* technobureaucratique, à condition de considérer que ce dernier ne mérite plus le nom d’Etat, ce qu’il est tout-à fait possible d’admettre si cela peut rendre les choses plus claires.

Nous n’affirmons pas que la société actuelle soit « sans classes », bien loin de là, mais que les traits les plus inquiétants de la domination techno-administrative ne sont pas liés à son inféodation au capital financier et aux quelques millions de multimilliardaires qui y ont placé leur argent –bien impuissants à produire autre chose qu’une gigantesque succession d’arnaques du grand public-. Au contraire, c’est bien parce que le flux gigantesque du capital dépasse désormais la gestion privée des fortunes, et représente seulement *l’anticipation sociale contrainte de notre avenir collectif*, que la technobureaucratie devient une force de plus en plus universelle et autocentrée.

On peut sûrement imaginer que la technosociété devienne progressivement, comme dans certains *space opera*, une machine pratiquement inhabitée, continuant de fonctionner sans plus concerner les hommes, cela grâce à des mécanismes sophistiqués d’auto-entretien, et à des sources inépuisables mais peu gourmandes d’énergie. Il suffirait alors de peu de chose pour que la tyrannie exercée par l’intermédiaire de cette machine soit déposée, et que la relation qui lui asservit l’homme se renverse. Peu à peu les fonctions qui lui seraient réservées trouveraient leur place, comme le maintien des réseaux de type Internet, une fois nettoyés et vidés de toutes les tentatives d’y faire passer du superpouvoir sur autrui. Cette possibilité « d'auto-extinction » n’est pas entièrement absurde et l’on voit déjà se produire une certaine « naturalisation » de systèmes. Les anciennes canalisations romaines ne fonctionnent-elles pas encore dans nombre de villes méditerranéennes, souvent intégrées à des réseaux modernes ?

Cependant, ce scénario « optimiste » ne peut être validé que pour certains segments, pour lesquels les gens ne se trouvent pas pris en otage, rendus « captifs » dans l’un de ces gigantesques dispositifs coordonnés d’emprise réciproque et sans choix alternatifs possibles, et qui n’inspirent, au bout du compte, qu’un désir désespéré d’abandon pur et simple. Or ce sont ces derniers qui constituent l’âme matérielle de la technobureaucratie et rendent celle-ci inévitable.

La question hégélienne et marxiste se transforme alors dans les termes suivants : *la société-monde (comme économie-monde) n’aura-t-elle émergé que pour produire une technobureaucratie de plus en plus difficile à diviser et à dissoudre ?*

Observons que les théoriciens du communisme postulent que la dictature du prolétariat *rend possible l’unification du monde et de l’humanité*. Sans nous lancer dans une concoction utopique des « marmites de l’avenir » (pour reprendre l’expression des auteurs du manifeste communiste), nous pouvons récuser l’idéal marxiste selon lequel « l’administration universelle des choses » en formation s’adapterait sous la pression irrésistible de sa société-monde, au pur service de l’Humain.

Admettons qu’en effet l’Etat-Nation soit mis en cause par l’unification du monde : c’est précisément ce fait, non critiqué par le marxisme qui est l’objet de toutes nos inquiétudes, en tant qu’il représente en lui-même et à lui seul un danger d’homogénéisation pathologique et peut-être fatale pour les êtres humains. C’est ce fait même qui présente le risque *d’un pouvoir absolu de tous les hommes sur chacun*, ce pouvoir ne pouvant être qu’une tyrannie féroce et impitoyable, non parce que « l’Homme est mauvais », mais *tout simplement parce que cette totalité organique constituée et maintenue par le système technique représente la forme la plus achevée d’idéal de complétude, au-delà de tout « plus de jouir ». En tant que telle, elle prendra la place de toute subjectivité dont elle est l’objet de désir incoercible, et considérera toujours la moindre différence comme potentiellement dangereuse pour elle-même,* bien que chaque homme désire *aussi* être libre en tant que sujet.

Le marxisme, idéalisme et messianisme « de classe », n’entend rien aux tendances subjectives logiques qui poussent à l’écrasement mutuel dans et par le grand Tout organique. Nous avons suffisamment consacré de place à l’explication de ces tendances pour ne pas y revenir mais il suffit de les évoquer pour montrer que le dépérissement de l’administration-prison n’a aucun sens, car elle existe, ultimement, non pas comme domination d’une classe sur l’humanité, mais *comme mode de réalisation de l’humanité comme coalescence inhumaine*. Seule une constitution mondiale garantissant la coexistence « des différentes versions de l’homme », peut arrêter la monstruosité techno-bureaucratique, cette constitution entérinant très précisément la récusation d’une souveraineté unique et planétaire. C’est en ce sens que *la technobureaucratie ne peut pas se dissiper, s’éteindre ni dépérir, mais qu’elle ne peut qu’être interrompue en voyant se rompre sa base de légitimité sans limite.*

2. Résistances, révoltes et innovations doivent peser aux points de rupture libérant la pluralité

Ce qui doit être interrompu n’est pas le mécanisme technochrématistique en lui-même, toujours plus organique, et fondé sur des connaissances irréversibles, mais la dynamique qui le porte à s’étendre et se reproduire sans frontière, jusqu’à se confondre avec la vie et la planète qui la porte.

Une frontière doit apparaître pour limiter son déferlement et son intrication cancéreuse irréversible avec les autres processus vitaux, assurés d’une longue durée … Mais où ? Comment ?

Nous avons vu que les linéaments en existent déjà, dessinant en pointillés le tracé de la nouvelle carte d’un monde pluraliste.

Une première ligne de séparation se manifeste là où le système se fait de plus en plus écrasant : il s’agit essentiellement du monde familier recouvrant aussi bien la liberté du corps vivant dans l’espace et le temps de la convivialité[[240]](#footnote-240), que les organisations solidaires de vicinalité et d’urbanité. Il est en effet clair que le Système exerce là une dictature de moins en moins tolérable[[241]](#footnote-241), et de toute façon de moins en moins « rentable ».

Une seconde ligne concerne le front où le système se prépare à artificialiser tout ce qui reste de naturel sur cette planète, en chargeant ainsi l'humanité d'une responsabilité beaucoup trop lourde, laborieuse et trop souffrante dans la prise en charge de la continuation de la vie.

Une troisième est relative aux façons dont les hommes souhaitent exprimer directement leur joie et leur tristesse de vivre, et qui leur sont volées aujourd’hui par l’industrie culturelle, manipulant indûment le « droit d'auteur ». Celui-ci n’est jamais seulement celui de décliner tous les modes d’expression licite sous la loi de la « correction politique », c’est-à-dire celle d’un supposé « genre humain » abstrait, mais il est d’abord droit à décider, à imaginer et à symboliser avec certains autres -et pour eux seulement- d’un mode de vivre et d’agir. Quitte à ce que ces limites identitaires soient discutées et négociées plus largement ; et qu’elles échappent d’emblée aux carcans nationalistes et religieux qui n’ont fait qu’anticiper à des échelles plus petites l’universalisme uniformisateur.

Ce ne sont pas ces lignes de fracture qui manquent aujourd’hui de force, tellement leur contour se fait chaque jour plus évident. En revanche, les turbulences qui peuvent s’y produire peuvent manquer de sens, ou même s’engager dans des impasses, des bras morts.

Prenons, par exemple, la figure emblématique du résistant solitaire contre le système, telle qu’elle est génialement évoquée dans Brazil[[242]](#footnote-242), et relayée par la figure de la connivence dans Gattaca[[243]](#footnote-243).

Notons que ces deux films britanniques s’inscrivent dans toute une tradition anglo-américaine de critique du totalitarisme, centrée par un héros clandestin dont la seule vertu (éventuellement combinée à celle d’un petit groupe de réfractaires farouches) finit par venir à bout de la machinerie sociétale. Quelques œuvres françaises se situent aussi dans ce fil, notamment dans le registre de la bande dessinée ou du roman.

D’un côté, cette métaphore vise juste : l’ennemi intérieur, pourchassé dans chacune des moindres de nos velléités d’autonomie et de dignité, est appelé à se retourner en résistant, à commencer par sortir de l'idéologie commune, puis délaisser les disciplines tenues pour « normales »[[244]](#footnote-244), et finalement refuser d’obtempérer aux ordres (ce que, dans la réalité, les tribunaux administratifs commencent à constater en France sur une échelle significative).

Rappelons à ce propos que la résistance à l’oppression, antique devoir impérieux, demeure l’un des droits sacrés du citoyen (depuis 1789 en France) et que la désobéissance civile a acquis un statut de plus en plus reconnu depuis que HD Thoreau refusa de payer l’impôt de guerre en 1849.

Mais, d'un autre côté, le caractère isolé du combat « contre le Tout » peut s’abandonner au romantisme. Comment ne pas voir que cette révolte rêvée entérine d’une part l’idée d’une quasi-toute puissance du système, et de l’autre se réalise, dans le plaisir intense de la guérilla elle-même, sans autre but qu’un renversement sans contenu politique ?

Plus effectives, mais plus meurtrières que les velléités plongées dans l’imaginaire, sont les vocations de guerriers suscitées autour du « terrorisme », aujourd'hui surtout islamiste. Mais, sans parler ici de la défaillance morale du suicide entraînant la mort de civils, ne voit-on pas que, de façon similaire aux super-héros de « Brazil », ces résistants ne proposent aucune société de type différent ? Dans nombre de cas, la cause est simple –libération du pays, départ de troupes occupantes, témoignage de moralisme contre une société corrompue, etc.- , et n’implique pas de vision lointaine. On a le sentiment que c’est, à l’inverse, la possibilité de ne pas avoir à réfléchir à l’avenir plus lointain, et celle de pouvoir rêver la révolte comme éternellement pure au service du même Dieu face à un éternel Léviathan, qui autorisent le succès spécial de ces destinées.

Bien au contraire, dès lors que la visée serait de faire réellement sauter les amarres qui permettent au vaisseau « Technoprofit » de s’amarrer à la vie, puis d’organiser le champ politique pour empêcher tout retour insidieux du parasitariat, c’est le scénario même de Brazil, de Gattaca, ou de tant d’autres élans romantiques contre la Matrix, qui se trouverait compliqué et prolongé.

Un rôle tactique peut revenir à des gens décidés à en découdre sur certains points précis : les eco-warriors britanniques s’attachant aux arbres pour empêcher le passage d’une autoroute mènent un combat significatif… Sauf lorsque, l’autoroute ayant été différé pour dix ans, ils ne peuvent tout de même pas attendre là haut, et finissent par déprimer. Venus trop tôt sur le terrain, ils sont surtout témoins d’un combat auquel il manque le gros des armées, ainsi que les stratèges.

Il vient un temps, qui peut paraître infiniment lointain aux impatients de l’Histoire, où la révolte la plus profonde bouillonne en chacun, même si elle ne se laisse pas traduire en actes spectaculaires. Mais surtout, le temps des « court-circuits » peut enfin arriver : celui où les gens connectent subitement des idées concernant des domaines très différents, prenant brusquement conscience de la valeur générale de chaque détail, malgré l’abrutissement de la drogue médiatique quotidienne (peut-être encore plus efficace quand elle est auto-administrée sur Internet).

Et c’est probablement ici que le travail de l’Intellectuel peut se révéler utile : patiemment établir les liens, souligner les rapports, organiser la vision des structures qui associent une volonté de rupture, de réflexe de survie dans un domaine avec une insatisfaction et une envie de respirer, dans un autre.

Par exemple, si je prends conscience que la machine qui se prépare à avaler la Nature (sous prétexte de la protéger tout l’utilisant), est la même que celle qui interdit (sous prétexte de solidarité sociétale) toute autonomie dans les solidarités locales, tout en contraignant chacun à rembourser sa dette à un taux usuraire et à serrer les rangs sous l’uniforme mental imposé par le média et l’institution (de travail, d’éducation, de loisir), je ne suis plus contraint d’évacuer ma colère sur un seul de ces problèmes comme s’il résumait tout. Je ne suis plus seulement « réactif », mais je peux commencer à modifier mon comportement sur un ensemble de points qui vont former une position de vie cohérente.

Or faire émerger une nouvelle façon de vivre (et donc de « gagner » sa vie) comportant bien des aspects est une chose très différente du « militantisme » choisissant sa cible pour le plaisir de la punir, et cherchant à « faire adhérer », à convertir, ou à « passer à l’action » à partir de quelques thèmes « rassembleurs » et confinant souvent à la stupidité comme la haine des Riches, la condamnation des fonctionnaires, etc.. La mobilisation de type militant, qui organise les gens en armées portant de nouvelles élites, s’écarte le plus souvent d’un mouvement de fond concernant plutôt les changements dans la vie quotidienne certes solidaire et interactif, mais sans concertation stratégique précise.

Le militant se lance sans avoir accompli de *victoire sur soi-même, c’est-à-dire sans avoir vaincu la cause de sa propension à s’endormir pendant tous les temps morts où le Parasitariat faisait de la politique* à sa place. Le militantisme n’est alors qu’un sursaut, un battage qui s’essoufle nécessairement, tandis que s’installe un monde de permanents, nouvelle classe de parasites remplaçant la précédente[[245]](#footnote-245). Au contraire, le changement de mode d’existence collectif éveille ses porteurs pour longtemps, parce que la tâche concerne chacun pour la vie et pour celle de ses enfants. C’est une révolte autrement plus complète, et plus puissante potentiellement, dès qu’elle donne lieu à multipli-cation.

Dire que de tels volte-face dans la cohérence personnelle face à la vie peuvent suffire à entraîner la division des blocs énormes dont il s’agit pour créer le monde de la pluralité serait absurde. Mais ils peuvent au moins préparer et appuyer des discours jusque-là pratiquement impossibles, voire même « inconcevables », et qui tendraient à refléter dans les ensembles institutionnels les changements qui s’imposent.

Par exemple, si nous sommes nombreux à vivre désormais comme une évidence que solidarité locale et pratique de la Nature vont ensemble, comme s’associent aussi culture du Familier et autonomie vivrière, nous devenons prêts à accepter que la Société mondiale, celle où se déroule tous les jours le spectacle de notre unité d’espèce, puisse avoir bientôt à s’organiser pour défendre ces ensembles de pratiques bénéfiques.

Nous devenons prêts à admettre qu’il faut pouvoir disposer d’une légitimité et d’une « juridicité » capables d’empêcher le système (Etat ou marché) d’empiéter sur nos libertés d’exister de cette façon choisie. Nous devenons capables d’entendre qu’il faut pouvoir interdire au gros bétonneur ou au magnat industriel de venir transformer, avec l’appui de l’autorité, nos marchés locaux et nos communautés conviviales en binômes de chômage et d’emploi, agrémentés de pollution, de corruption et de terreur sécuritaire.

## 3. Le « choix parmi des sociétés » : seul réel objet de la conversation

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

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

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

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

Si nous en tirons de premières conclusions quant au rapport entre la démocratie et la conversation mondiale qui serait importante pour l’Homme, il semble qu’un aspect essentiel de la conversation – le principe de respect mutuel des protagonistes– ne puisse être préservé dans la démocratie par la seule égalité de statut dans un système, ni par la garantie d’une prise en charge et d’une participation[[246]](#footnote-246). La liberté comme concept fondamental de la tendance démocratique des êtres humains ne peut être ramenée seulement à celle d’appartenir à une communauté de son choix à l’intérieur d’un système supposé neutre comme dans la définition rawlsienne de la société « raisonnablement pluraliste »[[247]](#footnote-247).

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

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

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

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

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

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

Ce qui revient à dire qu'une société ne doit plus être considérée comme souveraine (sauf au vieux sens international qui entrera nécessairement tôt ou tard en déshérence avec la société-monde), mais qu'elle représente seulement le dialogue entre des peuples ou des fractions de peuples, et que ceux-ci à leur tour, doivent accepter de n'être que partiellement souverains, au sens où ce qui les déterminera comme peuples ne sera plus une totalité, mais un choix reflétant une partie seulement des possibilités. Cette partie, enfin, ne pourra exister que confrontée aux autres, de telle façon que la maxime « R3 » de Paul Feyerabend puisse devenir réalité : « les sociétés démocratiques doivent donner à toutes les traditions des droits égaux et pas seulement des chances égales. »[[248]](#footnote-248)

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

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

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

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

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

Cette volonté de choix est occultée par la conception dominante selon laquelle même les réfugiés politiques sont animés par un pur souci matériel ; elle est encore niée par les dispositifs obligeant les migrants à « prouver » qu’ils veulent réellement et consciemment « devenir français » ou américains. Car le désir de changer de société peut être vécu de manière très confuse, intuitive, et sans établir de rapport direct entre la société où l’on désire aller et son régime de lois et de règlements en vigueur, dont l’appareil peut lui-même assez considérablement déformer la culture originale[[249]](#footnote-249).

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

Qu’elle le veuille ou non, cette société limite « démocratiquement » l’émergence d’un question-nement collectif sur soi comme sujet d’un mode de vie, *et donc d’un choix entre plusieurs possibles*. Elle reflète une tendance actuelle vers la démocratie comme codification unificatrice égalitaire, mais celle-ci fonctionne en même temps comme refus de laisser émerger un sujet non plus élément ou agent, mais *propriétaire de cette démocratie*.[[250]](#footnote-250) En effet, la techno-société proposant *en son sein*, par adaptation mutuelle de ses institutions internes, la résolution progressive de tous les problèmes pratiques, elle paraît rendre inutile voire néfaste le choix premier, le plus fondamental, celui de la légitimité même de sa structure normative.

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

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

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

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

Au delà de l’infinie pulvérisation des désirs *à l’intérieur de ce qu’on nomme marché*, mais qui est seulement le rapport inégal de forces entre les armées du commerce et les individus isolés en « ménages », ne faut-il pas analyser la manière dont notre structure sociétale de sens pousse à cette pulvérisation pour éviter ou interdire les autres possibilités de reconnaissance du désir, pour occulter la structure même de tout désir ?[[251]](#footnote-251)

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

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

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

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

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

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

Il ne s’agirait pas seulement que chaque mode de jouissance trouve son champ de reconnaissance, organisé au mieux par une techno-gestion soucieuse de l’harmonie de toutes les pulsions (en évitant les laissés pour compte et les victimes), mais de permettre aux sujets de la politique des modes de vie (c’est-à-dire du moment de relative non-jouissance, ou de jouissance suspendue dans la négociation) de se rencontrer à l’écart de ceux-ci, au repos pourrait-on dire, sur une scène proprement politique[[252]](#footnote-252) qui n’aurait pas à décider du contenu de ces modes alternatifs de jouissance de la vie, mais de leurs limites réciproques.

Il ne s’agirait plus, sur cette scène politique préalable, d’organiser la circulation des gens et des choses dans des codes de circulation (de la route, du supermarché, des mouvements financiers, de l’orientation scolaire, etc.) évitant la distorsion des flux, mais de permettre aux grands modes de vie de se rencontrer et de s’opposer sans s’exclure. Bref, *de converser[[253]](#footnote-253).*

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

C’est sur ce point que nous opposons au « procéduralisme » d’Habermas un engagement dans « la chose même » : nous affirmons que les « mondes de vie » ou les « formes de vie » de valeur « anthropologique » ne sont pas, en dépit des apparences, en nombre infini, dès lors qu’on en vient à leur noyau dur  ; mais qu’ils constituent chacun des ensembles sociaux consistants, et de ce fait réellement antagoniques, sans pouvoir pour autant viser à la destruction des autres, s’ils veulent survivre eux-mêmes.

Nous devons garder à l’esprit que l’idée même de conversation interculturelle suppose que *la logique d’ensemble d’une façon de vivre collective puisse constituer une position cohérente face aux autres* .

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

On pourrait objecter que notre orientation se voue à rejoindre la pauvreté des oppositions politiciennes actuelles dès lors qu'elle réclame de construire de "grands modes de vie", nécessairement en petit nombre. Mais la comparaison n’est pas soutenable : la réduction à deux grands partis majoritaires broyant les minorités comme les pinces d’un unique système est l’effet d’une mécanique autonome de l’action technobureaucratique[[254]](#footnote-254) en vue d’un réglage du pouvoir, alors que le nombre de « grands modes de vie » différents et viables n’est pas réductible à une opposition abstraite et simple, d’ailleurs appelée à disparaître dans la forme ultime dudit pouvoir.

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

1. Au moins en note de bas de page, ne pouvons-nous éviter de nommer, pêle-mêle, quelques héros (selon moi) de cette vigilance prospective presque paranormale : Elias Canetti, Georges Orwell (1984), Andrew Niccol (Gattaca), Terry Gilliam (Brazil, l’Armée des douze singes), Chantal Montellier (Shelter), Paul Grimault et Jecques Prévert (Le roi et l’oiseau), Fabrice Lebeault (Horologiom), Alejandro Jodorowski et Fred Beltran (Megalex), Jean Michel Truong (Le successeur de Pierre), Jean Christophe Rufin (Globalia) etc. [↑](#footnote-ref-1)
2. Une catachrèse (dont l’origine renvoie à un détournement de sens) est une métonymie « lexicalisée » qui réussit à effacer totalement le souvenir du référent originel. Par exemple, on a oublié que « démarrer », c’est défaire les amarres, que « renard » est le nom propre d’un goupil, que Poubelle était un préfet ou que saupoudrer ne saurait se faire avec du sucre, « sau » signifiant « sel ». On ne sait plus non plus que « Bazar » signifie « amène-nous » en Persan, et quand on dit « collège », on ne relie pas l’école secondaire et l’idée d’une réunion de participants, pas plus qu’on ne pense à ses pieds quand on enfonce une cheville dans une poutre, ou à battre le rappel quand on change une garniture de frein (autour de son tambour). Il est donc très possible qu’un jour assez proche, « société » ne puisse plus être employé pour un petit groupe…. (à l’instar de la « portion congrue » qui ne désigne plus que la « plus petite part » au lieu de celle « qui convient ».) [↑](#footnote-ref-2)
3. Il s’agit ici du mouvement historique d’une métaphore (d’une proposition de comparaison) centrale ou importante pour toute une civilisation (peut-être proche de ce que Gilles Châtelet appelait « métaphore-orchestre). Par exemple, on peut soutenir que dans le mot « umma » désignant la communauté des Croyants, chacun entend le mot « ummi » qui désigne la mère. En ce sens, la métaphore centrale plus ou moins implicite serait que cette communauté est « comme une mère pour tous ». Nous pouvons entendre aussi de telles suggestions de référence avec « patrie », « nation », « heimat », etc. [↑](#footnote-ref-3)
4. Le présent ouvrage reprend et réagence des éléments contenus dans notre « travail de base » : « éloge de la pluralité », dont on peut trouver une version actualisée à l’adresse suivante :

   <http://www.geo-anthropology.com/Eloge-de-la-Pluralite-Conversation-entre-cultures-et-continuation-de-l-humanite_a48.html> [↑](#footnote-ref-4)
5. L’expression « prison des peuples » a été utilisée maintes fois pour désigner des ensembles étatiques inadéquats aux peuples qu’ils incluaient, à commencer par l’Autriche-Hongrie du début du XXe siècle, ou la Communauté européenne du XXIe siècle (selon Marine Lepen). Nous y recourons ici pour parler d’un régime universel, effectif sous la diversité apparente des Etats-Nations. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cela depuis fort longtemps : déjà les meules romaines de Venafro, tournant à 46 tours-minute, écrasaient 1500 kg de blé en dix heures, soit quatre-vingt fois le travail d’un esclave. [↑](#footnote-ref-6)
7. L’ardent réquisitoire que Gilles Châtelet a brillamment établi à l’encontre de notre société dédiée au « vivre et penser comme des porcs » comporte des proximités avec le présent propos. Il en diverge cependant sur trois points importants : en premier lieu, il blâme le « pluralisme », qu’il considère comme un trait inhérent à la « démocratie-marché ». Il ne voit donc pas que la pluralité (d’ailleurs irréductible au pluralisme idéologique) est la seule solution pour briser le carcan planétaire de l’économie-monde. Cela indique aussi qu’il ne théorise pas l’unité systémique mondiale comme cause majeure des méfaits qu’il décrit, et qu’il pense tolérable une alternative de même envergure. La deuxième divergence porte sur le style : celui de Châtelet est quasi-poétique et d’une force polémique exceptionnelle, tandis que, bien incapable d’un tel talent, je m’efforce au contraire au ton le plus « plat » possible, justement pour privilégier une approche explicative par rapport à un emportement éthique et esthétique. Le troisième point concerne la mathématisation pseudo-symbolique du réel et de l’imaginaire qui enveloppe aujourd’hui toute communication entre Humains via les grands réseaux. Châtelet -qui n’en a pas connu toute l’expansion- la critique comme cybernétisation. Ce faisant, il épargne sa propre discipline -la mathématique- qui fut de tout temps orientée vers l’arraisonnement comptable et la technologie. Tout comme son référent en la matière -Heidegger-, il préfère incriminer un « tournant » dans l’histoire moderne plutôt que d’admettre que la culture humaine a toujours recherché passionnément les effets qui s’actualisent aujourd’hui. Le problème d’une généalogie des « tournants » historiques est qu’elle se perd toujours en conjectures sur leurs causes. Il y a, là encore, un déficit d’explication au plan d’une anthropologie fondamentale. [↑](#footnote-ref-7)
8. Elle avait déjà nettement divergé avec la notion léniniste de « centralisme démocratique », mais même en soi, en dépit des idéaux jaurésiens, la démocratie ne garantit en rien l’opposition au totalisme. [↑](#footnote-ref-8)
9. Amy Chua, *World on fire, How Exporting Free Market Democracy Breed, Ethnic Hatred and Global Instability,* Doubleday, New York, 2002 [↑](#footnote-ref-9)
10. Les travaux de la brillante « Jeanne d’Arc » de la lutte contre la pauvreté mondiale, Esther Duflo, ne nous semblent pas permettre un échappatoire : qui peut en effet échapper à l’absolu devoir de réduire la souffrance de nos « frères humains » plus pauvres que nous ? Or, équipé d’un dispositif scientifique de plus en plus élaboré, ce devoir se transfome en méthode générale de « réinsertion » de milliards d’humains dans la logique de l’argent. Il ne saurait venir à l’esprit d’Esther Duflo –dûment cadré entre origine protestante, Normale-Supérieure et le MIT- que le « dollar par jour » ne définit en rien la pauvreté : il est probable, au contraire, que l’on soit bien plus pauvre avec 100 dollars dans un monde de béton et de travail tout aussi précontraints, le sang rempli de phtalates et de nanoparticules, ou avec 10 dans l’immense bidonville péri-urbain qu’avec zéro dans un village retiré du Bush auquel les néo-missionnaires de « l’innovation » n’ont peut-être pas encore accès. O bienheureux sauvages rousseauistes de notre temps qui échappent (pour combien de temps encore) à la bonté onusienne et harvardienne ! [↑](#footnote-ref-10)
11. J.J Rousseau, *Contrat social,* livre II [↑](#footnote-ref-11)
12. Rappelons ce propos étrange de Hitler exprimant son dégoût des juifs aspirant à la réunion « dans le sein d’Abraham » (« père d’une nombreuse postérité ») : le dictateur n’exprimait-il pas ainsi, au travers même de la « survirilité » proclamée de la race supérieure, sa propre fascination pour le peuple comme totalité matricielle ? [↑](#footnote-ref-12)
13. Une petite expérience familiale : mon fils de 8 ans résiste à « préparer » la dictée hebdomadaire d’une façon originale : il transforme chaque lettre en véritable lettrine, digne d’une enluminure médiévale. Evidemment, la dictée dure de ce fait une heure au lieu de dix minutes, sans pour autant que la transfiguration des fautes d’orthographe ne contribue à les supprimer. Voila le style ! [↑](#footnote-ref-13)
14. Bernard Friot met par ailleurs l’accent sur le salaire (correspondant à une maîtrise de la production sociale) y compris sous ses formes de « service » (de la fonction publique) ou de « cotisation » (de retraite). Cela correspond assez bien à ce que je développe plus loin à propos du paradoxe de la productivité : plus celle-ci est élevée par rapport à ce dont a besoin le Familier du producteur, et plus ce dernier se trouve confronté (même en situation de communisme et sans prédation capitaliste de son temps) au choix douloureux entre la transformation de sa position en privilège, et le partage de son salaire avec de nombreux actifs improductifs. La deuxième situation étant probable du simple fait de la force politique de ces nombreux actifs improductifs, le salaire est amputé dans la mesure même d’un rapport de force global.

    On ne voit pas comment cette amputation pourrait ne pas devenir insupportable si elle n’est pas légitimée par une théorie des besoins de chacun, et donc une logique du revenu universel. Il y a basculement du côté de cette logique dès lors qu’on ne peut absolument plus atteindre le plein emploi en termes de production « utile ».

    En revanche, on peut suivre Friot sur l’idée que ce revenu universel peut lui-même être fondé non pas comme pure consommation, mais comme activité, celle-ci étant (dans la retraite comme dans le fonctionnariat) définie comme « hors marché ». On peut le suivre, *mais seulement jusqu’au point où,* à l’évidence, ces deux types d’activité se trouvent nécessairement contestables : pour le fonctionnariat, on voit bien à quel point tel ou tel « travail » peut être contesté par le théoricien libéral, sans que pour autant son adversaire puisse faire taire la controverse. Pour la retraite, ce n’est pas l’activité du retraité qui sera contestée, mais simplement son espérance de vie : comment rémunérer celle-ci très largement au-delà du temps passé aux cotisations, si 1) la force de travail active demeure étale ou continue à diminuer, et/ou si 2) on ne reconnaît pas la valeur marchande de son activité de retraité ?

    Une solution soutenable à ces dilemmes est relativement simple : il est possible d’un côté de renvoyer le fonctionnariat à un débat sociétal sur l’ensemble des activités improductives (marchandes ou pas), et réglable, par convention, par un mécanisme mixte (et donc pluraliste) entre décision politique et automatismes d’ajustement.

    Quant à l’activité de retraite, elle peut être, au moins en partie, renvoyée au domaine de «  l’autonomie », à savoir de ce qui soutient la vie du monde familier. Nous verrons comment dégager ces concepts de gangues de notions confuses. Dans cette optique, toutefois, soutenons ici que la distinction entre propriété d’usage et propriété lucrative est utile (pour distinguer le parasitisme destructeur des prêteurs) *mais insuffisante*, car elle ne permet pas de distinguer le parasitisme intérieur à l’ensemble des actifs improductifs et donc de reconnaître et de limiter la guerre de tous contre tous à l’intérieur de cet ensemble, guerre qui freine énormément l’investissement utile. Cette insuffisance a déjà conduit à la catastrophe des « socialismes réels ».

    Le problème de Bernard Friot, comme naguère celui de Robert Castel, c’est que ces nostalgiques de l’ouvriérisme ne parviennent pas à concevoir que le couple « travail-chômage » était un fétiche idéologique entièrement inhérent à la sphère capitaliste, et que celle-ci étant en train d’imploser du fait même de l’informatisation, il ne peut que laisser place, telle une brume qui s’estompe, à la vérité anthropologique du besoin humain d’occupation « pour soi ». Quoi que pensent ces nostalgiques, le « travail socialement utile » étant désormais réalisé par la machine des machines, et non par les « emplois », il faut établir dans son droit la dimension de l’autonomie et de ses activités vivrières, aux côtés de la technostructure. La modestie, voire l’humilité du « vivrier » ne doit pas être vécue comme un recul, une régression, mais comme un respect –enfin assumé- d’une part irréductible de l’homme.

    Je sais que Robert Castel, au demeurant fort sympathique, se servait de ses doigts pour écrire et surtout pour fumer : ce n’était pas une raison pour désirer si fort imposer à l’ensemble de ses congénères l’idéal du travail à la chaîne. Nos doigts, nos bras, nos jambes, nos yeux, nos cerveaux , nos sexes, sont faits pour l’action et la recherche –et non pour une dépense d’énergie abstraite et aliénée a priori, à quoi les réduit encore Bataille- .

    Ce mouvement inhérent à la vie n’est pas voué d’emblée –sous prétexte d’utilité- à se mouler dans la militarisation totale de la « force de travail », pure fiction capitaliste intériorisée par le pire du marxisme. Il est d’abord activité libre, occupation pour soi et ses proches. Que la mécanisation rende l’esclavage salarié obsolète, quoi de plus libérateur de ce point de vue ! Quel aveuglement forcené, quel goût morbide et symptomatique pour le lien de masse concentrationnaire que de considérer la fin du travail comme une défaite des Humains ! Comment peut-on, au fond, être aussi sympathiques que Castel ou Friot, et aussi profondément réactionnaires, aussi butés dans l’infantilisme servile (sous couvert de résistance), aussi ancrés dans la métonymisation par le Sociétal dominateur d’une métaphore ancestrale : la crainte par Castel d’une « désaffiliation » générale n’était peut-être au fond que le signe de sa confusion personnelle entre Société et Parenté, entre Totalité et Familier. [↑](#footnote-ref-14)
15. A noter ici que ce n’est pas tant l’épuisement du capitalisme dans la socialisation des forces productives qui induit le passage nécessaire au communisme, mais qu’à l’inverse, la taille et l’unité fonctionnelle des systèmes structurels prétendant capturer et régler toute l’humanité sont eux-mêmes atteints par la baisse du profit. Ces traits, pour ainsi dire *déjà communistes*, sont en eux-mêmes fragilisants : on peut d’ailleurs se demander si la « Toile » ou le « Cloud » qui contiennent désormais toutes nos informations vitales ne seront pas *menacés* par un trop grand affaiblissement de leur rentabilité. Autrement dit, les préserver peut impliquer un « impôt universel » d’autant plus lourd. Les appels récurrents à subventionner Wikipédia en seraient des signes précurseurs, de même que les gesticulations de Google hors de son « cœur de métier ». Ce n’est pas très cohérent avec la représentation marxiste idéalisant le stade communiste comme celui de l’abondance gratuite. [↑](#footnote-ref-15)
16. Jean Baechler*, Démocraties,* Calmann-Lévy, Paris, 1985 [↑](#footnote-ref-16)
17. Encore que la difficulté puisse commencer avec quelques centaines de personnes : ainsi de ces communautés de moines nobles qui ne pouvaient survivre sans être entourés de frères convers, ou encore ces sociétés décadentes étudiées par Lévi-Strauss et qui répercutaient sur un village perdu dans la forêt, les hiérarchies nobiliaires héritées d'un passé plus nombreux et plus glorieux. [↑](#footnote-ref-17)
18. David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton, *Global Transformations,* Standford University Press,Standford 1999. [↑](#footnote-ref-18)
19. Comme David Crocker. [↑](#footnote-ref-19)
20. Joseph Stiglitz, *Globalization and Its Discontents,* W. W. Norton, New York,  2002 [↑](#footnote-ref-20)
21. Monique Chemillier-Gendreau, *Droit international et démocratie mondiale : les raisons d’un échec,* Textuel, Paris, 2002. [↑](#footnote-ref-21)
22. Monique Chemillier-Gendreau, *humanité et souverainetés, essai sur la fonction du droit international*, La Découverte, Paris, 1995. [↑](#footnote-ref-22)
23. Nous avons déjà usé et abusé du terme de « souveraineté ». Il ne s'agit pas ici d'un cours de science politique, mais nous pouvons au moins (en recourant au miraculeux hypertexte de la note de bas de page) résumer l'histoire de cette notion-clef en suivant Robert M. MacIver (dans son livre classique *The Web of Government*, Free Press Company, New York, 1965 (1947)) : Il part de l'Angevin Jean Bodin qui la théorise au XVIe siècle (en reprenant la *Majestas* latine et la *Segnoria* italienne) comme puissance absolue et perpétuelle de commander, laquelle « excepte » toujours la personne du souverain « en termes de droit » (bref, il est au dessus des lois). Puis MacIver observe comment Rousseau transfère sur le peuple cette puissance absolue (une, inhérente, indivisible) sans rien y changer. Mais, note-t-il : « this formula is not workable. Rousseau's Sovereign could hardly do the actual governing of any state ». Le « mythe de la souveraineté » sera donc transféré du peuple à l'Etat comme son dépositaire compétent et capable. En quelque sorte, ce sont des poupées russes : l'Etat hérite de la souveraineté du Peuple qui a hérité de la personnalité morale du Prince, lequel doit sa puissance à la « nature ». MacIver, qui croit à la modernité des sociétés complexes « multigroupes », y voit une chance pour trouver « une nouvelle base à l'autorité ». Il ne voit pas que la souveraineté, notion-phoenix, se retrouve *toute entière, et même augmentée,* dans la gestion manipulatrice de la complexité. La puissance technologique favorise immanquablement le pouvoir le plus totalisant , lui ouvrant les intimités les plus réfractaires. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ce qui est frappant, en janvier 2015, avec l’universalisation de la formule « Je suis » (comme dans « Je suis Charlie », ou ses diverses contradictions.) [↑](#footnote-ref-24)
25. De Jean Hyppolite de Collins au milieu du XIXe siècle à Jacques Derrida ou M. Chemillier-Gendreau, il s’agit toujours de réduire la notion de souveraineté des Etats, mais pas de mettre en cause la souveraineté absolue, sans altérité aucune, qui serait celle d’une démocratie-monde, d’un super-Etat doté d’une légitimité complète. [↑](#footnote-ref-25)
26. Sauf peut-être par Frédéric Gros, dans son livre : États de violence : essai sur la fin de la guerre, Gallimard, Paris, 2006, qui relie la montée de la violence à l’absence d’une extériorité qui permettait aux Etats-Nations de la « sublimer ». C’est le paradoxe du « peuple », qui est fondé sur le sacrifice de ses membres, qui, en contrepartie, non seulement décident en sujets politiques de la destinée de leur peuple, mais peuvent aussi en exclure ou en tuer les « parties malsaines », les « ennemis intérieurs » ou les « traîtres ». [↑](#footnote-ref-26)
27. Entendons-nous bien : la subjectivité est en elle-même une fiction imposée par la culture humaine aux primates que nous sommes encore. Elle est une « loi » en ce sens. Mais cette loi n’est pas manipulable par des autorités quelconques, car elle implique toujours une reconnaissance du sujet comme l’un des auteurs de cette loi. Elle est donc immanquablement paradoxale, et c’est de ce paradoxe que naît le malaise de toute civilisation. C’est aussi de lui que surgit le caractère finalement indomptable du sujet. [↑](#footnote-ref-27)
28. De Gaston Defferre légalisant les « vérifications d’identité », à Michel Rocard pérennisant les plans Vigipirate, de Charles Pasqua inventant les charters d’expulsion à Edith Cresson les banalisant : il n’était pas difficile à Jean Pierre Garnier (De*s barbares dans la cité,* Flammarion, 1996) de trouver des exemples de ce « même » incarné par l’alternance droite-gauche à la fin du XXe siècle. En 2012, rien n’a changé, et le premier acte politique concret du gouvernement socialiste de m. Hollande a été un acte de « sécuritarisme » : la destruction des camps Rom, déjà dans le collimateur de Nicolas Sarkozy. Ce dernier avait par ailleurs vanté les mérites de l’énergie nucléaire, dont l’éloge fut répété par Arnaud Montebourg, ministre socialiste du « redressement industriel », à peu de mois de son entrée en fonction. Sur deux points importants parmi un grand nombre d’autres, l’identité gauche-droite est donc frappante, et ce n’est au contraire que sur des questions mineures ou sur des aspects mineurs de questions essentielles que les différences s’affichent, tout au long de l’histoire du bipartisme. Je ne fais pas ici le procès facile des politiques de la sécurité et de l’énergie, mais le fait est que, dans le cadre de ce système, la marge d’écart entre les options opposées d’une même classe de représentation politique est très faible, probablement bien plus que celle qui existait en fin de République romaine en proie aux alternances entre « Optimates » et « Populares ». [↑](#footnote-ref-28)
29. Une réaction autorisée à cette absurdité consiste à renvoyer dos à dos tous les partis, comme si *aucune* de leurs positions n’avait de sens : plus rare et pourtant plus logique serait le point de vue selon lequel c’est plutôt *l’articulation de toutes leurs différences séquentielles* qui constitue le sens de la politique d’une entité totalisante ! [↑](#footnote-ref-29)
30. Alexandre Zinoviev, *Les hauteurs béantes,* Pocket, Paris, 1991 [↑](#footnote-ref-30)
31. C’est peut-être ce qui est au fond de la « servitude volontaire » découverte par La Boétie. Alexis de Tocqueville prévoyait la même tendance aux Etats-Unis, dans sa critique de la passion égalitaire. [↑](#footnote-ref-31)
32. Proche de la question de la morale, est celle de la légitimité : il est impossible d’obtenir un fonctionnement social minimal sans idée du « Bien » et du « Bon ». Le problème est que toute « bonté » relève d’un modèle de fiction, mais que le modèle qui la définit à partir d’une simple revendication de similitude « de droit » entre les gens finit toujours par céder devant l’évidence des hiérarchies sociales impliquant de nécessaires « passe-droit ». Lorsque la fiction égalitaire a été entièrement consumée (son moralisme « citoyen » devenant simplement ridicule), une grave menace plane sur la culture : *celle de la vérité cynique de ce que sont les Humains.* Alors, l’idée d’une garantie d’être « Bon » se rapproche à nouveau de celle des règles de formation d’une élite, laquelle ne fonctionne jamais si bien que par adoption collective d’une éthique religieuse. C’est pourquoi l’inévitable crise de la démocratie s’ouvre sur le retour des religions comme garantes de l’existence de « personnes bonnes » au milieu du cynisme généralisé. C’est ainsi que l’Eglise est venue au pouvoir dans l’empire romain pourrissant, ou que les sectes protestantes se sont emparées du contrôle de la société américaine. Ceux qui critiquent la religion d’un simple point de vue « laïque » ne comprennent pas que la laïcité ne peut en aucun cas produire une morale publique crédible, car elle n’a pas de principe extérieur pour fonder ce qu’est un « homme bon ». Ce dernier, en effet, ne peut être défini par intériorisation directe des intérêts collectifs, mais n’existe qu’en fonction d’une adhésion à une croyance intime dans la transcendance. La fiction démocratique est trop proche du « réel » pour fonder un ordre symbolique ; c’est pourquoi elle ne peut que s’effacer devant l’appel à Dieu à un moment donné. Ce n’est évidemment pas pour le mieux, souvent pour le pire, mais on ne voit pas, en sociétés de grand nombre, comment échapper à cette fatalité. [↑](#footnote-ref-32)
33. Propos écrits avant la grande crise de 2008-2009, mais qui gardent d’autant plus valeur explicative, notamment en 2013, avec les affaires de « fiscal cliff » et de plafond constamment réévalué des dettes d’Etat. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cela change peut-être avec l’élection de Barack Obama, la première depuis longtemps à présenter un caractère réellement « politique », malgré les aspects de « ferveur de masse » qu’elle a comportés. (en décembre 2012, cette note d’espoir ne me semble plus guère de mise, hélas.) [↑](#footnote-ref-34)
35. Sans parler du souvenir des millions de morts sur lesquels ont été construits aussi bien le régime communiste de Mao, que ses étapes successives comme le Grand bond en avant ou les Cent fleurs. [↑](#footnote-ref-35)
36. L'incontestable recul de la pauvreté sous les deux mandats Lula, notamment dans la région déshéritée du Nordeste semble avoir pour contrepartie un sur-enrichissement de catégories déjà aisées, qui ont pu se substituer aux prêteurs étrangers dans le financement, à taux très élevés, d'une économie par ailleurs très consommatrice de ressources naturelles. Ceci explique en partie le maintien d’une véritable « guerre intérieure » entre République des Riches, appuyée sur une police militaire terriblement meurtrière et le peuple des Favelles, partout persécuté. Un phénomène comparable serait à l’œuvre au Venezuela, « république bolivarienne », bien que l’effort de redistribution des terres menée par le personnage christique qu’était Chavez ait une réalité incontestable, et au fond paradoxale : ce n’est pas la « démocratie » parlementaire qui autorise ces politiques volontaristes en faveur des peuples, mais des pouvoirs charismatiques ! [↑](#footnote-ref-36)
37. Je ne prône pas de reconnaître *de facto*  l’autorité des Gangs sur les gigantesques Favelas ou autres « cités perdues » à Mexico, Mumbay, Le Caire ou ailleurs, mais de réfléchir sur la signification d’une population urbaine exclue des emplois « utiles » en termes de démocratie.

    La théorie de la pluralité, qui peut sembler utopique face à la question du très grand nombre pourrait se révéler au contraire très efficace ici : ce qui est en question est en effet le droit des gens à construire, malgré les difficultés, des sociétés et des économies « domestiques » ou locales. Que celles-ci commencent par se brancher sur la drogue ou la corruption mettent en fait ces populations pauvres en concurrence avec les élites, qui en ressentent une peur irraisonnée. Ce n’est pas une raison pour se crisper sur un principe « absolu » de souveraineté, ce qui revient à déclarer et entretenir la guerre à armes lourdes contre une partie du peuple (à quand le bombardement aérien des favelas par la Police militaire brésilienne, dans le style de Bachar el Assad ?). On pourrait aussi accepter qu’une autonomie des « quartiers » se refonde progressivement sur des activités nourricières. Au lieu de les quadriller d’escadrons de la mort ou de commandos tirant sur tout ce qui est jeune et qui bouge, pourquoi ne pas leur offrir des terrains, des lieux, des statuts d’autonomie, voire des droits contrôlés de faire  « cotiser » ? N’oublions pas, en regardant un film de Scorsese, que l’origine même de la classe politique américaine est à situer dans la « légitimation » des gangs.

    Certes, les conditions démographiques étaient différentes dans les Etats-Unis du XIXe siècle, où les gangs étaient parfois bien pires. Avant de reconnaître les racketteurs comme simples collecteurs d’impôts locaux, peut-être faudrait-il d’abord les « civiliser », c’est-à-dire négocier la limite, la forme et le contenu de leur « influence » (Voir les travaux d’Ignacio Cano au Brésil). De même en France, quand on ne pose pas officiellement la question de l’autorité légitime absolue, la gestion de proximité sait parfaitement qu’il y a un partage du pouvoir sur le terrain. La théorie de la pluralité permettrait de le reconnaître sans destruction immédiate du principe démocratique de référence. [↑](#footnote-ref-37)
38. Connectivité désormais critiquée par l’un de ses promoteurs historiques : Bill Gates, fondzteur de Microsoft et désormais dévoué à l’immense tâche de diminuer l’effet des maladies touchant les plus pauvres. [↑](#footnote-ref-38)
39. En faisant de la « société pluraliste » (c’est-à-dire non hiérarchique) l’objet même de sa critique, Jean Pierre Lebrun s’éloigne encore davantage d’une possible convergence avec notre analyse : il indique ainsi que pour lui le principe salvateur « paternel » se conjugue vraiment avec unicité et hiérarchie. Il s’agit bien d’une mise en ordre dans LA société. Pour nous, tout au contraire, le Père étant un étranger et un résistant à tout ordre clos, il ne peut être sauvegardé que par la pluralité. Toutefois, « société » et « pluralité » sont probablement des concepts non miscibles, pour autant que la pluralité réelle, importante, concerne la nécessité d’avoir *plusieurs sociétés* plutôt qu’une. C’est cette pluralité extérieure qui alimente la pluralité intérieure, empêchant la collectivité de devenir une « société fermée ». [↑](#footnote-ref-39)
40. Cette remarque a été écrite avant le formidable succès du film de Dany Boon « Bienvenue chez les Ch’tis », (février 2008) sur lequel les spécialistes se perdaient en conjectures. L’explication en est peut-être simple : pour la première fois depuis longtemps était mis en scène un phénomène de solidarité humaine spontanée au sein d’un « monde de base », ignoré des valeurs officielles. Par la suite, le cinéma français tenta d'exploiter cette veine de « l'humain local », au risque de la mièvrerie et de la bonne conscience compassionnelle dégoulinante (sensibles notamment dans « Les petits ruisseaux » de Pascal Rabaté et «La tête en friche » de Jean Becker, malgré les performances d'acteurs de Daniel Prévost et de Gérard Depardieu. Observons d'ailleurs que le compassionnel (le « care ») est comme d'ordinaire orienté vers le trait partiel et individuel, envisagé comme un handicap à compenser au nom de l’égalisation : être un « vieux », être un « simplet », être un « gros », être  un « immigré », etc. Jamais n'est seulement évoquée la possibilité d'une divergence collective (même les « marginaux » du film *Les petits ruisseaux* sont des êtres angéliques et parfaitement soumis, moyennant quelques joints). [↑](#footnote-ref-40)
41. Ecrit deux ans avant la fracassante intervention sarkosyste contre les Roms, ce passage semblait attendre sa démonstration. Mais nous n'avions encore rien vu. [↑](#footnote-ref-41)
42. Haine désormais portée à l’échelle de la nation en Italie, et que le gouvernement sarkosyste a tenté de promouvoir en France, tandis que celui de la gauche « molle » qui lui a succédé s’est révélée, en la personne de Manuel Valls, fort résolue dans le raccompagnement musclé des Roms à la frontière. [↑](#footnote-ref-42)
43. Désormais, la véritable guerre menée en France par les DDE et nombre de mairies (sur fond de dénonciations) aux « Alternatifs » essayant de vivre dans des yourtes est exemplaire de cet aspect « desespéré » de la résistance de la « monosociété ». Le sarkosysme –déjà connu pour son animosité viscérale envers les Roms- -voir note précédente- y a apporté sa contribution en préparant pour 2011 un cadre de lois répressives, et surtout un appel à l’arbitraire préfectoral court-circuitant les procès en justice. On peut donc s’attendre à un barrage de plus en plus systématique envers toute installation humaine indiquant une divergence par rapport aux modes de vie prisonniers du système, mais sur le long terme, cette persécution aura peut-être été utile : on sent en effet grandir un courant de sympathie relayé par des médias. Certes, personne ne parle encore (en 2015) de société pluraliste, mais on admet un mode de vie écologique, plus « léger » pour la nature, de maraîchage bio, etc. (voir les revendications de l’association Halem (Habitants de logements éphémères ou mobiles). [↑](#footnote-ref-43)
44. Voir note 2 [↑](#footnote-ref-44)
45. Yann Algan et Pierre Cahuc, chercheurs au CEPREMAP, établissent à mon avis très bien la défiance comme trait puissant dans un pays comme la France dans leur étude passionnante *(La société de défiance,* éditions rue d’Ulm, Paris, 2007), mais sont moins convaincants sur son lien avec le corporatisme. Car la défiance existe d’abord et surtout *à l’intérieur* des corps sociaux : c’est cette impossibilité de la « fraternité » qui se répercute ensuite entre groupes. [↑](#footnote-ref-45)
46. Les plus virulentes chasses aux sectes sont souvent le fait de politiciens « de gauche ». [↑](#footnote-ref-46)
47. Concept élaboré par John Rawls et largement repris. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Law and Societies*, 1984, p. 115. [↑](#footnote-ref-48)
49. Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l’heure de la mondialisation,* Flammarion, Paris, 2003 [↑](#footnote-ref-49)
50. Farid Samir Benavides Vanegas, “Hermeneutical Violence: Human Rights, Law, and the Constitution of a Global Identity”, [*International Journal for the Semiotics of Law*](http://www.springerlink.com/content/104162/?p=3f65b712366f4c618c4ce8c51895db95&pi=0)*,* [*Volume 17, Number 4 / décembre 2004*](http://www.springerlink.com/content/g315833523j4/?p=3f65b712366f4c618c4ce8c51895db95&pi=0)*.*  [↑](#footnote-ref-50)
51. Peter Fitzpatrick, “Consolations of the Law, : Jurisprudence and the Constitution of Deliberative Politics”, *Ratio Juris,* 14 (3), pp. 281-297. [↑](#footnote-ref-51)
52. Peter Fitzpatrick : “Law, plurality and underdevelopment”, in D. Sugarman (ed.) *Legality, Ideology and the State* (1983) cité par Fiona Cowie, Anthony Bradney, Mandy Burton, *English legal System in Context*, Oxford University Press, Oxford, 2007. [↑](#footnote-ref-52)
53. Jean Luc Nancy, Identité, Galilée, Paris, 2010, p. 52. [↑](#footnote-ref-53)
54. Op.cit. Et : Jean Luc Nancy, *Etre singulier, pluriel,* Galilée, Paris, 1996. [↑](#footnote-ref-54)
55. Patrick Savidan, *Le Multiculturalisme*, PUF, « Que sais-je ? » numéro 3236. [↑](#footnote-ref-55)
56. Michel Wieviorka, Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat (direction), La découverte, 1996. Michel Wieviorka, La différence culturelle. Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy (direction, avec Jocelyne Ohana), Balland, 2001. [↑](#footnote-ref-56)
57. On notera néanmoins que beaucoup de Canadiens anglophones se comportent dans le monde vis-à-vis des Français (qui renforcent après tout leur identité « européenne ») avec une sorte d’agréable familiarité de connivence, inconnue des Australiens ou Néo-Zélandais (hostiles à la présence « militariste » française dans le Pacifique), des Américains, ou même des Britanniques, pourtant adeptes gourmands du Périgord ou de la Bourgogne. [↑](#footnote-ref-57)
58. Will Kymlicka, La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités, La découverte, Textes à l’appui, Politique et sociétés, 2001 (1995). [↑](#footnote-ref-58)
59. Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Flammarion, « Champs », 2001 [↑](#footnote-ref-59)
60. Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1992 [↑](#footnote-ref-60)
61. On rappellera aussi comment le totalisme nationaliste des Etats européens au XIXe et au XXe siècles a été profondément destructeur de la tradition « multiethnique » et multiculturelle des villes.(Delphine Bechtel, Xavier Galmiche, *Les villes multiculturelles en Europe centrale*, Paris, Belin, 2008). [↑](#footnote-ref-61)
62. Il est frappant, à ce point de vue, que la plupart des représentations photographiques -publicitaires, proopagandistes, artistiques, etc- de l’espace public contemporain mettent en scène des « marcheurs » ou des « flâneurs », des foules, des bandes, des couples, des « actifs », mais très peu de « rencontres », de conversations, de simples « être là ». Un marché africain, par contraste, est un lieu où la marchandise est comme délaissée par rapport aux débats animés qui se déroulent partout (sauf pour les touristes qui se « faufilent » entre eux. Il est aussi frappant que peu d’observateurs ne constatent cette différence flagrante. Comme s’ils étaient devenus aveugles. [↑](#footnote-ref-62)
63. La différence entre « peuple réel » et « peuple officiel » est parfois usité pour décrire la situation latino-américaine, où un vrai gouffre sépare les habitants des quartiers pauvres, immenses banlieues, et ceux des zones résidentielles. Nous la reprenons ici à propos des pays occidentaux dans un autre sens : le « peuple officiel » est seulement la fiction médiatique du peuple souverain, tandis que les « vrais gens » ne se laissent pas saisir dans les représentations collectives, fussent-elles élaborées à partir de méthodes scientififiques, ou à travers le leurre d’une familiarité de ton. [↑](#footnote-ref-63)
64. Donna Haraway (op.cit) estime que nous sommes tous des chimères, tous des cyborgs. Elle n’a pas tort, à ceci près que ce « nous » chimérique et cyborgisé est seulement celui créé par le *Sociétal technochrématistique,* et certainement pas celui d’une anthropologie générale. Toujours en rapprochant le personnage de l’hystérique moderne (substituant la déité Société au Dieu des Saintes hystériques d’un passé encore récent) du mythe antique d’Artémis, on se souviendra que cette dernière, qui doit la protection de sa virginité à l’arc et aux flêches données par un Cyclope, est aussi « conductrice » et guide du passant perdu de nuit dans des zones indécises. Aujourd’hui encore, féroce antimachiste et vierge de tout rapport avec le vil primate masculin, cette déesse indique encore le chemin : *celui de la vérité sociétale du phallus*. Celui des autoroutes du Pouvoir qui distribue les symboles du sexe et de l’identité, sans plus aucune référence à la nature. Mais si elle est à l’aise pour se repérer par rapport aux injonctions de la puissance sociétale, cette Artémis de pouvoir absolu ne sait pas que partout, à partir de petits groupes, des Résistants se lèvent. Certes faiblement armés et menacés par ses compagnes furieuses et leurs meutes de chiens dressés, ils peuvent au moins l’éloigner des lieux familiers où ils comptent vivre en paix avec leurs femmes et leurs enfants, lui laissant volontiers à arpenter les confins cyclopéens. [↑](#footnote-ref-64)
65. Marcel Mauss,« Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques » *; L’année sociologique, seconde série, 1923-1924 Tome I.* Il faut aussi tenir compte du fait que les idées de « totalité » courent dans le monde intellectuel de gauche de l’époque, et, reprises ailleurs, finiront par donner le « totalitarisme » en un sens évidemment très différent. Ce n’est pas faire injure au socialiste actif qu’était Mauss, de le rappeler : il reproche d’ailleurs au bolchevisme sa violence et son incompétence, non son idéal de construire une société nouvelle. A ce commentaire qui n’ajoute rien à une polémique de spécialistes, nous oserons apporter encore ceci : peut-être que Mauss, sans le savoir et à son corps défendant*, a découvert le caractère totalisant de tout Sociétal.* [↑](#footnote-ref-65)
66. Ici encore Lévi-Strauss est beaucoup plus intéressant que Malinowski, lequel, en décrivant le mécanisme « fonctionnel » de l’échange entre les îles Trobriand, ne saisit pas qu’il n’est *qu’un cas particulier* de systèmes d’opposition symboliques qui séparent et relient un grand nombre de mondes îliens en Mélanésie. [↑](#footnote-ref-66)
67. Voir tout notre chapitre VI qui tente de démontrer rigoureusement cette assertion. [↑](#footnote-ref-67)
68. Comme dans l’expression étrange de « mariage pour Tous ». [↑](#footnote-ref-68)
69. Rousseau date de l’invention concomitante « du blé et du fer » la spirale d’échange entre surplus et surtravail. La puissance réelle tient à ce que le fer peut travailler beaucoup plus de blé. Mais la jouissance imaginaire tient alors à ce que les dominants peuvent, grâce au fer, réduire en esclavage des peuples entiers : elle est *imaginaire*, parce qu’un peuple esclave voit toujours sa productivité considérablement réduite. On perd d’un côté une part de ce qu’on a gagné de l’autre : le reste est l’effet de prestige absolu qui résulte de réduire autrui au statut d’essuie-pieds. Mais l’avilissement des uns n’est pas sans atteindre les autres, faisant des maîtres les esclaves de leur propre maîtrise. La propension de l’avilissement à détruire la jouissance imaginaire du dominant est régulièrement oubliée : les maîtres de l’économie plantationnaire l’ont redécouvert au XVIIIe siècle vouant nombre de leurs descendants (békés) à la dégénérescence physique et morale. Plus généralement, jouir imaginairement du Sociétal ayant toujours pour moyen un accaparement relatif (parachutes dorés, bonus, etc.), cela demeure un phénomène hasardeux. Lorsqu’une telle jouissance est « démocratiquement » répartie, elle tend à transformer le prestige collectif en arrogance nationale, dont le prix à payer sera l’humiliation dans la défaite. Bref, la jouissance imaginaire offerte *par* le Sociétal est un cadeau empoisonné : mais allez dire cela au dirigeant qui s’octroie un revenu mille fois supérieur à celui de son jardinier et rechigne encore à lui payer bottes, tablier et sécateur ! [↑](#footnote-ref-69)
70. N’oublions pas que ce fut l’argument essentiel en faveur du célibat des clercs, évèques d’abord, prêtres ensuite : on supposait qu’ils ne pouvaient pas à la fois soutenir une famille et s’occuper des affaires du royaume céleste. Cet argument pragmatique est encore en vigueur dans l’Eglise orthodoxe, ou dans les rites catholiques syriaque ou melkite. [↑](#footnote-ref-70)
71. Je ne sais par quel tour de passe-passe la dette réelle contractée par le Sociétal dans l’impôt et dans le recrutement forcé de personnes arrachées à leur Familier a été remplacée dans nombre de religions par une dette personnelle à l’égard du Sociétal. Le plus obscène est toutefois la façon dont la psychologie ou une certaine psychanalyse posent le dogme d’une « dette éternelle du sujet ». On voit bien comment toutes ces instances sociétales, grandes ou petites, ont toujours besoin de créer une faille morale chez l’individu… pour pouvoir en vivre. [↑](#footnote-ref-71)
72. Et bien sûr en oubliant que le monopole de la prestation symbolique a d’abord été « volé » par le Sociétal au Familier. [↑](#footnote-ref-72)
73. Sinon sous forme de blessure psychologique des enfants auxquels on n’aura pas donné assez de temps…. [↑](#footnote-ref-73)
74. Bien que pour la désirer de façon appropriée et devenir « matérialistes », l’adhésion au christianisme, et surtout au protestantisme évangélique (basé aux USA), semble parfois un prérequis : désormais 49% des Coréens sont chrétiens (contre seulement 47% de Bouddhistes). 60 millions de Chinois sont chrétiens, contre 700 000 en 1949. [↑](#footnote-ref-74)
75. Nous devons ici faire référence à la méritoire tentative des initiateurs de « l’école des conventions » et notamment de Luc Boltanski, pour s’être assez tôt réemparés de l’idée qu’aucun régime « économique » ne peut faire… l’économie de se légitimer, et par conséquent de faire circuler sous l’argent une valeur acceptée par tous. Il est remarquable qu’ils aient dénombré six valeurs circulantes,

    en les associant à leurs concepteurs principaux, et que je traduis ainsi : la personne elle-même dans le christianisme (selon st Augustin), le prestige ( Hobbes), les choses en partage domestique (Bossuet), la planification citoyenne (Rousseau), la richesse (Adam Smith), et la rationalité technologique (Saint Simon). On aurait pu y ajouter Marx avec le Travail, quelque théoricien actuel de l’information et peut-être un grand penseur de l’écologie.

    Or, entre ces divers référents de légitimité il existe à la fois une loi de transformation historique, une continuité linéaire et une répartition logique dans un cadre plus vaste. La transformation linéaire correspond à la poussée qui remplace progressivement le jugement (ou la justification) par l’opération (en passant par un recul du sujet dans des arbitrages de plus en plus diffus). Entre le sujet chrétien imitant à la fois le Père et le Fils (et réalisant en lui leur égalité) et le sujet post-moderne (et bientôt informatisé) de l’efficacité, il y a simplement une suite de mouvements réguliers vers toujours plus de formalisation de l’égalité.

    D’un point de vue anthropologique, cependant, aucun de ces référents ne se perd. Ce qu’il s’agit, en revanche, de bien établir, c’est comment chacun se situe dans le système symbolique de la pluralité, précisément parce que celle-ci n’est que reconnaissance de toutes les valeurs importantes. Or la transposition est simple : les six principes de légitimité envisagés (sans en compter d’autres) se répartissent harmonieusement sur un hexagone dont quatre angles correspondent à nos quatre pôles fondamentaux ( Bossuet et le Familier, Hobbes et le Sociétal –tel qu’il est maître du prestige social-, Rousseau et la Règle (la loi), St Augustin et la culture intériorisée. Quant à Adam Smith et Saint Simon, est-ce un hasard s’ils se partagent le coin « technochrématistique »  qui leste aujourd’hui toute la société et la déséquilibre vers cette unique polarité ?

    Mais ce n’est pas tout : l’école des conventions semble parfois laisser penser que les différentes « cités » ou groupes rassemblés autour d’un principe de légitimité peuvent, pour ainsi dire, dialoguer au dessus de leurs murailles dans la même société, sans être constituées comme séparément souveraines. Nous assumons ici *que c’est impossible* : sans constitution pluraliste de l’humanité, non seulement le capitalisme demeure hégémonique sur toutes les valeurs, mais encore l’enrichissement illimité et le déferlement technologique imposent une dictature qu’aucune souplesse idéologique managériale ou autre ne peut longtemps déguiser. Ce n’est pas un hasard si « le nouvel esprit du capitalisme » ultralibéral qui avait tant impressionné les intellectuels de gauche, a déjà tant vieilli (en moins de vingt ans) que l’eschatologisme revient le concurrencer au poste de l’idéologie dominante. [↑](#footnote-ref-75)
76. La France compte à la fin 2008 153 000 membres de la police nationale, 102 000 gendarmes et 18 000 policiers municipaux, soit 273000 pour une population de 65 millions d’habitants (peut-être quelques milliers en moins en 2012, rigueur budgétaire oblige). C’est-à-dire 1 policier pour 238 habitants, sans compter les polices privées et agences de sécurité. Ce taux est *plus du double* du taux canadien (un policier pour 533 habitants en 2004), et près du double du taux américain (environ un policier pour 421 habitants en 2004). Malgré ces différences, on peut considérer que le « monde policier » public représente en Occident en moyenne un policier pour 300 habitants, ce qui, rien que pour les pays de l’OCDE constitue une « armée » de 4 millions de policiers ! Si l’on estime à plus de deux millions les effectifs de la sécurité privée, on parvient à 6 millions, soit une mobilisation contre « l’ennemi intérieur » largement supérieure à ce qui reste des armées des mêmes pays. N’oublions d’ailleurs pas que de plus en plus d’opérations militaires s’effectuent « sous couvert » de missions de police judiciaire (ainsi de la poursuite des orpailleurs en Guyane, ou la chasse aux pirates au large de la Somalie). [↑](#footnote-ref-76)
77. Ceci a été écrit 2 ans avant le scandale –révélé par E. Snowden- de l’espionnage des peuples du monde entier, et spécialement des états alliés des Etats-Unis par la NSA. Je souligne ce fait non pour me vanter d’une prescience ou d’une extra-lucidité, mais pour inciter le lecteur à considérer la logique sur laquelle s’appuie notre travail, et son efficacité propre. La prise de contrôle de la Toile par les grands opérateurs privés et les puissances publiques n’est d’ailleurs plus –en 2013- un scoop. La plupart des commentateurs la reconnaissent et semblent s’y résigner. Ils ont tort, de leur propre point de vue : Ce contrôle ne fait qu’accélérer le moment d’une révolte généralisée dont l’objet sera plus clairement défini que tout autre « ennemi » du passé, à savoir le Tout de l’humanité identifié aux Humains. [↑](#footnote-ref-77)
78. Le thème devient lancinant depuis 2010, notamment à cause de la montée des « problèmes de qualité » (qui « fâchent le consommateur »), et aussi d’un bilan qui s’alourdit en termes de montée des salaires dans les pays asiatiques. On est cependant loin d’un renversement de tendance, et le thème a surtout valeur idéologique, notamment lorsque les entreprises sont « sous le projecteur » médiatique. [↑](#footnote-ref-78)
79. Je n’ai pas modifié mes énoncés datant d’avant « la grande crise », car cela rend encore plus évident le sens de ce qui se passe après : une reprise en main massive par « l’autorité-monde » des divagations « économiques ». [↑](#footnote-ref-79)
80. On se souvient que le «complexe  militaro-industriel » fut désigné par J.K. Galbraith comme le cœur de l’économie américaine après la deuxième guerre mondiale. Cet emploi intéressant a néanmoins masqué une autre possibilité : que le « militaro-industriel » soit l’essence même du Système mondialisé, et ce, non pas par la dominance des industries d’armement, mais par la militarisation de la société civile. On pourrait parler alors, plus adéquatement encore, de système « militaro-consumériste ». [↑](#footnote-ref-80)
81. La tradition de la sociologie des organisations et du travail présente une naïveté (ou une duplicité) sans bornes de ce point de vue face à l’évidence massive (excepté quelques auteurs comme Philippe D’Iribarne). Il faut, de toute manière, dépasser cette spécialisation étriquée pour se rendre compte que le processus compte quatre étapes qui se chevauchent :

    militarisation du travail, militarisation de la consommation, militarisation de la pensée, et finalement militarisation de la société tout entière contre un ennemi unique : elle-même. Il est vrai qu’ainsi résumée, l’histoire de la technochrématistique ressemble à un mot d’ordre d’Ubu roi. [↑](#footnote-ref-81)
82. Les spécialistes (comme Caroline Oudin-Bastide, auteur d’un très remarquable *Travail, Capitalisme et société esclavagiste*, Paris, La Découverte, 2005) ont beau tenter de nous persuader de la divergence radicale entre la filière esclavagiste et l’esprit du capitalisme, -peut-être pour insister sur le caractère de crime contre l’humanité que fut la traite – il nous semble patent que celle-ci – débouchant sur des systèmes de travail très contrôlés - fut une véritable étape, une strate historique indispensable de l’industrialisation et de sa division du travail, peut-être même davantage par ses « erreurs » si passionnément analysées et commentées par les inventeurs du capitalisme *proprio motu.* Il en reste un trait typique : la capacité d’endettement sans frein (autre face de l’obsession pour l’accumulation) qu’on rencontre aussi bien chez le planteur du XVIIe siècle que chez le cadre moyen américain actuel ! Véritable signature du pacte créole entre aventure capitaliste et mise au travail forcenée. [↑](#footnote-ref-82)
83. On pourrait se demander si l’emploi du mot « Sociétal » ne recouvre pas ici (et dans nombre d’autres occurrences dans notre texte) ce que l’on nomme d’ordinaire « le Pouvoir » et sa « volonté ». C’est en partie vrai, parce que la pointe la plus aiguë du Sociétal coïncide avec le lieu des décisions les plus structurantes. Mais ce n’est qu’un aspect : le Pouvoir lui-même obéit à la loi qui le soutient en permanence, et qui est le dispositif le plus large et le plus réticulé possible, enveloppant et pénétrant tous les aspects d’une société (mais n’est pas pour autant réductible au concept foucaldien d’une sorte de dispersion holographique). La métaphore active permettant ce « système » peut être l’Etat-Nation et son travail constant d’éducation pour maintenir la croyance d’une population en sa propre consistance solidaire. Mais elle peut se déplacer sur d’autres réseaux, plus hétérogènes. Son imprégnation par le Pouvoir est alors plus potentielle que réelle. Bref, Sociétal et Pouvoir sont dans des relations de contenant à contenu, de réseau hydrographique à flux effectif le remplissant pour s’y déplacer. Leur distinction est importante car sans contenant sociétal à la mesure de ses ambitions, le pouvoir voit ses prérogatives limitées, voire diminuées. On peut ainsi imaginer qu’en déterminant une configuration où le Sociétal n’occupe pas tout le champ social disponible, et où, par voie de conséquence, le Pouvoir se rende aussi plus modeste et moins invasif. [↑](#footnote-ref-83)
84. Concept emprunté à Michel Tibon-Cornillot, un ami dont je me surprend parfois à penser qu’il ressemble à un plagiste qui observe, avec une sorte de curiosité détachée, cynique et presque amusée, le tsunami qui va l’engloutir avec tout son monde. Le problème est de savoir si, quand chacun subit l’engloutissement, il est encore en mesure de le penser comme tel. En supposant que nous sommes déjà « dessous », et depuis longtemps, ne sommes-nous pas condamnés à halluciner un calme général, celui de l’état de coma dépassé ? Rares seront sans doute ceux qui remonteront à la surface, mais peut-être que leur perception aura quelque chance d’être différente : plutôt que de voir un « déferlement », ils pourront au contraire décrire une immense immobilisation, une sorte de pâte chaotique, de paysage vaseux étendu à l’infini, de texture entropique parfaitement désordonnée et donc figée. A tout le moins, peut-être au milieu de cette tourbe de technologies embouteillées, encastrées, intriquées jusqu’à l’inefficacité totale, verrons-nous émerger quelques abris où l’on peut, imperturbablement, continuer simplement à « vivre ». [↑](#footnote-ref-84)
85. Ne nous laissons pas abuser par les effets de dramatisation médiatique qui transforment la moindre dépréciation de la part des agences de notation en événement d’un feuilleton mondial sur la « crise ». En réalité, les institutions savent désormais construire des ententes régulatrices, là où régnait la propagation accidentelle aux XIX et au XXe siècle. Pour le coup, nous ne suivons pas ici les annonces apocalyptiques de Paul Jorion, parce qu’il apparaît, sur le long terme, que la dette (toujours en partie illégitime) est un ingrédient structurel du système, comme mode de contrainte et d’orientation, de modelage du travail humain au plan planétaire. Dans la mesure où la continuation du système est sa seule possibilité à l’ère de la menace atomique (interdisant *de facto* la guerre mondiale), on peut prévoir qu’à chaque étape des solutions organisationnelles seront trouvées, toujours plus structurantes. Ce qui ne signifie pas pour autant que la machine de l’économie globale ne puisse s’enrayer, notamment dans une pénurie d’énergie et un excès de pollutions, couplés à une montée générale de la colère des peuples. Mais je crois exclu qu’elle le fasse seulement à partir de traits endogènes comme la mécanique de la finance et de l’endettement. [↑](#footnote-ref-85)
86. Tout comme le Christianisme - massive prémonition et préparation de la technogestion via le thème de l’égalité entre les hommes- plongeait Dieu dans le bain des souffrances humaines . [↑](#footnote-ref-86)
87. Ce paragraphe, que l’on me croie ou non, a été écrit avant qu’émerge le thème socialiste du « mariage pour tous ». [↑](#footnote-ref-87)
88. Le détenteur d’une simple carte bleue jalouse celui d’une carte « premier », qui envie celui d’une carte « infinite ». Mais ce système à étages de prestige (pour des prestations au fond peu éloignées) ne peut pas trop multiplier les niveaux, sous peine d’autodestruction, puisqu’il repose de toute façon sur l’adhésion de masse, les véritables détenteurs de privilèges n’ayant pas besoin de carte du tout, leur voix suffisant au téléphone. [↑](#footnote-ref-88)
89. Michael Walzer, *Pluralisme et démocratie,* Esprit, Paris, 1997 . Idée reprise par Luc Boltanski dans *Le nouvel esprit du capitalisme*. [↑](#footnote-ref-89)
90. On s’insurge vertueusement contre « le nettoyage ethnique » et l’on a raison. Mais il est étrange que les mêmes moralistes n’aient pas conceptualisé le « nettoyage boursier », qui consiste, par le simple assêchement du crédit, à pousser des secteurs entiers à se débarrasser de leur main d’œuvre « excédentaire ». [↑](#footnote-ref-90)
91. Ce en quoi ces « maîtres du monde » ne méritent pas la vitupération de Heidegger réservait, avec une rare exaltation, aux « criminels planétaires » : ils ne font qu’accomplir le programme de la passion illusoire de l’être, sous sa facette « totalisation ». [↑](#footnote-ref-91)
92. Jusque parmi les anthropologues eux-mêmes, dont certains utilisent couramment le terme de « rentable » pour parler de leur propre théorie ! [↑](#footnote-ref-92)
93. Pour mon héros Romain Gary, la technologie est « le trou du cul de la science ». Je dirais plutôt que ce qu’on nomme « science » n’est aujourd’hui qu’un sous-produit de la technologie et de l’économie, et cela parmi d’autres poisons violents. Je reviens à ce propos sur la notion de « catachrèse » comme destinée ultime de toute conversation sociétale autour de la « bonne » métaphore: cette figure de style survient quand on ne peut plus utiliser de référent pour un terme devenu d’usage exclusif. Par exemple, bien que « le pied de la chaise » ait pour origine nos pieds, nous ne pouvons plus -en Français- nous en souvenir au moment de parler de la chaise. Il en vient de même pour la soit-disant « économie ». Non seulement, nous sommes incapables de nous souvenir du sens du terme grec appliqué à l’oïkos, mais nous ne pouvons même plus imaginer à sa place quelque chose qui signifierait la vie sociétale en général, sans nous rabattre automatiquement sur le fonctionnement général des échanges matériels. [↑](#footnote-ref-93)
94. Par exemple, Muray a absolument besoin d’une lecture quotidienne des médias pour assurer la continuité de son propos critique. [↑](#footnote-ref-94)
95. Pour mon héros Romain Gary, la technologie est « le trou du cul de la science ». Je dirais plutôt que ce qu’on nomme « science » n’est aujourd’hui qu’un sous-produit de la technologie, et cela parmi d’autres poisons violents. [↑](#footnote-ref-95)
96. Chaque pas en ce sens -comme la préparation du traité transatlantique- a surtout pour effet (même si l’équité est le but) d’interdire des types de relations qui ne soient pas prescrites dans une architecture de rapports. Il s’agit d’un libéralisme qui détruit la liberté d’auto-formulation du monde et de ses habitants. [↑](#footnote-ref-96)
97. Bien que Friedman ait vertement critiqué la Fed pour avoir enfoncé les Etats-Unis dans la crise en diminuant la masse monétaire en 1929. [↑](#footnote-ref-97)
98. Fondateur de l’économie mathématique reconnu mondialement malgré le désintérêt de son propre pays, Léon Walras fut l’un des inventeurs de la théorie marginaliste de la valeur. Il montre comment le modèle de la Bourse (le désir d’argent, et donc désir de valeur d’échange différant la valeur d’usage) inspire progressivement le rapport à tous les objets, ainsi saisis dans la même décroissance de l’utilité marginale et de la satisfaction. (Voir Jean-Joseph Goux, *Frivolité de la valeur, Essai sur l’imaginaire du capitalisme.* Blusson, Paris, 2000.) [↑](#footnote-ref-98)
99. Rappelons que si l’institution dispute aux individus et aux groupes le privilège de penser (comme le rappelle Mary Douglas), il est loisible d’affirmer qu’elle *pense mal*, ou à tout le moins, médiocrement. Surtout quand elle ne pense… qu’à « faire de l’argent » ou encore qu’à « gérer », appauvrissement radical des stimulants de la pensée. [↑](#footnote-ref-99)
100. Des personnalités intellectuelles diverses déplorent aussi cet aspect et mettent l’accent sur l’importance de revitaliser la dimension relationnelle et de transmission  : par exemple, Axel Honneth en Allemagne, Roland Gori, Alain Caillé, Serge Latouche, Bernard Stiegler en France. [↑](#footnote-ref-100)
101. Quel est ce « on » ? Celui du pouvoir diffus, feuilleté, complexe, ambigu, du capitalisme postmoderne, et donc de sa nécessité interne impliquant consentement et participation active des exploités, mais aussi acceptation du gratuit et de « l’éthique » par un capital profus et polymorphe. Ne cédons pas ici au réflexe réducteur de viser seulement une « classe dominante », même si son poids dans le dispositif est considérable, et lourde sa responsabilité dans son maintien et son aggravation. Nous calquons trop sur notre situation la bonne conscience révolutionnaire, naguère libératrice de l’aristocratie, sans vouloir nous souvenir qu’en plein moyen âge, par exemple, la *nécessité* du féodalisme était quasi-absolue, et que la marge de révolte portait seulement sur le *degré* de servage ou d’esclavage des classes laborieuses et surtout sur son amplification progressive au fil des siècles (s’il n’y a jamais eu interruption de l’esclavage *stricto sensu* en Europe depuis l’antiquité, son recul dans les campagnes occidentales fut suivi de la brutale et massive sélection des « races  inférieures » dans le commerce triangulaire jusqu’au milieu du XIXe siècle). [↑](#footnote-ref-101)
102. Le texte suivant est une reprise complétée de l’article paru dans *Ecologie et Politique,* n° 40, Juin 2010 sous le titre donné ici en sous-titre. [↑](#footnote-ref-102)
103. Mais jugées par lui –dans la suite de Hegel- comme éléments d’un progrès par rapport au sentimentalisme archaïque. Or il s’agit plutôt pour moi d’une régression à la fois psychique et historique à un stade ou l’autre ne peut être qu’un obstacle matériel et traitable comme une chose. [↑](#footnote-ref-103)
104. Ce n’est pas l’explosion des blogs, souvent échanges de solipsismes anonymes, qui nous fera changer d’avis sur cette fusion du social par la techno-chrématistique. Même si certains « forums » conservent une consistance (malgré le phénomène invasif des « trolls »), la plupart ne sont de plus en plus que des plateformes publicitaires ou partisanes déguisées (comme les anciennes discussions « tupperware », en infiniment plus massif.) On peut considérer sans excès que le blog consacre l’insignifiance de l’opinion, déjà secouée par le sondage. Le rôle saturant des réseaux sociaux dans les mouvements sociaux a pu étonner les médias : il renforce en effet des mobilisations immédiates. Il peut aussi servir à conforter des fanatismes collectifs : il « rassemble », « fait suivre », mais sert rarement de base à des dialogues approfondis (bien que ce soit parfois le cas). [↑](#footnote-ref-104)
105. A la différence de Giorgio Agamben (dans son livre *Qu’est-ce qu’un dispositif ?,* Rivages, 2007), nous réserverons le terme « dispositif » (ou « système ») au mode de gouvernance global du technocapitalisme, même s’il existe des prototypes anciens ou sectoriels. Il ne s’agit pas non plus de remplacer un dispositif aliénant par un autre, supposé meilleur : l’agencement des subjectivités correspond exclusivement à un but de destruction, de dissolution de celles-ci. La subjectivité ne subsiste que dans la résistance visant à son autonomie, celle-ci s’épanouissant au mieux dans le choix spontané de l’altérité partagée. On ne peut alors parler de «contre-dispositif », puisqu’il s’agit au contraire de son absence. [↑](#footnote-ref-105)
106. Le doigt magicien du « smartphoniste » ou du « plaquettiste » ne rejoint-il pas, sous la surface glacée, celui du créateur peint par Michel-Ange au plafond de la chapelle sixtine ? [↑](#footnote-ref-106)
107. Ce but est explicitement décrit par Norbert Wiener, dans son livre *The Human use of Human beings,* Boston, Houghton Mifflin, 1950. ( *Cybernétique et société* (1952, rééd. 1971), Union Générale d'Éditions, Collection 10/18) [↑](#footnote-ref-107)
108. Une armée ne fonctionne en vue de la victoire qu’en temps de guerre. Le reste du temps, elle « s’entretient » (« exercitus » était d’ailleurs le nom de l’armée romaine) et vérifie constamment l’opérationalité de ses chaînes d’ordre. [↑](#footnote-ref-108)
109. Ce qu’on oublie de dire de la Glasnost (transparence) instaurée par Gorbatchev pour pallier les défauts rédhibitoires du système soviétique, *c’est qu’elle a achevé de rendre ce régime tout à fait insupportable à son propre regard et grandement accéléré sa chute  !* [↑](#footnote-ref-109)
110. La codification rigoureuse des droits de modification des documents PDF, par exemple, rigidifie nombre d’échanges spontanés basés sur la confiance, et le calque sur le modèle des transmissions interbureaucratiques défiantes et contraintes au contrôle permanent. Non que la liberté de modifier ait disparu, mais il faut désormais payer pour jouir d’un temps octroyé pour cette « option ». [↑](#footnote-ref-110)
111. Ce sur quoi insiste l’oeuvre de Paul Virilio. [↑](#footnote-ref-111)
112. Ce néologisme renvoie à la nécessité de conceptualiser l’effet de « l’esprit de l’ingénieur », un peu comme « managérial » renvoie à celui d’une gestion séparée des savoirs professionnels. On pourrait aussi penser à « commissarial » pour évoquer le contrôle des commissaires politiques, ces managers communistes. [↑](#footnote-ref-112)
113. La transformation d'une Toile relativement ouverte en monde balisé par les publicitaires puissants, les « péagistes » et les polices étatiques semble être en cours sur Internet depuis la fin de première décennie du XXIe siècle. L'élimination progressive des rencontres improbables s'accélère à mesure que les puissances -lentes mais implacables- maîtrisent les possibilités de Google, de Facebook ou de Wikipédia, en les liant aux nouveaux moyens matériels dont ils monopolisent désormais la production et la vente. Le temps est proche où l'organisation conventionnelle par quelques organisations mondiales aura noyé les îlots d'initiatives originales et les blogs incontrôlables, sous prétexte de servir les droits d’auteurs officiels (qui n’atteindront jamais les auteurs réels). [↑](#footnote-ref-113)
114. Ainsi, sauf exception, les logiciels aidant à la création graphique, sonore, à la mise en scène, etc, sont-ils des prodiges de virtuosité technique… et des échecs commerciaux. Seuls quelques équipes et, plus rarement encore, quelques individus peuvent en maîtriser créativement les virtualités…et en payer le prix exorbitant. [↑](#footnote-ref-114)
115. L’art « officiel » n’échappe absolument pas à cette critique. Il est la première opération des pouvoirs pour commencer à orienter les perceptions du grand nombre. La seule différence entre l’art et l’industrie culturelle et publicitaire, c’est que le premier ne propose a priori ses suggestions cérébrales que dans des cadres limités, et éventuellement sous une forme « polie » : personne, en effet, ne vous obligera à trouver la Joconde « belle », ou à interpréter son sourire. Néanmoins, il est difficile de dédouaner complètement « l’art » de sa responsabilité dans l’organisation d’une carence de perception « du réel », voire dans la prétention sociétale à créer de toutes pièces une nouvelle perception du réel… [↑](#footnote-ref-115)
116. Je ne discute pas ici du tout si telle ou telle culture préserve au augmente notre « intelligence », car c’est sans doute un effet relatif et historique. Mais il ne faut pas nier le problème par indignation au nom de la « politically correctness » : dans des circonstances données, il est en effet très possible qu’un système symbolique particulier respecte davantage qu’un autre la capacité cérébrale de vigilance aux variations possibles de la significativité. Cela dit, plongeons un tel système au milieu d’un contexte d’exploitation massive et continue des images artificielles, et nous pouvons parier que sa performance spéciale disparaîtra ! L’empoisonnement des capacités perceptuelles aura obtenu au moins un effet de « démocratisation » par le bas ! [↑](#footnote-ref-116)
117. L'une des îles orientales de l'archipel de Salomon au nord de Vanuatu, avec les îlots des Duff, des Reef, et de Santa Cruz . L'ethnologue fonctionnaliste Raymond Firth (mort à 101 ans en 2002) lui a consacrées plusieurs études (dont *Rank and Religion in Tikopia,* 1970). Voir surtout le chapitre sur Tikopia, dans *Effondrements* (Gallimard, 2007) où Jared Diamond rappelle que cette société a su limiter sa population et sa production sur de vastes périodes de temps : ce qui a précisément motivé notre adoption de cette île comme référence imaginaire. Cela dit, notre modèle est très simplifié : Max Gluckman ne remarquait-il pas que pour faire coexister mille Tikopiens de Mélanésie, il fallait une organisation sociale "presque aussi compliquée que celle qui régit la ville de Londres" ? *(Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1960. [↑](#footnote-ref-117)
118. Pour mémoire, rappelons que pour Hobbes, inventeur de la formule, la « guerre de tous contre tous » est l’état de nature. Rousseau prend le contrepied en montrant que c’est plutôt la société « sans contrat social » qui induit ce conflit universel. Le pas proposé ici, c’est que c’est simplement l’augmentation de la puissance sociétale qui l’induit l’inutilité des membres et leur bataille pour être reconnus comme utiles. [↑](#footnote-ref-118)
119. « Il vaut mieux prendre des principes moins nombreux et de nombre limité », comme fait Empédocle » (Aristote, Physique, 1, 4, 188a17.) [↑](#footnote-ref-119)
120. Bien sûr, un doublement aussi rapide du nombre de biens identiques pour le même travail est peu réaliste : en 1830 encore, la productivité en France n’avait pas bougé depuis des siècles… En l’an 2000, en revanche, la productivité serait de 28 fois plus élevée qu’en 1830 (d’après Olivier Marchand, Claude Thélot, *le travail en France*, 1997), ce qui veut dire qu’en moyenne, elle n’a augmenté *que* de 40% par an. Il est vrai que la population est passée dans la même période de 33 millions d’habitants à 59 millions, mais il reste qu’à population constante, on a encore affaire à une hausse de 13 fois le niveau de départ (soit 7% par an) , ce qui ne semble pas exagéré. Mais si nous faisons *abstraction du temps*, nous sommes dans un cas de figure bien pire que dans notre modèle, car selon les critères de satisfaction des besoins encore en vigueur en 1830, chaque producteur de l’avenir sera capable de nourrir et de faire vivre treize fois plus de non productifs. [↑](#footnote-ref-120)
121. Pour être honnête (intellectuellement) il faut préciser que ce raisonnement ne tient qu’à deux conditions : que les besoins de la société soient satisfaits dans la situation de départ, et que le souvenir de cette satisfaction persiste avec les innovations. Or dans les sociétés « historiques » qui sont les nôtres, on part d’insatisfactions chroniques, tandis que, le progrès technologique s’intégrant au mode de vie, ce qui était superflu devient nécessaire. Mais ces réalités ne changent pas la nature du problème, surtout lorsque la croissance devient une perspective posant plus de problèmes qu’elle en résout. [↑](#footnote-ref-121)
122. Un récent sondage du Point sur « l’utilité » perçue des professions plaçait très bas les journalistes et les députés, encore plus bas les « traders », et très haut les chercheurs, ingénieurs et professions de santé. C’est flatteur pour le chercheur que je suis, mais curieusement les gouvernements qui se suivent ne semblent pas se référer au même système de valeurs. Encore que si l’on demandait au peuple de se prononcer sur l’utilité comparative d’un chercheur en biologie et en sociologie, je ne suis pas sûr d’être encore flatté. Du coup, je devrais lutter et séduire encore davantage pour prouver que je suis bien indispensable, et que je ne rentre pas dans l’infamante catégorie du « parasitariat ». [↑](#footnote-ref-122)
123. On retrouve là la thèse de Georges Bataille, qui me semble difficilement contestable. A moins de considérer qu’à la différence radicale des enfants –généralement reconnus comme étant des « boules d’énergie » (surtout par les ceux qui les côtoient au quotidien)-, les adultes sont devenus des êtres totalement inertes et flasques. [↑](#footnote-ref-123)
124. Je n’aborde pas du tout ici cet aspect souligné par le génial Nicholas Georgescu-Roegen (*Demain, la décroissance, Entropie, écologie, économie*, Pierre-Marcel Favre, Lausanne, 1979) pour qui « la plupart des innovations représente un gaspillage de basse entropie », et plus récemment par Herman Daly (*Ecological Economics and Sustainable Development: Selected Essays of Herman Daly*, Edward Elgar Pub, 2007). Mais cet « évitement » complet de la crise écologique est volontaire : il permet de faire la place à la catastrophe purement sociale qui menace, même si la hausse de l’entropie est modérée et ménage temporairement la « capacité de charge » de notre monde. Il resterait, ultérieurement, à présenter une hypothèse de la combinaison des deux effets d’une production sans cesse accrue : appauvrissement irréversible *et* guerre de tous contre tous. [↑](#footnote-ref-124)
125. Dans sa lecture du document de travail ayant précédé ce texte, Fabrice Flipo me faisait remarquer que, là se situant le point crucial, j’avais un peu perdu le lecteur jusque là. Mais précisément, toute la difficulté consiste à fonder la technobureaucratie en d’autres termes que la rationalité wébérienne, très insuffisante. C’est donc ce que nous avons tenté là en en faisant un appendice fonctionnel de la classe des actifs improductifs (a.i.) en extension permanente. Mais il fallait d’abord asseoir la démonstration sur ces derniers ! CQFD (du moins je l’espère). [↑](#footnote-ref-125)
126. Ce néologisme tente de distinguer du travail en général et de l'activité orientée par les disciplines politiques, le « travail en régime d'amitié », (un peu comme la zététique est -originellement- la dispute pour la vérité générée entre amis, et non entre adversaires) caractérisant selon nous le fait d'agir dans l'intérêt d'une communauté (et non plus d'une société). [↑](#footnote-ref-126)
127. Cela ne rejoint pas pour autant les théories de la société « à deux vitesses », car, dans notre utopie, le secteur normal est animé d’une vitesse… nulle de transformation, et le second s’y trouve pour ainsi dire « satellisé ». [↑](#footnote-ref-127)
128. Fayard, Paris, 2011, p. 277-278 [↑](#footnote-ref-128)
129. Vrin, Paris, 1989, par. 245, p.92 (1821) [↑](#footnote-ref-129)
130. *Un monde sans limite*, *essai pour une clinique psychanalytique du social,* Erès, Paris, 1997. [↑](#footnote-ref-130)
131. Une preuve de ce fait est, par exemple, la grande quantité d’objets de métal léger, de plastique ou de matériaux composites qui envahissent et engorgent n’importe quelle maisonnée, dès qu’ils se détériorent ou perdent leur séductivité, sans pour autant pouvoir être facilement jetés à la poubelle (étant parfois de dimensions imposantes), ni même obtenir la moindre valeur dans un « vide-grenier ». [↑](#footnote-ref-131)
132. On ne saurait oublier que les objets produits dans la société pré-industrielle connaissaient souvent une dégradation supérieure et plus rapide, tels les outils agricoles en bois ou en métal fragile. Mais nous ne parvenons pas à imaginer à quel degré de perversion précise le système industriel en général parvient quand il impose le « roulement » des objets, selon un cycle de vie de plus en plus court, contrariant méthodiquement les possibilités largement acquises de fabrication solide et de longue durée. [↑](#footnote-ref-132)
133. Un humoriste et chansonnier de talent pourrait ici renouveler utilement la liste d’achats domestiques de Boris Vian. [↑](#footnote-ref-133)
134. La notion de besoin –qu’on retrouve de St Augustin à Marx- peut être dangereuse si des planificateurs en décident à la place des gens. Il n’en est pas moins vrai qu’elle correspond à quelque chose de concret et d’autolimité qui s’oppose à la dérive des activités édifiées sur le « surplus », et qui finit par être cause d’une guerre de tous contre tous, chacun ayant à démontrer –au besoin par la violence- que sa propre activité « créatrice » est *plus utile* que celle du concurrent. [↑](#footnote-ref-134)
135. Un exemple parmi d’autres : la « science de la publicité » estime avoir découvert qu’il n’existe que douze façons de proposer un message publicitaire, et qu’en conséquence aucune innovation n’est réellement possible dans l’adresse au public. [↑](#footnote-ref-135)
136. Guy Debord, *La société du spectacle,* Buchet-Chastel, Paris, 1967. [↑](#footnote-ref-136)
137. Cette destruction mutuelle programmée du sujet et de l’objet ne signifie pas, encore une fois, qu’il existerait de « bons » dispositifs respectueux du sujet. Rien ne peut être agencé qui produise en soi du sujet, sinon la résistance singulière de ce dernier. En revanche, on peut « gêner » le plus possible l’apparition de cette résistance en organisant son divertissement, puis sa fragmentation. [↑](#footnote-ref-137)
138. Dans des domaines bien contrôlés par la puissance publique comme ceux des transports aériens, le risque peut au contraire être diminué considérablement. Ce qui démontre*,* que l’effet raisonnable découle *a minima* de la rencontre entre *deux* logiques complémentaires. Dans le même domaine, par exemple, l’accidentologie la plus meurtrière se déclare soit dans les situations sans contrôle public (petits pays pauvres), soit au contraire dans les sociétés étatisées (record d’accidents d’avions en ex-URSS par exemple). La civilisation de la sûreté commence bien avec la pluralité minimale qu’est la dualité. [↑](#footnote-ref-138)
139. Comme le démontre cruellement le merveilleux film « le « scopone scientifico », (« L’argent de la Vieille »)  de Luigi Commencini (1972). [↑](#footnote-ref-139)
140. Banques d’investissement, fonds de pension, etc. [↑](#footnote-ref-140)
141. Il s’agit bien d’une hypothèse globale. Dans la réalité historique, les acteurs cherchent à recourir à des contrefeux extérieurs : création de liquidités par les banques centrales, baisse des taux, branchement sur des secteurs en croissance forte, etc. Mais il arrive néanmoins –et de plus en plus avec la mondialisation-, que la crise « systémique » soit envisageable. Dans un tel cas, c’est bien le modèle théorique qui s’applique sans échappatoire : et avec lui, la « destinée » de la pratique spéculative considérée en soi. [↑](#footnote-ref-141)
142. Un symptôme en est par exemple que les Français ont désormais un déficit de sommeil d’un mois et demi sur une année (selon les normes médicales en vigueur). Ce qui se paiera mécaniquement par une limitation concomitante de leur espérance de vie. [↑](#footnote-ref-142)
143. *La République,* Livre X. Merci au Père Etienne Nodet de me l’avoir fait relire. [↑](#footnote-ref-143)
144. Encore une fois, la critique du « désir infini » par les uns ou de la « pulsion  manipulée» par les autres, de la « cupidité » chez les troisièmes, doit donner lieu à la plus grande prudence, si nous ne souhaitons pas verser dans le moralisme hygiéniste et conservateur. Nous considérons ici que le désir est surtout *trompé* par une proposition qui *exacerbe* son expression imaginaire, celle-ci venant bien s’imposer dans un « déficit de réel ». C’est cette *exacerbation* sensible dans les œuvres « fictionnelles » ou « documentaires » (cherchant à produire un effet technique de sur-réalité) qui pose problème, et certainement pas l’imaginaire lui-même.

     (Voir Valérie Jacq et Denis Duclos, « Du documentaire au cinéma des gens », *Le Monde Diplomatique,* mai 2005.) [↑](#footnote-ref-144)
145. Notons que cette discipline, à l’inverse de celle du militaire classique, implique une totale *absence* de confiance. Tout repose désormais sur les contrôles  détaillés de la vie civile. Par exemple, un propriétaire qui vend ou loue doit désormais obtenir des certificats pour les termites, le plomb, le ramonage, l’assainissement, la performance énergétique, etc. En dehors de l’explication simple selon laquelle il s’agit pour l’Etat de rendre obligatoire le recours à des professionnels autrement menacés de chômage (organisant ainsi une sorte d’impôt corporatif multipliable à l’envi), il s’agit toujours d’étendre la surface de contrôle de l’institution sur la vie familière, notamment celle qui se targue (sous le beau titre de « propriétaire ») d’une souveraineté minimale. Pratiquement tous les «avancements » de la loi depuis une trentaine d’années vont dans ce sens d’une surveillance accrue des moindres libertés d’agir et d’échanger, sous prétexte de « progrès ». Il existe aussi un alignement des pratiques de surveillance *a priori* auquel correspond une large acceptation : de l’ouverture des sacs devant la caissière du supermarché au déshabillage pour passer les contrôles dans les gares et les aéroports. [↑](#footnote-ref-145)
146. Robert Musil, *L’homme sans qualités,* (1930-1933), Le Seuil, Paris, 2004 [↑](#footnote-ref-146)
147. En attendant, le taux de suicides le plus élevé d’Europe est désormais à trouver en Grèce. [↑](#footnote-ref-147)
148. Selon le théorème de Bayes ou de Laplace appliqué à des combinaisons de densités de probabilités, on peut inférer la probabilité d’un événement rare (comme l’accident d’une centrale nucléaire ou l’implosion d’une bulle spéculative) en remontant aux probabilités concernant leurs causes précises (qui doivent donc être connues). Or, dans la plupart des cas, les statistiques classiques (celles qui se contentent de noter la probabilité des événements bruts en les rapportant à leur nombre dans le passé associé à une durée –du type 3 accidents en 100 ans : probabilité de 0,03 événement par an), on se rend incapables de prendre en compte des variations considérables liées à l’histoire particulière des événements ou des non-événements. Ainsi, une centrale qui a toute une histoire de micro-événements incidentels peut-elle être placée au même rang statistique du « risque » qu’une autre, sous prétexte qu’elle n’a pas connu jusque- là plus d’accidents sérieux que la moyenne ? « A l’évidence », non. Une situation économique qui multiplie la suppression des garde-fou contre la spéculation est-elle aussi peu dangereuse qu’une autre, sous prétexte qu’elle n’a pas encore explosé » ? Etc… [↑](#footnote-ref-148)
149. Les médias américains surveillent de près la folie consumériste des fins d’années, et notamment le phénomène du « black Friday » et ses soldes monstres, sa presse et même ses bagarres entre consommateurs. La baisse de ces achats compulsifs de masse serait certainement le signe d’un changement profond de mentalité. Ce n’est pas encore le cas, mais déjà, dans nombre de banlieues-centres commerciaux où le temps perdu en embouteillages et files d’attente est de plus en plus remarqué, le caractère de « corvée » du métier de consommateur conduit à des variations imprévues dans l’affluence, des effets « yoyo » rappelant l’incertitude boursière. Notons aussi, dans un registre proche, la multiplication « accidentelle » des incendies de supermarchés dans le monde, et celle des pillages, qui, désormais, ne sont plus seulement le fait de populations « marginales »ou de jeunes émeutiers mais, comme dans le cas des émeutes londoniennes de 2011, de couches moyennes et d’âges différents. [↑](#footnote-ref-149)
150. C’est l’autre versant de la théorie marginaliste : moins vous pouvez vous fournir en eau et en air non pollués, plus ceux-ci prennent une valeur… hors valeur, puisqu’aucune somme d’argent ne peut payer ce qui ne peut être ni fabriqué ni vendu sans déchoir. Ce qui n’empêche pas de mesurer absurdement les coûts du réchauffement climatique en milliards de milliards de dollars ou en fraction du P.I.B mondial : absurdité, puisque personne ne sait à partir de quel niveau de nuisance ledit P.I.B s'effondrerait. [↑](#footnote-ref-150)
151. Thème notamment avancé par Cornélius Castoriadis. *La Montée de* l’*insignifiance* (Seuil, Paris, 1996) et : "Stopper la montée de l’insignifiance », *Le monde diplomatique*, Août 1998 (interview avec Daniel Mermet). [↑](#footnote-ref-151)
152. Je cite beaucoup Elias Canetti qui est pour moi un poète de la « masse » : à savoir un extraordinaire penseur intuitif de ce phénomène rendant pratiquement compte de l’histoire humaine. Ce que je prétends apporter ici par rapport à « Masse und Macht » -toujours publié mais peu lu- peut sembler d’une ambition démesurée : expliquer la « massification » tendancielle autrement que par une allusion à une « nature primatologique » de l’Humain.

     Comme le lecteur pourra le constater, le fil du présent travail, dans la lenteur même de son déroulement, réside dans la tentative de rapporter presque exclusivement la masse *à la culture* (mais pas au sens « ethnique » selon Spengler), et plus exactement à celui du mécanisme culturel inhérent au langage et au parlage.

     Cette explication permet aussi de découvrir un « contrepoison » qu’une théorie naturaliste est bien en mal d’apporter. C’est là tout le propos de mon travail, qui ne souffrirait pas de contresens de ce point de vue, sans être quasiment anéanti. Je précise encore que cela ne retire rien aux intuitions canettiennes : si Elias avait vécu jusqu’à la seconde décennie du 3e millénaire, il se serait senti confirmé complètement dans sa thèse sur la masse dans tous ses aspects et ses transformations, sa multiplication, voire sa stagnation, et cel bien au-delà des exemples souvent tirés de l’anthropologie. Par ailleurs, Qu’il soit né à Rusje (où je suis passé à qunze ans), et vécu à Hampstead (près de chez mon amie Mary Douglas, chez qui j’ai vécu, et qu’il cite abondamment avec grand respect) relève d’un pur hasard, mais n’en amplifie pas moins la cause d’une tendresse « posthume », pour cet auteur extraordinaire et extraordinairement méconnu-, dont les livres de maximes signalent encore le génie. Qu’il n’ait pas été reçu chez les anthropologues ou les historiens spécialisés n’est pas étonnant, et le mépris misérable pour les « essayistes » qui tord si souvent la bouche des dits « spécialistes » -voués à ne rien faire comprendre, et finalement à très peu faire savoir- serait plutôt pour moi un motif supplémentaire d’admiration. [↑](#footnote-ref-152)
153. L’instantanéité de la transformation argent/marchandise est approchée par la révolution informatique et aussi par la puissance des machines qui lui sont asservies. Les délais de production et de livraison se réduisent, la transaction est instantanée et non alourdie par la manipulation de numéraires matériels. Dans cette mesure, le processus walrasien se trouve accéléré. [↑](#footnote-ref-153)
154. Insistons ici sur le fait que le « fonctionnement » n’est pas la production. Elle concerne toute la manière d’être de chaque personne, et elle s’oppose plutôt à une forme ouverte de guerre de « tous contre tous ». [↑](#footnote-ref-154)
155. David Riesman*, La foule solitaire*, (1950) Arthaud, Paris, 1992 ; Guy-Ernest Debord, *La société du spectacle,* Champ Libre, Paris, 1971 (1967) Gilles Lipowetsky, *l’ère du vide, essais sur l’individualisme contemporain,* Gallimard, Paris, 1983 ; Cornélius Castoriadis, *La Montée de l’insignifiance,* Seuil, Paris, 1996 ; Charles Melman (entretiens avec Jean-Pierre Lebrun), *L’homme sans gravité : jouir à tout prix,* Denoël, Paris 2002. On peut aussi évoquer les travaux de Bernard Stiegler , très critiques de la mondialisation et du consumérisme, mais sur le mode de la réprobation morale, comme ceux de Paul Virilio, dénonçant « la vitesse ». [↑](#footnote-ref-155)
156. C’est typiquement le cas de Richard Millet, auteur et éditeur « Gallimard » classiquement élitaire, notamment dans son : *Arguments pour un Désespoir  contemporain*, Hermann, Paris, 2011, dont la présentation pour l’entretien à France Culture du 8 Juillet 2011 (« For intérieur ») est significatif : « Dernier homme, déclin de l'Occident, meilleur des mondes, règne de la quantité, de la Technique, crise de la culture, homme unidimensionnel, société de consommation ou du spectacle, désenchantement du monde, ère du vide, de l'éphémère ou du moindre mal, empire du Bien, condition postmoderne, homo festivus, etc. Comment, après tant de formulations heureuses mais récupérées par le Culturel et l'Antiracisme, et sans tomber dans la nostalgie, comment nommer ce monde nouveau, ce cauchemar posthumaniste, ce totalitarisme light ? Peut-être est-il trop tard. Au moins ne serons-nous pas dupes d'une stratégie globale qui inscrit le monde dans une horizontalité toujours plus large et fade, dépourvue de relief, de hiérarchie, de verticalité, de goût, de mémoire. »

     Millet choisit donc les termes de sa métaphore principale dans un fatras de concepts dénonciateurs habilement soustraits à leurs grands auteurs, d’ailleurs non nommés : et il nous renvoie finalement à l’égalitarisme comme comble de l’horreur, oubliant que (la mémoire lui fait défaut aussi), comme le rappelait Tocqueville (ou plus tard Lacan), celui-ci est un accomplissement du christianisme, et une constante de l’Occident comme idéal civique depuis Créon.

     Pourquoi n’est-il pas capable de s’abstraire tant soit peu de la complainte élitaire, rengaine de tout idéal aristocratique –et qui ne fait en rien avancer la cause de la liberté de pensée- pour saisir que ce n’est pas l’égalité en tant que telle qui produit les effets dénoncés, mais… le très grand nombre et l’inhumanité qui s’y aggrave mécaniquement  de sa convergence ? En quoi « l’horizontalité » serait-elle à craindre dans des groupes plus proches de l’intimité ? En quoi, par exemple, l’égalité entre père et fils s’oppose-t-elle au respect et à la transmission ? N’en est-elle pas au contraire une condition *sine qua non*? Quant à la récupération par le « Culturel », n’est-elle pas surtout due au fait que ce dernier est désormais au service de la techno-chrématistique et à son élite, maîtresse de l’argent ? Peut-être le désespoir d’un Millet tient-il plus au fond au fait de ne plus appartenir à la cour des grands de ce monde ? Tel un noble désargenté, ou Ferdinand Céline se prenant pour « une femme du monde », il se retourne contre les plus faibles que lui : étrangers, migrants, pauvres hères, et se sent envahi par eux (alors que son origine libanaise l’en rapproche). Certes, le nombre est invasif, mais en soi, et la nation n’est qu’une forme de rangement du nombre. [↑](#footnote-ref-156)
157. Op.cit : *Un monde sans limite*, *essai pour une clinique psychanalytique du social,* Erès, Paris, 1997 [↑](#footnote-ref-157)
158. Un exemple frappant est la critique de l'école maternelle : elle n'est pas menée pour dénoncer le stakhanovisme et le conditionnement standard précoces et restaurer un droit salutaire à la paresse en famille pour nos tout petits, mais bien au contraire pour envisager l'école obligatoire à 3 ans, voire à deux ! Le pire est que ces revendications inhumaines proviennent de parents et d'enseignants normaux et probablement aimants, mais chez qui l’intériorisation de leur rôle comme d’une fonction « sociétale » a progressé. La plupart –adhérant à une idéologie travailliste se croyant démocratique- ne se rendent pas compte qu’en entérinant l’idéal d’un contrôle sociétal complet, ils ne font qu’appliquer le programme du « meilleur des mondes » casernant la grande masse (au nom du Bien), tandis que les rares élites se réservent –pour elles et leurs enfants - une liberté soigneusement cachée de l’action personnelle, du temps et de l’espace, seule condition pour former des êtres humains qui échappent à un habitus d’esclaves. Bien sûr, il est très injuste que ces élites s’accordent ce qu’elles refusent aux autres, mais faut-il pour autant, en suivant leurs tribuns et leurs subordonnés, le refuser désormais à tous ? Faut-il, pour dénoncer l’égoïsme de classe et l’esprit de caste, accepter la dictature des caporaux du système, lesquels, ont eux-mêmes intérêt à entretenir un fonctionnement pénitentiaire, afin de conserver leurs propres emplois ? Il semble au contraire urgent, même s’il est parfois douloureux –et dangereux- de critiquer l’idéologie populiste-travailliste endémique dans les petits métiers du contrôle social, de débattre avec les gens de l’importance de ne pas laisser le fonctionnement sociétal laminer  *les temps non prescrits de leurs enfants,* que ce laminage passe par l’école, ou qu’il soit délégué aux animateurs « d’activités » ou aux parents eux-mêmes (comme en Allemagne). [↑](#footnote-ref-158)
159. Arte, 2012 [↑](#footnote-ref-159)
160. Un exemple caricatural est la « mise au travail » systématique du consommateur par Ikea, depuis le transport de lourds plateaux supportant les achats de mobilier en kit, jusqu'au montage complet. Mais l'exemple en a été suivi par tous les fournisseurs de biens : désormais on se fait ouvrier chez soi pour manipuler des myriades d'emballages, suivre des plans, construire, visser, boulonner, scier, connecter, encastrer, etc, sans parler de l'évacuation des déchets. [↑](#footnote-ref-160)
161. On comprend mieux ici l’étonnant succès des ouvrages de Bernard Werber faisant des fourmis ses héroïnes et des fourmilières ses sociétés. [↑](#footnote-ref-161)
162. Jacques Lacan, *Le Séminaire livre VII L’Etique* p. 301 [↑](#footnote-ref-162)
163. Julien Alexandre, [*La rupture – Manifeste d’un passé révolu et d’un futur à venir, par Zébu*](http://www.pauljorion.com/blog/?p=59709) *7 novembre 2013,* , Blog de Paul Jorion. [↑](#footnote-ref-163)
164. *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983 (1944) [↑](#footnote-ref-164)
165. Ce point de vue n’est pas contradictoire avec celui esquissé dans d’autres ouvrages ou parties de ce texte: il peut simultanément se produire une baisse tendancielle du taux de profit à partir de grandes immobilisations sociétales, et une dégradation de ces immobilisations à partir de la même baisse… Comme le chat mort *et* vivant de Schrödinger, le capitalisme moribond peut très bien se métamorphoser *à la fois en communisme et en barbarie.* [↑](#footnote-ref-165)
166. Le moindre des paradoxes est que, du point de vue des Caribéens travaillant dans les hôtelleries et les commerces, ce sont eux qui continuent le labeur servile de leurs ancêtres, cette fois en souriant, pour ces « maîtres » que seraient les touristes blancs. Mais, le niveau de revenu mis à part, les deux populations –serveuses et servies- ne sont-elles pas toutes deux esclaves d’un capital, à sn tour aussi bien composé d’investisseurs lointains que de békés locaux, d’ailleurs très différemment colorés ? [↑](#footnote-ref-166)
167. Tel « pauvre » propriétaire de plage « sauvage » sur une île des Caraïbes, mais bien au courant de l’idéologie générale du tourisme, en fait payer l’accès « dix dollars par tête » (« by head »). [↑](#footnote-ref-167)
168. L’anthropologue de la société-monde peut constater que le plaisir des vacances ne peut être remis en cause dans les discussions avec l’entourage (on ne peut pas « avouer que le paquebot… c’était la galère ») tout comme l’immigré qui rentre au pays pour y témoigner de son enrichissement ne peut décrire ses conditions de vie et de travail réelles. On comprend la honte qui envahit ces paysans sénégalais ayant voulu émigrer en Europe à avoir été débarqués par ruse sur une plage touristique… à une heure de route à peine de leur village. Mais de là à maintenir sur plusieurs années la fiction qu’ils sont réellement en Europe et que l’argent gagné péniblement par eux en provient ! Cela fait apparaître un degré d’aliénation frisant l’absurdité !

     Cela démontre à quel point, du côté du touriste comme de celui qui lui sert d’esclave souriant, c’est bien l’idéologie d’une participation à la puissance collective (celle, ici, de créer partout des « paradis ») qui saisit et possède les esprits et les corps, les contraignant à une « normalité » d’autant plus prégnante qu’elle est folle : obligation de « ne rien faire » pour les touristes timides et affalés sur leurs chaises longues ; obligation pour les travailleurs des « resorts » de  servir  (sans broncher et en pliant l’échine) ces mollusques blancs en cours de bronzage. Le caractère violemment normatif de cette représentation partagée est corroboré *a contrario* par l’interdiction en Allemagne d’un excellent jeu vidéo basé sur la transformation des touristes occupant une île paradisiaque… en horribles morts-vivants ! Il est vrai qu’à Majorque, par exemple, la population des touristes allemands –majoritaire- est de plus en plus ressentie comme une pollution en elle-même. On hésite donc à accepter une représentation qui dévoile ce fait à sa manière. [↑](#footnote-ref-168)
169. *Masse et Puissance*, Gallimard, Paris, 1966 [↑](#footnote-ref-169)
170. En ce sens précis, la fameuse sentence de Joseph Prudhomme :

     « Le char de l’Etat navigue sur un volcan », n’est ni ridicule ni drôle. On devrait seulement la compléter : « élites et dirigeants naviguent à vue de nez sur des océans de lave humaine plus ou moins en fusion et jamais vraiment refroidies ». [↑](#footnote-ref-170)
171. Ou n’hésitent pas à les massacrer comme si elles étaient des peuples ennemis, comme les polices militaires brésiliennes ou mexicaines, ou les escadrons de la mort payés par les « braves gens » qui terrorisent les quartiers populaires sous prétexte de « contrer » les Narcotraficants. [↑](#footnote-ref-171)
172. Un indice de cette butée suicidante peut être trouvé dans le refus obstiné qu’un très grand nombre d’Américains pauvres ont longtemps opposé à la réforme du système de santé par le président Obama, pourtant tout entière consacrée à obliger les institutions privées et l’Etat à prendre en charge l’assurance obligatoire de leurs soins. Comment expliquer une telle stupidité collective, sinon par la conviction que la socialisation des soins est l’ennemie du « meilleur soin possible pour chacun » ? Or si cette conviction ennemie de la masse (imaginaire) fait « masse » (réelle), c’est précisément parce que chacun ne se considère que comme un candidat à la course sociale vers la richesse, et se refuse à reconnaître que cette idée partagée par la majorité change aussitôt celle-ci en un troupeau de buffles écrasant tout sur son passage. Il est possible que toute masse humaine ne soit que cela : la course de singularités égoïstes tendues vers le seul but d’escalader le cadavre de leurs compagnons vaincus. La foule serait ainsi toujours « solitaire » selon le mot de Riesman, ce qui permet de conceptualiser l’individualisme méthodologique confortant l’hyperlibéralisme *comme une incitation au totalisme le plus aveugle.* [↑](#footnote-ref-172)
173. La seule différence entre l’autisme et les autres pathologies psychiques est que le caractère très précoce de sa formation (dans les semaines suivant la naissance, voire au stade utérin) entraîne des effets irréversibles sur toute la vie de la personne. Il est certainement vrai que cette irréversibilité (évidemment désespérante) est le fait de l’empreinte neurologique d’un défaut de relation, mais il est tout aussi vrai que ce défaut lui-même doit –le plus souvent- tout autant à la relation elle-même qu’aux conditions génétiques qui l’autorisent. La culpabilité des parents n’est donc pas un effet du discours psychanalytique : elle provient directement de leur intime conviction d’avoir vécu une relation défaillante avec leur enfant, conviction qu’ils rejettent et projettent, en attendant qu’un « bon entendeur » soutienne leur projection sur un bouc émissaire extérieur (le psychanalyste, par exemple).

     Deux indices majeurs de ce mécanisme sont d’une part la montée en flèche des chiffres de l’autisme, qu’aucune « épidémie » ne vient justifier (mais qui peut plus aisément s’expliquer par l’aliénation générale de peuples soumis à un « stress civilisationnel » de plus en plus éprouvant).

     Pourquoi, par exemple, si l’origine en est génétique, la prévalence de l’autisme est-elle passée, entre 1980 et 2008 de 1 à 12 enfants agés de 8 ans sur 1000 en Amérique du Nord, et à 14 en Scandinavie ? Pourquoi la prévalence des désordes du spectre autistique a-t-elle augmenté partout dans le monde entre 2002 et 2008 de 5 à plus de 10 pour 1000 dans les seuls Etats-Unis, avec des poussées à plus de 20 dans le New Jersey et dans l’Utah ? Est-ce seulement parce que le dépistage s’est considérablement affiné en 6 ans, ou parce que quelques Etats américains ont des programmes de recherche plus poussés (comme en témoigne l’immense bibliographie d’études sur le sujet de « l’utah autism research program ») ? C’est en partie possible, mais cela n’implique pas nécessairement des sources principalement ou isolément génétiques ou fonctionnelles. De plus, le perfectionnement diagnostique aurait dû porter sur les autistes de tous âges, mais l’augmentation d’un facteur supérieur à cent de cas recensés en 10 ans ne porte que sur les enfants de 3 ans et moins ! D’autres hypothèses sont plus accessibles à l’aide du rasoir d’Occam : d’une part la prévalence apparente augmente avec l’intérêt porté par les scientifiques qui, du même coup, accroissent le domaine couvert en y intégrant des symptomes jusque là inconnus ou non recensés ; d’autre part, lorsque l’augmentation est quasi-universelle, même dans des régions où l’effort de dépistage n’a pas augmenté, il s’agit bien –en l’absence de toute «  contagion »- d’un accroissement lié au fond commun des changements sociétaux. Parmi ceux-ci, il resterait à départager les changements environnementaux (nuisances et pollutions diverses pouvant affecter la méiose mais aussi plus tard l’enfance jusqu’à trois ans, dont possiblement la multiplication des vaccins et certains substrats au mercure) et les changements culturels affectant les relations humaines.

     D’autre part, l’autisme concerne quatre garçons pour une fille (sauf pour le syndrome de Rett, réservé aux filles), ce qui semble indiquer une sexuation du problème, allant de pair avec l’importance de la sexuation dans la détermination précoce des rôles sociaux. On se demandera en effet pourquoi les mutations génétiques affecteraient seulement les garçons ou les filles, ou pourquoi, enfin, dans le syndrôme d’Asperger –qui s’accompagne d’un QI plus élevé que la moyenne- la mutation aurait à la fois amélioré l’intelligence et diminué la capacité relationnelle. Quant au fait que le déficit de sommeil touche à la fois les enfants autistes et les personnes atteintes d’Alzheimer, il est étrange qu’on raisonne comme s’il ne s’agissait là que d’une cause et pas aussi d’un effet : ne se pourrait-il pas que de graves atteintes affectives entraînent un défaut de sommeil ayant à son tour des incidences neurologiques (notamment par « intoxication » découlant dun manque de drainage « glymphatique » , ces incidences étant différentes chez le très jeune enfant et chez le vieillard.

     Par ailleurs, la grande majorité des cas aujourd’hui diagnostiqués concerne un autisme *régressif*, se déclarant après un développement normal de plusieurs années, ce qui semble éliminer d’office l’origine génétique (mais pas les causes environnementales, bien au contraire, notamment l’hypothèse des trop nombreux vaccins avec substrats toxiques).

     Observons enfin que la polémique fait d’autant plus rage qu’aucune étude épidémiologique digne de ce nom n’existe (capable de discriminer de nombreux effets parasites et de discerner les variables pertinentes notamment au plan social : la plus forte augmentation des cas ayant été constatée chez ls enfants noirs et hispaniques aux USA). Si, par extraordinaire, les témoignages cliniques rendant compte d’une bien plus grande prévalence chez les milieux d’immigrants pauvres se révélaient confirmés par l’étude, il est plausible que nous devrions tous nous interroger alors sur l’importance propre des facteurs culturels et, par tant, des causes strictement relationnelles. [↑](#footnote-ref-173)
174. Qu’il soit inacceptable pour des groupes que la France soit « le seul pays » à ne pas accepter un unique système de référence diagnostique mondialisé est tout-à fait significatif d’un totalitarisme inconscient. [↑](#footnote-ref-174)
175. N’oublions pas qu’en cette occasion, des penseurs comme Jacques Lacan, Jacques Derrida, Bruno Latour, Jean François Lyotard, etc, furent tout bonnement traités d’imposteurs. [↑](#footnote-ref-175)
176. En France, un psychanalyste comme Roland Gori est intervenu dans l’espace public pour critiquer le système sous cet angle. Mais précisément, envisageant la seule « Culture » comme alternative au Système, Gori idéalise celle-ci et ne distingue pas clairement sa spécificité: car la culture n’est pas *que* l’antipode du système ; elle est un style d’appréhension de la vie sociale fonctionnant à l’identité et au sentiment qui a ses propres limites sur au moins deux côtés : la pathologie du rassemblement *de masse* par le sentiment et l’identité ; celle de l’illusion identitaire face à la loi pour tous. D’une façon générale, hypostasier une seule passion ou dimension (la technicité humaine pour Stiegler, la culture pour Gori, la multitude pour Negri, la science pour Onfray, la « sobriété » pour Rabhi ou pour Latouche, le contrôle public de la répartition de la puissance financière pour Jorion, etc.) revient à ignorer le degré de dilution et de fractalisation nécessaire pour que le remède prôné ne tue pas le malade. C’est sans doute le rôle prescrit aux intellectuels dans le marché d’une société « de communication » qui les pousse à s’identifier à un unique angle d’attaque, bien visible : une étape ultérieure pourrait être celle d’un *apprentissage de la pluralité dans le mouvement même de la contestation du Système*.

     En tout cas, de la condamnation des Sophistes par les Platoniciens au Ve siècle A.C, à celle des Structuralistes et « Postmodernes » par les scientistes chomsko-sokaliens en 1996 en passant par la réfutation de la falasifa par Al-Ghazali vers 1100, puis par la censure des philosophes médiévaux par Etienne Tempier en 1277, il y a fort peu de changement sous le soleil de la pensée : les partisans d’une vérité absolue et directement accessible par le langage sont toujours enragés de voir qu’on puisse contester leur foi en décrivant la relativité des langues, l’équivocité des symboles, la subjectivité des propositions, la contradiction interne des positions…

     N’est-ce pas là un indice fort de ce qu’une dualité –ici sujet-objet- renvoie à une pluralité passionnelle irréductible ? N’est-ce pas aussi une indication de l’intérêt à la médiatiser par des ambassades réciproques ? [↑](#footnote-ref-176)
177. Je ne saurais nier que le présent travail peut prêter à cette tentation : c’est au lecteur de dire s’il peut néanmoins se servir d’un texte critique pour s’orienter vers une résistance effective. En tout état de cause, la difficulté même démontre que ce combat est surtout intérieur aux sujets, et d’autant plus pathétique. Etant tous fascinés, certains sauront cependant se déprendre davantage que d’autres. [↑](#footnote-ref-177)
178. Je voudrais ici rendre un bref hommage à Fabrice Lebeault, l’auteur d’une des bandes dessinées les plus géniales qu’il me soit arrivé de lire (et de relire) : *Horologiom.* Y est parfaitement (et effroyablement) décrit le désir qui pousse à la synchronisation des êtres humains dans la métaphore mécanique, comme substitut à leur sexualité ingérable. Malgré tout, L’univers graphique d’Horologiom (inspiré de celui du Roi et l’Oiseau) n’échappe pas à la fascination dont nous parlions plus haut. [↑](#footnote-ref-178)
179. Par exemple, en induisant plus de pluies en semaine que les week-end dans des régions urbaines des Etats-Unis. [↑](#footnote-ref-179)
180. On se demande bien pourquoi ces notions –certes imprégnées de relents béhavioristes- ont suscité tant de haine de la part de certains psychanalystes, sinon parce qu’elles ont été utilisées pour désigner exactement l’envers de ce qu’elles affichaient : agissement commandé de l’extérieur (tenu pour rationalité) et hétéronomie  (tenue pour socialité)! [↑](#footnote-ref-180)
181. C’est-à-dire à opérer en exacte contradiction avec ce que leur impute Georges Dumézil. [↑](#footnote-ref-181)
182. « Micre » en grec désigne encore le « garçon » de café. Autrefois il s’appliquait à tous les serviteurs. Dans « les Grenouilles » d’ Aristophane, déjà, les relations débonnaires et bienveillantes de Dionysos avec son esclave Xanthias sont celles d’un adulte avec un enfant vaguement turbulent. [↑](#footnote-ref-182)
183. Surtout quand on pense aux mariages d’enfants dans certaines sociétés. [↑](#footnote-ref-183)
184. On commence tout juste, depuis le scandale d’Outreau, à reconnaître dans les grands médias l’étrangeté de l’emportement condamnateur dans ce domaine. Mais c’est seulement, en général, pour pointer le « mystère » de la capacité de mensonge juvénile ou infantile. Jusqu’à se demander s’il s’agit de mensonges ou de « faux souvenirs ». Rarement est accomplie la boucle qui ramène à la découverte freudienne –pourtant déjà séculaire- des traits de l’Hystérie comme condamnation du Père au nom de l’alliance avec la Mère. Comment ne pas y voir une résistance caractéristique de l’époque envers tout ce qui pourrait dévoiler notre désir d’enfant de supprimer toute sexualité impliquant la liberté arbitrale de l’adulte imaginaire, ce concurrent imposant de notre propre vouloir incestueux et fusionnel ? [↑](#footnote-ref-184)
185. Giorgio Agamben a bien analysé le concept de « dispositif » à propos notamment des formes d’enveloppement et de guidage de nombreuses populations. Il ne faut pas perdre de vue que tout « dispositif », par définition conscient pour le stratège, s’inscrit dans une « épistémé », qui est, elle, inconsciente en pratique, pour être tout autant logique. Notons aussi que les dispositifs infantilisants tarissent la sexualité : ainsi (rappelle Hegel) de la cloche que les Jésuites faisaient résonner dans les villages artificiels où ils avaient rassemblé « leurs » Indiens pour les protéger de l’esclavage, car ceux-ci devaient être désormais rappelés au devoir de faire l’amour, dont ils avaient, sans cela, perdu le goût. [↑](#footnote-ref-185)
186. Le projet de rendre l'école maternelle obligatoire à trois ans découle de cette folie d'une « société-mère », d'une « Matrix » que tentent d'incarner des personnages totalement « sociétaux » comme Mme Ségolène Royal, désormais parfaitement incapables de se rendre compte de leur propre dés-humanité. [↑](#footnote-ref-186)
187. Combien de fois n’ai-je pas entendu dans des écoles maternelles ou primaires de culture anglo-saxonne, se manifester l’inquiétude parentale sur les tendances « antisociales » de tel ou tel enfant… [↑](#footnote-ref-187)
188. Quand Freud constate que la société des adultes aspire à se débarrasser de la sexualité, il semble oblitérer sa propre découverte :à savoir que c’est la sexualité infantile –centrée sur le rapport à la mère- qui exige cela dans l’adulte. On peut ainsi se demander si la  « pédophilie » post-moderne n’exprime pas indirectement la nostalgie d’un inceste impossible avec le monde maternel, nié pour ainsi dire par le caractère « paternel » du Sociétal. [↑](#footnote-ref-188)
189. Bien étudié par Didier Mavinga Lake, dans sa thèse de doctorat : « De l’enfant sorcier à l’enfant martyr », Paris VII, 6 novembre 2010 [↑](#footnote-ref-189)
190. Coauteur, avec Toni Negri, de *Multitude, la guerre et la démocratie à l’âge de l’empire* (2000), La Découverte, Paris, 2004. [↑](#footnote-ref-190)
191. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire,* 2001. Nous-même, très intéressé par une réflexion sur la “constitution de l’humanité”, pouvons témoigner à quel point il est difficile et périlleux de tenter d’engager des chercheurs sur ce débat interdisciplinaire qui implique, d’emblée, une critique de fond de la notion même d’humanité, et une analyse philosophique nouvelle de l’idée des droits de l’homme. [↑](#footnote-ref-191)
192. Ruth Buchanan, Sundhya Pahuja, "Law, nation and (Imagined) International Communities" *Law, Text, Culture* n° 8 pp.137-166, 2004. [↑](#footnote-ref-192)
193. *Art et Multitude, neuf lettres sur l’art,* Atelier, Paris, 2005 [↑](#footnote-ref-193)
194. Voir à ce propos, de Gilles Deleuze, Félix Guattari et Michel Foucault des explications sur ces sujets dans : Gilles Deleuze, *L’île déserte at autres textes*, Minuit, Paris, 2002  [↑](#footnote-ref-194)
195. Toni Negri, Kairos, *Alma Venus, multitude : neuf leçons en forme d'exercices*, Calmann-Lévy, Paris, 2000. [↑](#footnote-ref-195)
196. Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitude*, mai 2002. [↑](#footnote-ref-196)
197. Selon  François Morin, (*Le nouveau mur de l'argent. Essai sur la finance globalisée,* Éditions du Seuil, Paris, 2006.), la masse d’argent consacrée à la couverture de la spéculation était en 2005 de l’ordre d’un million de milliards de dollars, soit vingt fois celle du P.I.B mondial. (les G20 ont encore du travail pour rassurer définitivement Wall Street). [↑](#footnote-ref-197)
198. La référence à « l’autonomie » ne doit pas tromper : il s’agit seulement de celle des groupes se réclamant de l’action révolutionnaire, et certainement pas du découpage dans la société d’aires de fonctionnement indépendantes. Et la multitude forme bien une totalité dont la « catholicité » (l’universalité) est un trait inhérent. [↑](#footnote-ref-198)
199. A Rome, les Populares et notamment les Gracques firent voter des lois rééquilibrant la répartition des ressources entre riches et pauvres (par assignations de terres) et d’autres limitant l’esclavage. [↑](#footnote-ref-199)
200. La proposition du salaire universel, que Negri avance comme beaucoup de gens d’une gauche (et même d’une droite) utopiste, est, en revanche, assez fondée : quel autre moyen, à échéance rapprochée, pour éviter la catastrophe de la surproduction et la destruction de tous les tissus sociaux que ce « collapsus » va entraîner  ? Il faut être aveugles et enfermés dans la dialectique ultra-libérale la plus réactionnaire pour ne pas voir que, même au-delà de la résorption des bulles financières, la technologie destructrice d’emplois pousse les sociétés vers un taux de non-travail insupportable. Mais peut-on, sur le long terme, conserver le niveau de productivité qui chasse en grand nombre les êtres humains de la production de leur vie ? Et peut-on imaginer une société mondiale réglée par un « revenu d’existence » prélevé comme impôt principal sur les activités productives ? Or Toni Négri et ses enthousiastes adeptes veulent bien flotter sur l’abondance permettant le communisme utopique-réalisé, mais ils ne posent jamais la question de la trop grande productivité. [↑](#footnote-ref-200)
201. Toni Negri a cru répondre par avance cette objection en la traitant d’inconsistante (op . cit. : « Pour une définition ontologique de la multitude ».) [↑](#footnote-ref-201)
202. Max Weber, *L’éthique du protestantisme et l’esprit du capitalisme,* Pocket, [↑](#footnote-ref-202)
203. Nous avons conscience de proposer une succession de « renversements de perspective ». Mais, à y bien regarder, il ne s’agit pas d’un procédé rhétorique ni même heuristique, mais de la conséquence, en cascade, d’une proposition unique : celle de prendre au sérieux la puissance productive (et donc explicative) de l’organisation culturelle et de ses « constantes anthropologiques ». Il faut aussi observer que la réinvention d’un thème ancien comme la prédestination (remontant, entre autres, au gnosticisme antique) s’explique par le fait que l’idée de justifier cosmologiquement et théologiquement sa propre supériorité vient quasi-spontanément aux individus de classe aisée qui désirent se reconvertir dans la religiosité, surtout en période de crise. En ce sens, le gnosticisme appartient à la posture culturelle de la gnose, laquelle est consubstantielle de toute religiosité élitiste. De ce point de vue, l’ensemble des fondamentalismes américains sont gnostiques et attendent de l’Histoire qu’elle confirme leur salvation en les séparant des mauvais phylums génétiques (le reste du monde). N’oublions pas aussi qu’en général les gnosticismes finissent mal (comme les histoires d’amour selon les Rita Mitsouko), parce que la puissance s’appuie sur la démagogie et finit par liquider les élites qui se croient au dessus de la masse. [↑](#footnote-ref-203)
204. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991 [↑](#footnote-ref-204)
205. Et dont rend bien compte Jean Gimpel (*La révolution industrielle du Moyen Âge,* Seuil, Paris, 1975) [↑](#footnote-ref-205)
206. Encore aujourd’hui, les philosophes-historiens spécialistes du moyen-âge ne nous laissent pas beaucoup de champ pour interpréter cette phase comme « insistance décisive » : soit ils l’estompent en méprisant la scolastique ; soit (comme l’excellent Alain de Libera) ils l’isolent comme un joyau historique singulier, en sous-estimant sa portée de reprise, de renouage et de dénouement, en général en méconnaissant la complexité du paysage philosophique antique. [↑](#footnote-ref-206)
207. Michel Coutu, *Max Weber et les rationalités du droit*, LGDJ,Paris, 1995 [↑](#footnote-ref-207)
208. Là encore,Weber développe (*dans Konfuzionismus und Taoismus, 1915*) une analyse pertinente du caractère « patrimonial » et de l’ « irrationalité » littéraire de l’exercice de la justice par la bureaucratie impériale chinoise. Mais il ne va pas jusqu’à opposer ce modèle à celui prévalant en Occident en termes de constantes culturelles multimillénaires. C’est sans doute prudent, mais cela ne lui donne pas accès aux causes profondes de la différenciation Ouest-Est.

     Au contraire, C.A. Bayly, tout en travaillant sur l’Histoire contemporaine, constate comment la divergence Occident-Orient s’organise à partir de traits fort anciens ( C.A. Bayly, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Paris, Editions de l’atelier, 2006) [↑](#footnote-ref-208)
209. Marx avoue avoir peiné pour découvrir les rapports derrière les choses, mais cet intense effort l’a laissé dépourvu d’énergie quand il lui aurait fallu voir de voir que les rapports dont il s’agit sont moins des rapports de classe… *que des rapports tout court*!, A savoir la fiction d’une mesurabilité exacte de toute relation entre les hommes. [↑](#footnote-ref-209)
210. « Je pense que l’Homme Sombre aura avec lui tous les technos, conclut Glen. Ne me demandez pas pourquoi ; c’est juste une intuition. Sauf que les technos, pour la plupart, aiment travailler dans une atmosphère de discipline serrée et d’objectifs linéaires, Ils aiment quand les trains partent à l’heure. .. » [↑](#footnote-ref-210)
211. *La distinction. Critique sociale du jugement,* Paris, Éd. de Minuit, coll. «Le sens commun», 1979. [↑](#footnote-ref-211)
212. Encore une fois, nous suivons Michalis Lianos lorsqu’il nous fait comprendre que la technosociété n’oblige personne : elle crée simplement un univers dans lequel l’ouverture des portes est codée, la conduite automatiquement sanctionnée par radar, l’animal reconnu à sa puce, etc. De loi, le code devient simplement « code barre » . [↑](#footnote-ref-212)
213. Dans le film *Seven pounds*, le héros (ancien étudiant du Massachusets Institute of Technology) qui a mésusé des techniques (ce mauvais conducteur conduisant avec un téléphone portable a provoqué un accident tuant sept personnes) se rachète en répartissant son propre corps entre sept autres, grâce aux techniques avancées de la greffe d’organes. Sa mise à mort est en revanche confiée à la nature, en l’occurrence des méduses tueuses plongées dans sa baignoire. Mélo un peu ridicule, ce film n’en est pas moins un bon exemple de l’idéologie « technophile » qui inspire en profondeur nombre d’œuvres. [↑](#footnote-ref-213)
214. Que l’on pourrait énoncer ainsi : « pax technica », en supposant qu’un jour le mot « paix » ou le mot « égalité » seront implicitement contenus dans l’expression « solution technique ». [↑](#footnote-ref-214)
215. Ce phénomène apparaît dès la phalange grecque archaïque, où le hoplite ne peut pas s’arrêter sans se faire lui-même transpercer ou écraser par les compagnons. Il s’agit déjà d’une mécanique dont l’arrêt et la mise en marche est déterminée par des ordres extérieurs, mais dont le fonctionnement dépend aussi de la discipline réciproque. [↑](#footnote-ref-215)
216. Aujourd’hui, ce sont les marchands –comme êtres vivants- qui sont rendus dépendants puis ont été carrément éliminés des marchés spéculatifs par l’ordinateur, beaucoup plus rapide. Mais ce à quoi l’ordinateur ne peut pas s’opposer, même en brassant des milliards de transactions à la milliseconde, c’est à la baisse du taux de profit global, baisse précisément due au fait que l’homme doit racheter de plus en plus cher son propre droit à la survie. D’un côté, les écarts entre ordinateurs perdants et gagnants se resserrent, restreignant la marge de gain possible tandis que la course aux « armements boursiers » est de plus en plus onéreuse et que les « traders » humains deviennent des facteurs d’erreurs catastrophiques ; de l’autre, il y a déjà tellement d’argent placé par rapport à la possibilité d’exploiter le travail humain que l’acharnement sur ce dernier n’a plus qu’un effet très petit sur sa participation au profit général. [↑](#footnote-ref-216)
217. L’une des formes déjà installées, mais que le grand public découvre avec surprise est la tyrannie des agences de notation, en position d’humilier publiquement les plus grands Etats nationaux. [↑](#footnote-ref-217)
218. Et ceci, encore une fois, indépendamment des « alarmismes » de fin du monde qui tentent de faire de la catastrophe une fonction de l’Etat-monde régulateur. (Le bétonnage, l’usure des terres, la disparition de la diversité des espèces, le vidage des ressources halieutiques, la limite rapprochée des ressources minières et pétrolières, la pollution multiforme… suffisent largement à créer un univers plus difficile et moins agréable pour l’homme, sans qu’on en rajoute encore avec des perspectives apocalyptiques sur le climat ou sur la pandémie terminale…) [↑](#footnote-ref-218)
219. Il nous faut rappeler de temps en temps que « totalisme » est un concept qui unifie « holisme » et « individualisme » dans une réalité concrète. Il s’agit aussi d’une tendance universelle qui recouvre complètement la diversité historique des régimes autoritaires, et notamment les « totalitarismes » du XXe siècle. Néanmoins, comme nous le montrons par ailleurs dans un livré dédié à ce thème, le « totalisme » est surtout en phase avec la société mondiale en construction depuis la fin de la guerre froide. [↑](#footnote-ref-219)
220. Ulrich Beck, *Qu’est-ce que le cosmopolitisme ?* Alto/Aubier, Paris, 2006, p 276. [↑](#footnote-ref-220)
221. Paul Feyerabend, *Adieu à la Raison, S*euil 1989 (1987), Paris,p 50. [↑](#footnote-ref-221)
222. « Attal » signifie « portefaix » en arabe maghrébin : et nous voyons en effet Jacques Attali –pliant comme tout un chacun sous l’effet du signifiant patronymique- porter le monde entier comme un « atlas », mais dans sa pensée. Il s’en suit un effet immédiat : il s’engage en personne pour nous inciter à croire dans l’identité entre le « portage du monde en pensée » et l’efficacité salvatrice de l’action. Or rien ne nous dit que les actions les plus drastiques déployées sous autorité mondiale –et donc absolument souveraine- auraient la moindre efficacité pour régler les effets de la surpopulation humaine, de la disparition des espèces et de la nature, tandis qu’il est presque certain qu’elles contraindraient chaque être humain sous une chappe légale étouffante, pour les obliger à la discipline sociétale globale. [↑](#footnote-ref-222)
223. *Demain, qui gouvernera le monde ?,* op.cit. [↑](#footnote-ref-223)
224. Le schéma vaut aussi pour le génocide du Rwanda où, assez vite, ce fut le voisin –jeune ou pas, et sans participation à aucune milice- qui vous assassinait, que vous soyez Tutsi « réel » ou pas. [↑](#footnote-ref-224)
225. Voir la thèse d’Alexandre Duclos, 15 septembre 2008, Paris I Sorbonne : *Les formes modernes du cosmopolitisme.* [↑](#footnote-ref-225)
226. Peut-être comme l’Espagne chrétienne récemment victorieuse de l’Islam semblait devoir rester éternellement débonnaire et tolérante vis-à-vis des Juifs, poursuivant ainsi une tradition quasi-millénaire la distinguant des autres pays européens. [↑](#footnote-ref-226)
227. On retrouve chez ce chercheur de l’académie des sciences sociales de Pékin le concept de mondialité remplaçant celle d’internationalité. Mais, en bon adepte de l’harmonisme confucéen, cette mondialité est d’emblée conçue par lui comme institution de gouvernance du monde copiée directement du principe impérial ancestral (le Tianxia, 天下). Dans cette représentation en cercles concentriques centrée par le siège de l’empereur, les cercles les plus lointains sont occupés par des barbares, dont l’allégeance au prince régnant sur « tout ce qui est sous le ciel » est néanmoins constante. Il est clair que ce type d’idéal, souvent contemporain des périodes d’expansion chinoise ne peut être adopté comme loi du monde. Là encore, nous avons un bon exemple du fait que chaque tradition passionnelle, incarnée territorialement et historiquement, ne peut se représenter la totalité que de son point de vue, et son expression politique comme une *substitution* intégrale au point de vue des autres.

     Il me semble que le point de vue adopté ici, et qui est plutôt une circulation entre les pôles de la pluralité essentielle ne tombe pas dans ce défaut majeur, lié à la fascination de l’imago. Ainsi, dans l’optique « pluraliste », le monde n’est pas réductible à une forme géométrique centrée, étagée ou sectorialisée, ni même réticulée. Il consiste en une rencontre de « peuples » définis par les grandes façons de vivre. Cette rencontre, à son tour, implique une Fractalité de son organisation à toutes échelles. La « démocratie pluraliste » autorise cette organisation aussi bien entre ces « peuples passionnels » qu’en eux. [↑](#footnote-ref-227)
228. On se souvient du mot d'Einstein :"Je ne sais pas comment la troisième guerre mondiale sera menée, mais je sais comment le sera la quatrième: avec des bâtons et des pierres."

     [↑](#footnote-ref-228)
229. Les militaires eux-mêmes déplorent cette évolution. Comme l’écrit le Colonel François Lecointre (Revue *Inflexions*, n° 11, Juin-Septembre 2009) : « *Sans ennemis, il n'y a certes pas de combat, seulement une chasse au contrevenant pour restaurer la paix et l'ordre. Mais sans ennemi et sans combat, il n'y a pas non plus de* "paix des braves*".* [↑](#footnote-ref-229)
230. Aujourd’hui, les policiers ne s’en cachent plus : pour retrouver immédiatement la trace de quelqu’un, il leur suffit de localiser son téléphone portable, *même éteint.* L’étape suivante sera sans doute –si ce n’est déjà fait- une puce RFID contenue dans les documents d’identité. Une autre extraordinaire opportunité pour la police est le logiciel de type Facebook qui fait de vos amis vos dénonciateurs involontaires et multiplient à l’infini les photos disponibles sur chacun. [↑](#footnote-ref-230)
231. Je donnerai un exemple personnel de cette tendance : Novembre 2012, Jérusalem. L’alerte au bombardement sonne sur toute l’agglomération, pour une unique fusée-casserolle lancée de Gaza et atterrissant dans un nom man’s land à 20 km au sud de la ville. Panique au lycée français : je n’ai pas le temps de parler à mes enfants dans la cour, ils se précipitent à la suite de leurs maîtresses et de leurs copains dans l’abri semi-souterrain. Le directeur me somme de les suivre. Je refuse, arguant du fait que je les attendrai dehors. Responsable de l’établissement et de tous ses occupants (tel un capitaine de navire), il menace de me refuser l’entrée du Lycée si je n’obtempère pas la prochaine fois. J’ai beau lui dire qu’une fois dehors, je ne suis plus sous sa responsabilité, il maintient sa position. Il ne peut absolument pas intégrer l’idée, pourtant simple, qu’un adulte est « directeur de lui-même », tout comme lui est le « chef  d’établissement », à partir du moment où ledit adulte n’est plus à l’intérieur de son « territoire ». L’anecdote met sûrement en exergue ma « singularité » -désertion ? rebellion ? insoumission ?-, que je ne justifierai pas ici, mais elle révèle aussi le caractère militaire plus ou moins caché –mais toujours présent- de la sociétalité française. Ayant posé la question au directeur de l’école anglicane voisine, celui-ci admet avec humour que j’avais le droit de « choisir ma mort ». O différence culturelle !

     Il faudrait aussi tenir compte ici de l’importance de la mise en scène politique du « danger » des casseroles du Hamas : si personne ne joue le jeu, comment la peur pourrait-elle être exploitée ? Seuls les Israéliens savent bien que la guerre à Gaza n’élève leur mortalité que de quelques unités, et que la statistique annuelle n’en sera guère affectée : c’est pourquoi la plupart d’entre eux n’obéissent que très nonchalamment (ou pas du tout) aux consignes de sécurité. Ils se contentent de s’abriter sous des porches, comme pour la pluie ! Il n’en va pas de même pour les Palestiniens qui devront à chaque épisode compter plusieurs centaines de morts et des milliers de blessés. [↑](#footnote-ref-231)
232. Comme dans le film d’anticipation britannique « Gattaca ». [↑](#footnote-ref-232)
233. Alain Caillé en vient à parler de « totalitarisme à l’envers ». Mais je crois que c’est plutôt une variante avancée du totalitarisme, ce que je nomme un « totalisme », car le remplacement de la terreur policière seule par une articulation consentement-technique-police ne constitue pas une inversion : c’est un perfectionnement, dans lequel l’idéologie est abandonnée au profit d’une routine techno-cadrée. [↑](#footnote-ref-233)
234. Le « bushisme » en fut sans doute une des dernières résurgences aux Etats-Unis, avant le triomphe définitif des « poissons froids » diplômés dont Obama est peut-être (toute couleur de la peau mise à part) l’un des premiers exemplaires achevés. [↑](#footnote-ref-234)
235. Karl Marx, *Misère de la philosophie,* (1946) Paris, Editions sociales, 1947 [↑](#footnote-ref-235)
236. Karl Marx et Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d’Erfurt*, Paris, Editions sociales, 1950, p 33 [↑](#footnote-ref-236)
237. Friedrich Engels, *L’anti-Dürhing,* (1876) Paris, Editions Sociales, 1950, p 320 [↑](#footnote-ref-237)
238. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison,* Vol II, p. 299 [↑](#footnote-ref-238)
239. Friedrich Engels, *L’anti-Dürhing,* (1876) Paris, Editions Sociales, 1950, p 319 [↑](#footnote-ref-239)
240. Nous devons ce mot à Jean Anthelme Brillat-Savarin pour définir l’art d’être un convive, mais son concept revient à Vladimir Illich (en 1973) pour parler d’une société d’autonomie. C’est une belle idée qui ne vaut pas la raillerie des intellectuels faisant profession de se moquer des « bobos » (comme Philippe Muray, dont le tout-Paris pipole-et-caviar fait des gorges chaudes, justement parce qu’il dénigre au fond les tentations de quitter le Bling bling pour des valeurs plus durables). [↑](#footnote-ref-240)
241. Ne serait-ce que par l'esclavage banalisé des allers-retours pour servir le travail et la machine scolaire, à des distances, des des conditions matérielles et pour des horaires souvent inhumains (bien qu'intériorisés). Esclavage généralisé que, dans un rare moment de lucidité, un ami résumait par l'expression :  « une vie de con ». Si, en plus, il faut l’acheter à crédit sur trente ans, toutes les bornes sont dépassées, car cette fois le mot « esclavage » n’est plus une figure de style, mais revient comme contrainte « par corps ». En réalité, cette tentation du système d’outrepasser son droit à « faire travailler  contre un salaire », par l’obligation de « rembourser son propre revenu », signe son agonie. En revanche, la technobureaucratie peut s’installer et survivre longtemps sur la gestion de ce scandale. [↑](#footnote-ref-241)
242. Film de Terry Gilliam (1985) [↑](#footnote-ref-242)
243. *Bienvenue à Gattaca*, film d’Andrew Niccol, (1997) [↑](#footnote-ref-243)
244. La menace sarkozienne de retirer les allocations familiales aux parents négligeant de mettre leurs enfants à l'école était significative d’une caporalisation de la société. Mais ce n'est pas tant l'injustice et l'inefficacité de la sanction qui étaient remarquables : c'est la façon dont se trouvait criminalisé le moindre signe de déviance par rapport à la grille de mobilisation des familles. Or la « grève de l'école », pour aussi immorale et anticitoyenne qu'elle puisse apparaître de gauche comme de droite, peut avoir un sens très différent de l'absentéisme scolaire du temps où la paysannerie mettait ses enfants au travail des champs. Il s'agit peut-être de récuser l'utilité d'une « instruction » qui consiste surtout à socialiser l'enfance dans des cadres communs et à empêcher que l'on puisse rencontrer d'autres enfants hors de ces cadres contrôlés. La vérité de simple « gardiennage social » de l'école « sociétale » est trop souvent occultée. Elle est certainement déprimante pour les enseignants qui croient encore à leur mission civilisatrice et à leur vocation salvatrice (de l'ignorance et de l'obscurantisme). La révolte des élèves à qui elle n'apporte rien n'est pas comprise, ni surtout admise. [↑](#footnote-ref-244)
245. Parasite, parasitariat : sans aller jusqu’à en faire un éloge habile comme Michel Serres, on se méfiera au moins de la dérive facile du mot vers le discours haineux. Une chose est qu’un rapport de force donné peut irrésistiblement pousser une sous-classe de propriétaires d’argent à des taux d’intérêt usuriers, permettant alors une concentration toujours plus grande de l’oligarchie, jusqu’à son effondrement, et à la légitime révolte qui s’ensuit, une autre chose est le principe même de la propriété, voire même celui de son rendement en logique marchande. Une troisième chose est le parasite appartenant au salariat, non point parce que c’est un « feignant », ou un « fonctionnaire », pour ne pas parler du « retraité » ou de « l’assisté », mais tout simplement parce que dans la bataille pour faire valoir comparativement nos qualifications et dans la limite d’un trésor public à partager, nous sommes toujours le parasite de l’autre ! (voir sur ce point tragique de la guerre de tous contre tous, notre introduction sur les paradoxes de la productivité). [↑](#footnote-ref-245)
246. C’est là l’un des points qui nous sépare d’un Michael Walzer, pour qui la pluralité des sphères distributives se situe dans l’intérieur d’une même société, et comme équilibre de types de « biens » distincts, mais certainement pas comme modes de vie antagoniques. Il critique fermement l’envahissement par l’économique, mais ne relie pas cela au fait que l’économique est « la société en soi », et pas seulement le choix d’insister sur l’un des ingrédients de toute société. [↑](#footnote-ref-246)
247. « J’estime qu’une société démocratique n’est pas et ne peut pas être une communauté (c’est-à-dire un corps de personnes unies dans l’affirmation de la même doctrine englobante, ou partiellement englobante.) Le fait du pluralisme raisonnable qui caractérise une société dotée d’institutions libres rend cela impossible. J’entends par là le fait des différences profondes et irréconciliables entre les conceptions raisonnables et englobantes du monde, qu’elles soient philosophiques ou religieuses, auxquelles les citoyens sont attachés ; et dans leurs visions des valeurs morales et esthétiques qui doivent être réalisées dans une vie humaine. Ce fait n’est pourtant pas toujours facile à accepter. » John Rawls, *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice*; La Découverte, Paris, 2008, p 20.

     En réalité toute société-nation historique comporte des aspects communautaires, et même si elle se rapproche de l’idéal rawlsien, le fait même de constituer une organisation solidaire territorialisée face à d’autres l’oblige à se positionner « dogmatiquement ». [↑](#footnote-ref-247)
248. Paul Feyerabend, *Adieu la Raison,* Seuil, Paris, 1989 (1987) p. 52 [↑](#footnote-ref-248)
249. L’avalanche de lois submergeant la société française depuis une vingtaine d’années crée un paysage de règles qui s’éloigne progressivement du cadre d’une société « normale », c’est-à- dire ouverte, non complète, non organique (nous ne sommes pas des organes mais des personnes toujours en partie en rivalité). En ce sens elle est étrangère à la culture française, au moins autant que cet émigré-là, même s’il ne parle pas français. Pourquoi, dans cette logique, ne pas faire passer un examen de maîtrise de la langue réelle à ceux qui ne savent plus s’exprimer qu’en langue de bois, en symbolais ou en réglementique ? Expulser du territoire ceux qui seraient recalés serait certainement une bénédiction pour la capacité respiratoire des autres habitants ! [↑](#footnote-ref-249)
250. On ignore en général que le même establishment américain qui a liquidé physiquement la révolte politique noire (notamment incarnée par les *Black Panthers*) a aussi « tué socialement » toute tentative d’émergence d’une socialité et d’une vie politique écologiste, pourtant très puissante aux Etats Unis dans les années soixante et soixante-dix. [↑](#footnote-ref-250)
251. Problème assez bien ciblé par Bernard Stiegler. [↑](#footnote-ref-251)
252. Le « politique », ici, ne disparaît pas comme dans l’utopie communiste, mais concerne une délibération séparée radicalement d’une « forme sociale de vie » en particulier. [↑](#footnote-ref-252)
253. Ce qui n'implique pas de « délibérer » en vue d'une entente, comme dans la théorie de la discussion. On peut converser en échangeant des impressions, des points de vue, voire en se racontant des histoires. C'est cette disponibilité à l'autre -et qui ne se réduit jamais à de l'argumentation- qui nous semble essentiel et souvent « gâchée » par un activisme décisionnel-opérationnel à visée communautaire ou englobante. [↑](#footnote-ref-253)
254. Nous tentons de faire de la « techno-bureaucratie » un concept opératoire, en complément de la « techno-chrématistique ». Nous devons reconnaître que le mot a été utilisé depuis longtemps dans les milieux anarchistes ainsi que … par un auteur de romans policiers : nous trouvons en effet la référence au « capitalisme technobureaucratique » dans le roman de Jean-Patrick Manchette, *Nada,* en 1974. (p 368 de l’éditions « Romans noirs », Gallimard, Paris, 2005.)  On y trouve bien les trois aspects (argent, technologie et bureaucratie) qui ne peuvent alors être aisément reliés, car les grandes variantes idéologiques de l’époque éprouvent des difficultés à se libérer de la doxa marxiste qui condamne le capitalisme tout en vantant la technologie et en accordant le pouvoir à la bureaucratie. Voir aussi : *Les Nouveaux patrons : onze études sur la technobureaucratie*  / collectif ; trad. de l’anglais et de l’italien Marianne Enckell, Pierre Enckell, Marie-Christine Mikhaïlov. - Genève : Noir, 1979. - (Interrogations : collection de recherches anarchistes). [↑](#footnote-ref-254)