

Retour sur la conférence « résistance & espérance »

Pour empêcher que le monde se défasse, sortir de l'individualisme et penser un nouvel âge de la mondialisation. (*Albert Camus)*

Pour aller plus loin

Intervention développée d'Olivier Abel, professeur de philosophie et d'éthique

Pour qualifier les deux bouleversements du 13 novembre dernier, réplique en quelque sorte augmentée du 7 janvier 2015, et du 6 décembre, réplique augmentée de tant de scrutins passés, je reprendrai le mot du philosophe et poète Emerson pour parler de « chagrin ». C'est bien ce désarroi qui est le nôtre lorsque les mots ne parviennent pas à correspondre aux sentiments, et que, comme dit le philosophe américain, « tout ce qu'ils disent nous chagrine ». Cela exige de ne pas réagir trop vite, car on risque encore une fois de sur-réagir, de mal réagir. Cela suppose au contraire d'écouter longuement, de laisser au travers du silence sourdre les voix qui disent d'où vient le mal, qui provient, semble-t-il, de bien plus loin que ce que nous croyons.

Nous repartirons ainsi d'un écart ressenti par tous. Il est curieux en effet que juste après le 4 janvier nous ayons eu les manifestations intenses du 11, et qu'après le 13 novembre, nous soyons restés ainsi sidérés, comme frappés d'impuissance. Peut-être y a-t-il un temps pour se taire, écouter, endurer, résister, et un temps pour parler à nouveau, pour proposer, pour espérer. C'est ainsi que je souhaite revenir sur l'intuition que nous avons eu en janvier et qui fut tellement puissante : comment refaire un monde, un monde vivable, habitable, ensemble ? Comment se parler à nouveau, se regarder à nouveau, éventuellement bien sûr « se frotter » un peu, en tous cas « faire avec » les gens qui sont là, autour de nous. J'ai en effet le sentiment que l'on se regardait bien davantage, jadis, que l'on acceptait d'être regardé et de regarder, de croiser le regard. Il est important de se regarder, de manifester par le regard et le geste que l'on fait place à autrui. Mais reprenons ces deux temps.

1. Comment penser la résistance ?

À quoi résistons-nous aujourd'hui, à quel mal venu de loin, de profond ? Qu'y a-t-il de commun au carnage du 13 novembre et au « coup électoral » du 6 décembre ? En quoi est-ce le même problème, le même drame, la même montée de rancœur ? Pour y répondre, je formulerai trois hypothèses.

1. On se radicalise car il n'y a plus d'alternative globale, le capitalisme a gagné, il n'y a plus que des radicalités impuissantes et marginales (hypothèse inspirée par Alain Badiou).

À cette première hypothèse j'ajouterai deux commentaires. S'il n'y a plus qu'un seul chemin, un seul mode de développement, il n'y a pas de pluralité des modes de vie possible et on arrive à une forme de conformisme, une réduction de l'humain qui s'autoproduit lui-même comme producteur et consommateur, en bon auto-entrepreneur de soi. Mais on pourrait imaginer des sociétés fondées sur d'autres principes, comme par exemple celui où serait au centre de l'économie « l'habiter » et non le travail (c'est ainsi que j'interprète ce que j'ai connu au Tchad à la fin des années 70), ou sur des formes d'échanges plus amples, non plus seulement réduites aux échanges marchands, mais prenant aussi vraiment en compte la dimension culturelle et langagière (et même religieuse, que l'on a sans doute cru un peu vite pouvoir oublier) des échanges, ou prenant en compte leur dimension politique et juridique (et même guerrière, que l'on a aussi cru pouvoir oublier). Les religions sont d'ailleurs bien plus « pluralistes » que l'économie marchande qui ne veut voir qu'un seul marché ! Mais ce qu'il y a de grave c'est que lorsque l'humain, ainsi « mis au format » de « l'homme économique », n'est plus assez producteur ni consommateur, il est tout simplement considéré comme superflu, on le lui fait sentir de mille manières. Aujourd'hui, beaucoup trop d'humains se *sentent superflus* dans notre société et dans notre monde.

Seconde remarque : Badiou ne voit que l'effondrement du communisme soviétique. On pourrait cependant dire aujourd'hui, avec un peu de recul, que le communisme a bien mieux préparé le terrain aux formes actuelles de néo-capitalisme, auxquelles le social-libéralisme à l'européenne a du mal à résister. Mais à mon avis ce fracas masque un effondrement interne autrement plus profond, autrement plus grave. C'est justement l'effondrement, entre la fin des années 60 et le début des années 80, du christianisme personnaliste et social, qu'il soit d'orientation catholique, protestant, ou plus généralement diffus dans notre société, dont les forces se sont sans doute déplacées et engagées de mille manières dans le tissu social, mais dont l'amplitude des engagements nous manque aujourd'hui pour résister au conformisme individualiste qui nous baigne. Cet effondrement a laissé le terrain vide, sans résistance : je dirais même que l'on a comme systématiquement évidé le noyau de notre culture, son noyau culturel, éthique, son « imaginaire » profond. Ainsi, on ne comprend plus ce qui a fait pendant des siècles l'aiguillon de nos institutions de justice sociale, éducative, hospitalière et même pénale, l'incognito du « visage » du Christ, le sens d'une charité anonyme, devenue une solidarité où je dois traiter n'importe qui comme moi-même.

2. À côté d'une mondialisation positive qui pourrait attiser la pluralité vive des cultures, des modes de vie, il y a une globalisation agressive qui provoque une sorte de balkanisation identitaire (cette situation anthropologique inédite est une hypothèse inspirée par Claude Lévi-Strauss).

Expliquons. D'une part nous avons, avec l'emprise des réseaux Internet et l'accélération numérique des médias, un sentiment d'immédiateté : ce qui se passe quelque part dans le monde à tout de suite des répercussions partout, on ne peut plus différer, on ne peut plus interpréter, et cela a des répercussions gigantesques. D'autre part nous avons une accélération et une augmentation continue des échanges, des déplacements, des communications, qui génère un sentiment d'uniformisation : « la seule maladie mortelle pour une culture, disait Claude Lévi-Strauss, c'est d'être seule ». Il pensait initialement aux petites cultures isolées, mais la réalité plus grave qui l'a inquiété, c'est la possibilité

que l'uniformisation culturelle de la planète aboutisse au risque de l'effondrement de la différence entre les cultures : entre l'ici et l'ailleurs, entre le nous et l'eux, tout deviendrait substituable.

Face à cela quoi faire ? Il faut d'abord comprendre que si l'humanité a besoin d'échanges et d'ouverture, elle a aussi besoin de clôtures, de frontières, de choses qui ne s'échangent pas. Pour rester vivante, une culture a parfois besoin d'être un peu « sourde » aux autres, disait Lévi-Strauss. A côté de l'ouverture et des échanges, nous avons donc aussi besoin de protection, d'un minimum d'immunisation. Il faut donc une bonne dialectique entre l'ouverture et la clôture, remettre cette dialectique sur tous les registres : sinon, une ouverture totale déterminera une clôture totale.

Il faut ajouter qu'en manière de clôture, on observe des phénomènes de retrait : on lève les ponts-levis. Hannah Arendt notait cette faculté que nous avons de nous soustraire à l'espace public, au monde commun. Cette faculté, disait-elle, nous l'exerçons beaucoup trop souvent, beaucoup trop facilement, et c'est ainsi qu'elle comprend la profonde « dépolitisation » de notre temps. Mais qui jettera la pierre ? Comme il est impossible désormais, dans un monde limité, de partir recommencer ailleurs, on se retire de l'espace commun, mais cela va parfois jusqu'à des formes de sécession sur place : c'est cela même qu'il s'agirait de re-politiser...

Pour répondre à cette injonction d'ouverture et à cette pulsion de retrait et de clôture, il faudrait aussi compliquer la logique ou l'éthique de *l'émancipation*, qui a eu le monopole à la fois comme moteur moral et politique, comme levier de critique sociale, comme grand récit collectif, par une logique ou éthique de *l'attachement*. En effet, il a longtemps fallu, et il faut encore se battre contre les servitudes, et notamment ce qui en fait le cœur, et qui est ce que Luther et La Boétie appelaient la servitude volontaire. Mais aujourd'hui, il faut aussi se battre sur un autre front, celui de l'exclusion, et ce qui en fait le cœur, l'auto exclusion, la solitude volontaire. Je pense qu'il y a actuellement une profonde incapacité à tenir les liens, un profond scepticisme du lien et que nous en sommes malades. Le sens du libre attachement, de la pluralité des attachements et des fidélités, mais aussi de l'alliance fidèle qui ne lâche pas pour un oui ou pour un non, la solidarité entendue comme une fraternité non plus clanique mais anonyme, doivent devenir notre moteur moral et politique, et peuvent être un véritable levier de critique sociale.

3. Le règne de la force et la barbarie généralisée (hypothèse inspirée par Simone Weil). Nous sommes ici face à la question de l'ensauvagement de nos sociétés : comment a été rendu possible une telle barbarie, une telle sauvagerie ?

Simone Weil écrivait en 1938 : « Je voudrais proposer de considérer la barbarie comme un caractère permanent et universel de la nature humaine, qui se développe plus ou moins selon que les circonstances lui donnent plus ou moins de jeu (...) je ne crois pas que l'on puisse former des pensées claires sur les rapports humains tant que l'on n'aura pas mis au centre la notion de force (...) Je proposerai volontiers ce postulat : on est toujours barbare envers les faibles » (« Réflexions sur la barbarie », 1938, in *Œuvres*, édition Quarto, Paris 1999, p.506). Cet axiome est pour elle une règle aussi régulatrice et incontestable que la loi de la gravité ! Et elle ajoute « Le plus ou moins de barbarie diffuse dans une société dépendrait ainsi de la distribution des forces ».

Les forts, même s'ils sont gentils, et peut-être d'autant plus, écrasent les trop faibles. Mais les trop faibles aussi, s'ils sont prêts à mourir (ce qui implique une logique sacrificielle et donc forcément religieuse, qui vient donc en dernier, pour donner un nom à ce qui est en train de se passer) peuvent causer un tort insupportable au plus fort. L'*Illiade* raconte cette alternance par laquelle la Force emporte les uns, puis les autres, à la victoire, puis à la défaite, et en fait d'avance des choses, ses « choses ». La compétition à mort, absurde, y est décrite en son tréfonds. La seule issue n'est pas de croire que nous sommes civilisés et que nos « ennemis » sont des barbares, mais d'abord de reconnaître que nous sommes tous barbares, de mille manières — l'humiliation aussi est une terrible manière d'écraser l'autre, elle fait le fond de la barbarie, on y reviendra.

Pour échapper à cette loi universelle, la seule possibilité politique est de construire des rapports de force pour empêcher que ce soit d'être trop faible. C'est pour cela que les institutions de la pluralité et l'Etat de droit sont si importants. Il existe aussi, ou plutôt il arrive, une possibilité éthique, qui est cette sorte d'amour des ennemis dans lequel Simone Weil voit la ressemblance entre l'*Illiade* et l'*Évangile*, une faculté de relever l'ennemi désarmé, d'échapper à la fureur de la force. Dans une époque où *Star Wars* nous enjoint « que la force soit avec toi », il est bon d'écouter la voix de Simone Weil : « Les hommes retrouveront peut-être le génie épique quand ils sauront ne rien croire à l'abri du sort, ne jamais admirer la force, ne pas haïr les ennemis, et ne pas mépriser les malheureux » (ibid, p.550).

II. Comment penser l'espérance ?

Dans les sombres temps qui semblent les nôtres, comment alors penser une espérance, même timide ? Comment non seulement résister de l'extérieur à la barbarie du capitalisme globalisé, à l'impérialisme de la force, à la religion du triomphe et du succès, mais orienter de l'intérieur les grands vaisseaux de nos institutions, de notre système, de nos sociétés entières, et leur donner de nouveaux caps ? Quel est ce petit gouvernail qui oriente ces grands vaisseaux, et que l'auteur des épîtres de Jacques, sous la métaphore de la langue, appelait la parole ? Cette question d'espérance et de parole suppose une vision beaucoup plus positive, et pas seulement machiavélique, du politique. En effet les conceptions de Machiavel, souvent aplaties d'ailleurs, sont bien trop omniprésentes dans la philosophie politique d'aujourd'hui, et nous égarent. Donnons donc des caps, des orientations affirmatives qui soient comme des promesses que nous nous lançons à nous mêmes, et les uns aux autres.

1. On m'a demandé mon programme pour 2017, au cas où par fiction je serais candidat à la parole politique. Il tient en quelques mots : pour faire barrage à la barbarie, il faut, tout de suite et partout, arrêter l'humiliation.

Oui, il faut cesser d'être insensibles à l'humiliation, celle que nous faisons subir ou que nous subissons éventuellement, celle que nous voyons d'autres subir. Cela ne nous sera pas très facile : le christianisme et le stoïcisme, pour une fois conjugués, nous ont appris à être humbles, détachés, modestes, indifférents à l'humiliation, pas même « humiliables ». Pourtant l'humiliation est souvent plus grave que la violence, elle défait la confiance en soi et la confiance en l'autre, pire peut-être : elle engendre pour plus tard une violence future aux effets dévastateurs.

Ainsi je dirai publiquement qu'une société sans rapport de force, sans conflits, est un doux (et dangereux) rêve. Je dirai même publiquement que faire une société plus juste est difficile, et ne dépend pas entièrement de nous. Mais ce que nous pouvons tenter, tout de suite, c'est de faire une société non humiliante (c'était la belle thèse d'Avishai Margalit).

À cet égard, d'abord, la puissance publique doit être exemplaire, en faisant la chasse à toute forme d'humiliation dans les institutions (scolaires, hospitalières, pénitentiaires, sociales, sécuritaires, etc.) qui sont de son ressort. Mais bien sûr le citoyen a aussi sa part. Je dirais même que c'est ce pacte qui fait le *citoyen* : la promesse proprement civique de n'être jamais humiliant à l'égard de qui que ce soit.

2. On m'a également demandé quel cap je voudrais proposer pour 2030 ! Je n'hésiterai pas un instant, c'est l'ardente exigence qu'alors nul ne se sente superflu.

Ce cap demande des conditions, et suppose d'abord que l'humiliation ait été jugulée depuis assez longtemps pour que l'on ait retrouvé la confiance, la confiance en soi, la confiance en autrui. Il suppose aussi des institutions qui ne soient pas considérées comme des administrations, gestionnaires de la vie et de sa reproduction, mais comme des théâtres plus durables que nos vies éphémères, fugaces, fragiles, périssables. Il faudra pour cela retrouver une imagination instituante qui nous manque aujourd'hui, mais aussi prendre appui sur des traditions instituées qui peuvent aider à reconstituer ces théâtres.

Pour en rester à mon seul petit métier, qui est celui de la philosophie morale, je dirais qu'il faut pour cela deux vertus éthiques essentielles qui sont le courage et la gratitude.

La vertu du courage d'abord, vertu antique et vertu civique par excellence, c'est de ne pas demander la sécurité, mais de prendre sur soi, de se déplacer pour assumer et prendre en charge. Plutôt que de donner de l'argent, observait Rousseau, il vaut mieux donner de son temps, de ses bras, de ses compétences. Le courage implique de croire à nos capacités, à notre capabilité. On va montrer « qui » on est, on va essayer, s'essayer. En interprétant qui l'on est, qui suis-je, « qui dites-vous que je suis », le courage manifeste un souci de soi, comme disait Michel Foucault, un soin de l'âme, de sa cohérence qui est bien plus que les calculs de nos vies éphémères. Le courage affronte ainsi ce que Pascal appelait le divertissement, et ce que Kierkegaard désignait comme la question barrée, fermée à clé, évacuée.

Allons plus loin : dans une société profondément plurielle, le courage d'être soi-même et d'avoir un soi, est constitutif de la possibilité d'une conversation et d'un dialogue des cultures. Comme l'écrivait Paul Ricœur en 1960 dans la revue *Esprit* à propos de la diversité des cultures et de la civilisation planétaire : « pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi » (*Histoire et vérité*, Seuil essais, p. 336). On est loin ici du sentiment de vanité ou de vacuité d'être superflu. Mais on est loin également de l'orgueil d'un « moi » qui se placerait au centre et mesure de toute chose. Il s'agit plutôt de la modestie courageuse d'accepter de n'être que soi, d'être né quelque part, dans un corps, dans une langue, une tradition parmi d'autres, etc. Le courage ici est encore une vertu militante, une vertu des limites.

La seconde vertu, l'autre vertu, est celle de la gratitude. Vertu chrétienne peut-être, vertu de se reconnaître l'obligé du monde, elle nous demande de ne pas demander nos droits, et de commencer plutôt par remercier le monde commun, l'ordinaire, bref de tout recommencer par le simple émerveillement d'exister. On ne peut obliger personne à éprouver de la gratitude : pour cela, il faut être parvenu à la responsabilité, c'est-à-dire à la capacité de se retourner pour reconnaître librement tout ce que nous devons aux autres et à nos prédécesseurs, cet infini endettement mutuel qui fait la société et le monde. On peut dire qu'aujourd'hui trop de nos contemporains sont puérils, incapable de gratitude, comme éduqués pour rester petits et croire que tout leur est dû. Marc-Aurèle commençait ses *Pensées pour moi-même* par un chapitre entièrement constitué par l'énumération de tout ce qu'il devait à ses prédécesseurs, ses parents, ses serviteurs.

Il n'y a donc pas seulement le soin et le souci de soi, il y a un temps pour retourner ce souci et ce soin vers les autres, vers le monde. Le signe de la gratitude c'est l'insouci de soi. C'est la faculté de s'effacer, la faculté d'« en laisser pour les autres », la faculté, après s'être montré, de s'effacer pour laisser place aux suivants.

Il est temps de conclure. J'ai un souvenir ébloui, jeune professeur au Tchad, à Bongor, dans une ville presque privée d'électricité, des soirées de tam-tam et de percussions, où la foule dans la nuit venait s'agglutiner autour d'un cercle de lumière qui constituait la piste de danse, d'où, de temps en temps, quelques danseurs sortaient de la nuit pour s'avancer sous la lumière, interpréter le rythme quelques moments, avant de s'effacer tour à tour dans la nuit pour laisser place à d'autres.

Pour moi les institutions de la cité ne sont rien d'autre que ce que j'appelais tout à l'heure ce théâtre d'apparition mutuelle (pour reprendre le vocabulaire d'Hannah Arendt). Ce sont ces théâtres qui sont à réinventer sans cesse dans leur pluralité, sur tous les registres des échanges et représentations de la vie. Ces théâtres offrent à chacun non pas une fois, ni sept fois, mais redonnent sans cesse à la fois la possibilité, l'autorisation à se montrer, montrer de quoi chacun est capable, et la possibilité, et l'autorisation à se retirer, à s'effacer pour laisser la place aux autres, et pour applaudir à leur tour. Les deux autorisations dépendent l'une de l'autre. Il faut avoir été autorisé à se montrer pour pouvoir vraiment s'effacer. Il faut avoir été autorisé à s'effacer pour pouvoir vraiment se montrer.