

« Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. » (Bergson) *Le texte qui suit a été écrit en mai et juin 2006 par quelques-uns qui participèrent aux occupations de la Sorbonne, au printemps : à la première de mars, comme à celle, brève, d'avril – et qui ne surent pas bien pour quoi. Ce texte y réfléchit. Écrit loin de Paris, en Allemagne, après des lectures de Bergson et de Sorel, il précède une lecture d'Arendt en août qui l'eût sans doute changé si elle l'eut précédé. Cette lecture n'est donc retenue qu'en annexe. Mais l'éclairage, des annexes au texte, est constant. Le texte d'Hannah Arendt ne donne sa lumière qu'en exerçues dispersés. Si l'article bourgeoise un peu – d'annexes, de postludes, etc. –, c'est pour n'avoir pas à s'exposer au risque de se clore. Ceci est un éloge de l'action.*

# De la question : « Qu'est-ce que vous proposez à la place ? »

« Marx rejetait toute tentative ayant pour objet la détermination des conditions d'une société future ; on ne saurait trop insister sur ce point »  
G. SOREL

« Mais c'est ce que nous avons beaucoup de mal à comprendre, parce que nous ne pouvons nous empêcher de nous représenter l'organisation comme une fabrication. »  
H. BERGSON

« Cette tentative de remplacer l'agir par le faire... »  
H. ARENDT

## Prélude

*Il faut se représenter l'ingénieur – la sueur qui en sort – en face de la chèvre de Picasso, il faut en imaginer l'angoisse.*

*Derrière la vitre où ont lieu les métamorphoses de la chèvre, l'ingénieur panique : « En tant que nous sommes géomètres, nous repoussons donc l'imprévisible. »<sup>1</sup>*

*Cette angoisse, l'ingénieur l'éprouve devant l'art ; il l'éprouve devant la Vie – nous voudrions faire en sorte qu'il éprouvât enfin devant la société des hommes.*

*Qu'il comprenne enfin qu'il n'a pas à « défendre la société », non plus qu'il n'a à défendre la vie, qu'il n'a à défendre l'art.*

*Nous voudrions que devant l'art, la vie, la société des hommes, devant tout ce qui n'est pas une machine et qui ne saurait s'y réduire, à grosses gouttes, l'ingénieur sue.*

*Qu'il aperçoive couler à ses pieds, dans l'abîme qui l'en sépare, la durée créatrice.*

*L'œil humain n'est pas une machine. Que Jean, une bonne fois, ravalé sa question.*

---

<sup>1</sup> Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 45.

## Introduction

Quiconque s'est un jour opposé à l'ordre du monde aura entendu s'élever près de lui l'implacable objection : « Mais qu'est-ce que vous proposez à la place ? » Nous voudrions « casser » cette question ; montrer sur quel fond elle surgit. Tirer « à renard », comme un cheval affolé tire sur la corde qui le retient au mur : que la question, une bonne fois, bascule. Car, bien que posée par le frileux, dictée par la peur du vide, justifiée par les préceptes les plus solides de la prudence, cette question est grosse de deux dangers : totalitarisme (du côté de Paul) et torpeur (du côté de Jean).



Nous appellerons question de Jean la question : « Mais qu'est-ce que vous proposez à la place ? » ; et nous nommons Jacques ou Paul ceux à qui elle est adressée. La quatrième personne, dont nous aurons à parler en passant, n'a aucun besoin qu'on lui procure un nom ; elle n'existe pas. En effet :

Entre le « conservateur » (X) que l'ordre du monde satisfait et le « révolutionnaire » qui veut le changer (Jacques ou Paul), il y aurait, se dit-on, cet observateur avisé : Jean, l'homme à la question. Celui-ci ne peut se satisfaire longtemps des discours du premier (qui peut se satisfaire de l'ordre du monde ?) ; mais les seconds, cependant, l'irritent. Et cette irritation, quand trop longtemps contenue elle parvient enfin à ses lèvres, prend invariablement la forme de cette question agacée : « Mais, à la fin ! qu'est-ce que vous proposez à la place ? »

En réalité, il n'y a pas le conservateur, le révolutionnaire et l'observateur avisé. Il n'y a que Jacques-ou-Paul et Jean. Car l'observateur avisé est le conservateur ; il en est le type même. S'il existe aussi – on peut raisonnablement en douter – une race de conservateurs véritables (des gens réellement satisfaits de l'ordre du monde), le conservateur, c'est d'abord celui qui ne se satisfait pas du monde, mais que retiennent sa sagesse, sa prudence, mais que retient la question : « Mais que proposez-vous à la place ? », question de Jean.

Et, parmi les esprits penchant vers la révolution (Jacques-ou-Paul), il faudra sagement distinguer celui qui a un *plan* (c'est Paul) de celui qui n'en a pas (c'est Jacques) ; distinguer l'utopie du mythe. Car pour finir, coup de théâtre !, nous aurons à mettre Paul et Jean dans le même panier : le panier où règne, en politique comme ailleurs, la pensée de l'ingénieur.

## I.

« car alors le temps serait inutile »  
BERGSON

[*la société comme machine, dont l'Etat est l'ingénieur*]

La question de Jean envisage le problème politique à la manière d'un ingénieur qui inspecte une machine. Il s'agit de changer une pièce, voire la machine entière. Quelle autre mettre *à la place* ? Quelle pièce *remplace-t-on* ? Qui pose semblable question pense en ingénieur. Jean, sans doute, n'est pas ingénieur mais, comme tout le monde, il est gagné par cette pensée, pente naturelle de l'intelligence humaine.

[*la prise de décision*]

« ...au-dessous de ces arguments  
très raisonnablement juxtaposés »  
BERGSON

1. La question de Jean est une question de bon sens. C'est une question de pure pratique. Qui en effet sera assez fou pour contester qu'il faut, avant d'agir, savoir vers où l'on va ? Ne tient-on pas une des règles les plus élémentaires de la prudence, de la sagesse humaines ? On ne saurait agir avant d'avoir pesé le pour et le contre, pris le temps de la contre-expertise, peser au trébuchet avantages et inconvénients des différentes solutions. Un changement, pourquoi pas ? Mais il faut pour cela s'assurer d'abord que l'état de choses à venir sera préférable à l'actuel. Qu'à cela ne tienne ! Comparons-les ! Comparons le futur et le présent, examinons les moindres différences, et, enfin sûrs, tranchons. La question préparatoire s'intitule donc : « Est-ce que ce que vous proposez à la place (de ce qui est) est préférable à ce qui est ? »

On lit dans Bergson des pages qui montrent que cette description de la décision n'est qu'un mirage de la décision vraie<sup>2</sup>. La prise de décision qui pèse le pour et le contre est une prise de décision qui se fait hors de la durée. Elle est à la rigueur celle du financier qui compare des chiffres dans deux colonnes opposées, et qui se décidera en faveur de la colonne au bilan le plus élevé. Elle sera aussi celle de l'ingénieur qui, avant amélioration, comparera les résultats de la machine actuelle aux résultats prévisionnels de la machine transformée. Dans les deux cas, on compare des rendements chiffrés, on mesure, on pèse ; puis on tranche en faveur du plus élevé. Mais, une telle décision, un ordinateur saurait la prendre : IF  $f(a) > g(a)$  THEN  $h=f$  ELSE  $h=g$ . Ce n'est donc pas une décision, ce n'est que sa modélisation formelle ; tout au plus un calcul. Or on voudrait que ce mode de la décision, rassurant,

<sup>2</sup> Dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. 3, par exemple, pp. 124-137.

s'appliquât aussi aux choses humaines : nous nous persuadons volontiers que nous-mêmes prenons nos décisions sur ce modèle, après avoir mûrement réfléchi, pesé le pour et le contre. Il n'en est rien. C'est le cas tout au plus pour les décisions les plus évidentes, superficielles. Pour les autres, profondes, rien de tel n'est possible : car, pris dans la durée, le pour et le contre ne se mesurent pas. L'avenir n'est jamais donné – comment pourrait-on, pour le mesurer, le poser à côté du présent ? Quiconque prit un jour une décision qui devait changer sa vie saura le dire : nous ne pesons pas la décision du dehors, c'est elle qui s'installe en nous ; indivise, évidente, inexpugnable. Tant qu'un tel compare et ressasse le pour et le contre, il ne changera jamais sa vie. Loin de ces pesées d'apothicaires, vêtilleuses, interminables, la décision véritable tranche ; elle survient. Et, si la tempête intérieure, flux unique, peut prendre superficiellement cette forme d'arguments multiples jetés les uns contre les autres – comme des morceaux d'épave qui dansent en surface –, en profondeur la décision se fait, s'installe, indivise, obscure mais irrépessible.

La plupart des hommes sont incapables de changer de vie : car, s'ils se posent la question, ils s'en tiennent le plus souvent à ces mouvements de surface, ces *pour* et ces *contre* à peser – et refusent de descendre en eux recueillir en profondeur, dans l'obscurité de la durée, la décision vraie. Le jeu rassurant du pour et du contre finira toujours par : « dans le doute, ne changeons rien. » Alors, pour un monde, pour une société, quel sens peut avoir cette saine prudence, cette sagesse de la décision qu'on mesure ? Elle fait répéter à Jean, sans discontinuer, la question : « Que proposez-vous à la place ? » puis Jean, plein de bonne volonté (il n'est pas contre le changement : X l'irrite, dit-il, car il a besoin de croire qu'X existe, ce besoin de sentir quelqu'un à sa *destre*), tente de mesurer ce que ce changement *pré-vu* a de positif et de négatif, il tire un bilan ; et devant l'ampleur de la tâche infinie finit par dire « Que sais-je ? », s'aperçoit qu'il n'a pas de décision sûre possible, repousse, puis attend une prochaine proposition, une prochaine tentation. Indéfiniment.

Demander à quelqu'un qui veut changer sa vie : « Quelle autre vie veux-tu à la place ? », c'est l'empêcher de changer sa vie ; c'est le repousser vers la torpeur. *Idem* de demander à qui veut changer le monde : « Mais que proposez-vous à la place ? » Derrière ces questions toujours, la torpeur guette. « Mais en revanche, je différerai toujours le moment de l'action. »<sup>3</sup>

Car il n'en va pas autrement pour *décider* de changer le monde que pour décider de changer sa vie. Décider en pesant n'est pas décider ; ce n'est pas trancher ; c'est au mieux ajuster. La vraie décision est indivise et profonde, le jeu des arguments et des motifs n'est qu'un effet de surface. La vraie décision est dans le temps, le jeu des arguments et des motifs n'en est qu'une représentation spatiale, *a posteriori* et fautive. La décision libre se fait sans avoir à donner de motif, elle est sans raison, « peut-être même contre toute raison ». Car elle est trop profonde pour s'exprimer, se laisser réduire en arguments, motifs ou plans à venir, lesquels restent en surface :

« Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier à la manière des idées dont nous parlions tout

<sup>3</sup> Platon, Lettre VII, cité par Fr. Châtelet, in *Platon*.

à l'heure. Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels ; nous croirons agir librement, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaitrons notre erreur. Mais aussi, au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise. C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérait donc, dans les profondeurs de ce moi, et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là même une tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde. »<sup>4</sup> D'ailleurs, même Oreste dût dire un jour à Pylade, ami le plus sûr : « Non, tes conseils ne sont plus de saison, Pylade, je suis las d'écouter la raison. »<sup>5</sup>

La question de Jean. « Poser une pareille question, c'est admettre la possibilité de représenter adéquatement le temps pas l'espace, et une succession par une simultanéité. »<sup>6</sup>

La pensée de l'ingénieur saisit ce jeu de surface ; elle est incapable de descendre en profondeur car en profondeur règne la durée. La durée est inconnue de la science. C'est une matière dans laquelle la science ne sait pas respirer. Ce n'est même pas une matière.

[*le plan*]

« Arrière le génie de la démolition. Celui de la Convention doit être essentiellement réparateur. Ce sont des architectes en politique que vous devez y appeler, et non des ouvriers révolutionnaires. »

FOUCHÉ<sup>7</sup>

2. Qui pense la société comme une machine exigera par ailleurs que l'on dispose pour elle d'un plan. La question de Jean « Qu'est-ce que vous proposez à la place ? », c'est aussi : « Quel est votre plan ? » Le pouvoir pris, il s'agira de mettre en œuvre ce plan, de le réaliser, de l'exécuter – rien de plus simple : le plan précède l'action – rien de plus prudent.

Il faut un plan, pour changer le monde, plus encore que pour le reste ; il faut un plan pour le monde : « Quel monde proposez-vous à la place du monde actuel ? », « Quel est votre plan, votre programme ? »

Peur du vide. « La grève générale politique ne saurait être proclamée que le jour où l'on aurait acquis la certitude qu'on a sous la main des cadres complets pour régler l'organisation future. C'est ce que Jaurès a voulu faire entendre dans ses articles de 1901, quand il a dit que la société moderne "reculera devant une entreprise aussi

<sup>4</sup> Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 127.

<sup>5</sup> Racine, *Andromaque*.

<sup>6</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 135.

<sup>7</sup> Extrait d'un manifeste en vue de sa candidature à la Convention, 8 septembre 1792, cité in Madelin, *Fouché*, t. 1, p. 39.

indéterminée et aussi creuse que la [grève syndicaliste] comme on recule devant le vide.»<sup>8</sup>

Plan comme remède à la peur du vide. Il s'agit d'opposer au vide, à l'inconnu, la précision du plan, la "révolution" bien faite, organisée, planifiée. Tout doit être prévu – pour pouvoir être contrôlé (par en haut). Il ne faudrait pas que quelque chose échappe... à l'Etat qui vient. Il est des peurs bien dangereuses ; ainsi celle du vide. Si nous écoutons cette peur en nous-mêmes, il faudra admettre qu'on ait en mains, avant d'agir, toutes les clefs : or un Etat qui a toutes les clefs en mains est, par définition, un Etat totalitaire. Faut-il vraiment, pour agir, attendre d'être *sûr* (*securus*) à ce point ?

Or certains révolutionnaires eurent un plan. Une fois aux affaires, ils eurent à cœur de le mettre à exécution. Ceux d'octobre 1917 savaient assez bien ce qu'ils voulaient « mettre à la place », ils n'auraient pas sourcillé devant la question de Jean. C'est alors qu'ils s'aperçurent que le monde n'était pas une machine, que tout ne s'engrenait pas parfaitement dans l'ordre prévu, selon le programme. Devant une machine, qui n'obéit pas – et qui par essence ne peut obéir car elle n'est pas une machine – l'ingénieur s'exaspère. Ca ne se passe pas comme on l'aurait souhaité : le chef d'Etat qui se comporte face à la société comme l'ingénieur face à une machine s'apprête à devenir – même malgré lui, pour la réussite du plan – un criminel. La société vivante n'obéira pas à son « plan », aussi fin et élaboré soit-il. La société n'est pas une machine ; elle baigne dans une substance dont aucune machine ne pourra jamais s'huiler : la durée.

La question de Jean s'accompagne souvent de l'exclamation : « Mais vous êtes utopistes ! ». Or, précisément, l'utopie est l'attente de la réalisation rigoureuse d'un plan. C'est à l'utopie, et à ses dangers, que Georges Sorel, ingénieur défroqué, avant même que n'eût commencé le XX<sup>e</sup> siècle (siècle du plan, de la planification, en maints endroits du monde et pour divers buts), opposa le mythe.

[*droit et fait*]

3. La pensée de l'ingénieur ne se laisse pas si vite congédier. Elle reviendra objecter : si la décision politique est si difficile à prendre, si elle échappe à la mesure, c'est seulement qu'il nous est impossible d'avoir toutes les "données" en mains ; si le plan ne peut être exécuté à la lettre, c'est faute de pouvoir prendre en compte tous les paramètres. L'ingénieur avoue ainsi son échec politique : il s'avoue vaincu, mais seulement en fait, non en droit, et ajoute : « Attendons d'avoir des techniques plus poussées, dans le domaine statistique, en gestion des risques, des ressources (matérielles, financières, humaines), en contrôle des populations, en circulation des flux, etc., et nous saurons gérer pareillement vos affaires politiques : vos décisions comme vos plans. »

<sup>8</sup> Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 156.

Car on a bien sûr reconnu très tôt que la politique, ayant affaire à un objet infiniment complexe, devait résider dans l'art de s'adapter, de contourner les difficultés. Mais jamais on n'a vraiment douté que ce n'était que « faute de mieux » ; jamais on n'a renoncé à ce principe, inconscient, que la société serait à traiter comme une machine ; une machine, certes complexe, échappant aux prévisions (malgré l'outil statistique) ; mais n'y échappant que *de fait*, et non *de droit* ; y échappant aujourd'hui, peut-être pas demain.

Or l'ingénieur n'échoue pas aujourd'hui en politique faute d'outils suffisamment fins – il échouera demain avec des outils mille fois plus performants. Son échec est contenu dans l'essence même de sa pensée, laquelle peut tout penser ; tout, mais pas dans la durée. Pour l'ingénieur :

« *Il faut* que le changement se réduise à un arrangement ou un dérangement de parties, que l'irréversibilité du temps soit une apparence relative à notre ignorance, que l'impossibilité du retour en arrière ne soit que l'impuissance de l'homme à remettre les choses en place. »<sup>9</sup>

La question de Jean est illégitime car le changement est plus que cela : plus qu'un arrangement, plus qu'une chose mise *à la place* d'une autre. La question de Jean est illégitime car elle ignore ce que peut la durée. Elle est illégitime car elle est une question d'ingénieur posée à la société des hommes.

## II.

Ce que Bergson a dit de la vie, entendons-le pour la vie politique :

« On n'assistera pas, il est vrai, à l'accomplissement détaillé d'un plan. Il y a plus et mieux ici qu'un plan qui se réalise. Un plan est un terme assigné à un travail : il clôt l'avenir dont il dessine la forme. Devant l'évolution de la vie, au contraire, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. »<sup>10</sup>

Il s'agit de libérer la pensée politique de la pensée de l'ingénieur, comme Bergson en a libéré la vie. Cela passe par rendre son efficace au temps.

« Dans une pareille doctrine [*le mécanisme*], on parle encore du temps, on prononce le mot, mais on ne pense guère à la chose. Car le temps y est dépourvu d'efficace, et, du moment qu'il ne fait rien, il n'est rien. »<sup>11</sup>

L'efficace du temps (le fait que l'Univers dure), Bergson la décèle devant le morceau de sucre se dissolvant dans le verre d'eau<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 17.

<sup>10</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 106.

<sup>11</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 39.

<sup>12</sup> « Si la succession, en tant que distincte de la simple juxtaposition, n'a pas d'efficace réelle, si le temps n'est pas une espèce de force, pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec une vitesse qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ? pourquoi avec cette vitesse déterminée plutôt qu'avec

Rendre son efficace au temps ; rouvrir les portes de l'avenir.

Ce que Bergson écrit ici de l'évolution de la vie vaut, pense Jacques contre Paul et Jean, pour l'évolution de la société. La question de Jean perd toute assise : il ne peut plus s'agir de comparer, séparés en deux colonnes, actif et passif, pour la bonne raison que, même si un ordinateur pouvait ingurgiter tous les paramètres en jeu (économiques, financiers, humains, etc.), il lui en manquerait toujours un, essentiel : le temps – ce que le temps crée.

[*fabrication et organisation*]

« Dans la *République*, le roi-philosophe applique les idées comme l'artisan ses règles et ses mesures ; il "fait" sa cité comme le sculpteur sa statue... »

H. ARENDT

Tout vient de ce que nous ne savons faire autrement que de penser tout en termes de « fabrication » : un organisme, un organe, une société humaine, l'univers. « Mais c'est ce que nous avons beaucoup de mal à comprendre, parce que nous ne pouvons nous empêcher de nous représenter l'organisation comme une *fabrication*. »<sup>13</sup> La pensée, pour pouvoir fonctionner dans ce qu'elle croit être sa toute puissance (la raison scientifique), a besoin de croire que son objet a été fabriqué ; qu'il est comparable à une machine. Elle regarde l'œil humain et s'étonne de la minutie d'une telle fabrication, applaudit l'exploit du fabricant<sup>14</sup>. « L'organisation ne sera donc étudiable scientifiquement que si le corps organisé a été assimilé d'abord à une machine. »<sup>15</sup>

Nous n'envisageons un organe que comme une machine qui aurait été fabriquée (suite à une décision et selon un plan) : ce qui est cause de notre admiration devant l'exploit, le miracle, de la fabrication d'un appareil aussi complexe que l'œil ; étonnement que Bergson balaie d'une geste : « ... la nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main »<sup>16</sup>. Et de même, nous ne savons envisager la société que comme le produit d'une fabrication : avec en amont un pacte ; en aval un plan.

Or ni la nature ne *fabrique* les organes, ni l'Etat ne *fabrique* la société.

« Pour nous, le tout d'une machine organisée représente bien, à la rigueur, le tout d'un travail organisateur (encore que ce ne soit vrai qu'approximativement), mais les parties de la machine ne correspondent pas à des parties du travail, car *la*

---

n'importe quelle autre ? pourquoi pas avec une vitesse infinie ? [...] Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. *La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui peut y trouver place* » (*ibid.*, p. 339).

<sup>13</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 93.

<sup>14</sup> Ce qui n'empêche pas l'ingénieur d'être "raisonnablement" athée. Donc il applaudit, faute de Dieu, disons la nature... La nature a bon dos, la voilà ingénieur ! La voilà intelligente, planificatrice... Dieu ?

<sup>15</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 92.

<sup>16</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 92.

*matérialité de cette machine ne représente plus un ensemble de moyens employés, mais un ensemble d'obstacles tournés : c'est une négation plutôt qu'une réalité positive.* »<sup>17</sup>

Jean ou Paul, exigeant un plan, se figurent qu'on peut agir sur la société « positivement » ; se figurent qu'après avoir fait table rase on peut *poser* un nouveau monde – à la place. Jacques sait que la vie (politique) est une succession d'obstacles tournés, une négation plutôt qu'une réalité positive. Il ne prétend pas être positiviste, ni même positif ; mais il veut que la société soit traitée comme du vivant car elle a en partage avec lui une propriété irréductible : elle dure.

[*ingénieur et bricoleur*]

Penser l'organisation (et non plus la fabrication), c'est penser le négatif, l'obstacle, c'est donc admettre le déjà-là. Ce « donné », voilà ce dont la question de Jean, ingénieur, n'a que faire. Où l'on s'aperçoit que la distinction que fait Bergson entre fabrication et organisation trouve un écho dans l'opposition que, dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss fait entre l'ingénieur et le bricoleur.

Tandis que le bricoleur se débrouille avec le donné, ce qu'il a devant les yeux, sous la main, et que son activité est contournement, l'ingénieur commence par faire table rase ; faire de la place, en vue de mettre autre chose « à la place ». Il n'a à tenir compte ni du terrain, ni des matériaux disponibles : le terrain, il l'aplanit ; les matériaux, il les fait venir.

Pour le bricoleur, « l'univers instrumental est clos » (Lévi-Strauss) : il est fait d'objets accumulés, au jour le jour. Pour l'ingénieur, le projet (le plan, la décision) précède ; matière et outils suivront. On les commandera si nécessaire ; avec un cahier des charges et des spécifications.

Le chapitre premier de *La Pensée sauvage* peut être résumé au moyen du schéma suivant :

SCIENCE  
(l'ingénieur)  
concepts  
(transparence)  
JEU

ART

MYTHES  
(le bricoleur)  
signes  
(épaisseur)  
RITE<sup>18</sup>

Car le bricoleur, comme le mythe, s'occupe des résidus :

<sup>17</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 94.

<sup>18</sup> « [...] par rapport à ces contraintes résumant un état de civilisation, l'ingénieur cherche toujours à s'ouvrir un passage et à se situer *au-delà*, tandis que le bricoleur, de gré ou de force, demeure *en deçà*, ce qui est une autre façon de dire que le premier opère au moyen de concepts, le second au moyen de signes. Sur l'axe d'opposition entre nature et culture, les ensembles dont ils se servent sont perceptiblement décalés. En effet, une des façons au moins dont le signe s'oppose au concept tient à ce que le second se veut intégralement transparent à la réalité, tandis que le premier accepte, et même exige, qu'une certaine épaisseur d'humanité soit incorporée à cette réalité. Selon l'expression vigoureuse et difficilement traduisible de Peirce : "It addresses somebody." » (*La Pensée sauvage*, p. 30)

« [...] le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements : "odds and ends", dirait l'anglais, ou, en français, des bribes et des morceaux, témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société. »<sup>19</sup>

En ce qu'il s'affaire avec des résidus, fourgonne dans le *Kramm*, le bricoleur de Lévi-Strauss peut être comparé au chiffonnier de Walter Benjamin.

Et le chiffonnier de Walter Benjamin s'oppose à l'historien du progrès (à l'histoire écrite par les vainqueurs), comme le bricoleur de Lévi-Strauss à son ingénieur.

« Tant qu'il y aura des mendiants, il y aura des mythes. »

D'où avec W. Benjamin :

*ingénieur*  
*historien du progrès*

*bricoleur*  
*chiffonnier*

Et avec G. Sorel :

UTOPIE

MYTHES

### III.

Et Jacques peut souscrire à l'aveu de Bergson : « Sans doute, le "principe vital" n'explique pas grand-chose, du moins a-t-il l'avantage d'être une espèce d'écriteau posé sur notre ignorance et qui pourra nous la rappeler à l'occasion, tandis que le mécanisme nous invite à l'oublier. »<sup>20</sup> Car la sagesse (prudence) est-elle vraiment du côté où on la croit ?

[*Mythe et utopie*]

L'ingénieur est inadapté pour penser la société. – Mais qu'est-ce à dire ? s'exclame Jean qui, rappelons-le, n'est pas de mauvaise volonté ; d'ailleurs, il se détourne déjà de Paul et n'adresse plus qu'à Jacques la question qui suit : « Faudrait-il alors abandonner la politique aux mains des bricoleurs ? »

Cela peut faire en effet la morale d'une terrible chansonnette<sup>21</sup> ; mais l'éloge du bricoleur ne vaut que le temps de désarmer l'ingénieur. Notre propos n'est pas :

<sup>19</sup> Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 32.

<sup>20</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 42.

<sup>21</sup> Cf. B. Vian (ingénieur défroqué, *bi*), *Java des bombes atomiques*. « Mon oncle, un fameux bricoleur, faisait en amateur des etc. », puis « Il ne faut pas laisser les intellectuels jouer avec des allumettes. »

« La politique échappe aux formalisations de l'ingénieur car elle est chose humaine, imprévisible » ; car cette imprévisibilité, ainsi formulée, irait dans le sens de la prudence de Jean. « Que savons-nous de l'avenir ? », « Que savons-nous ? » et de conclure : « Dans le doute restons-en là ».

Au contraire notre propos est : « Il est impossible de penser la vie politique, la vie de la société, en restant prisonniers de la pensée de l'ingénieur ; il est nuisible de la penser en termes de plans, de mondes à mettre à la place, etc. Mais il existe une autre manière de la penser, qui lui est plus adéquate ».

Car, si la pensée de l'ingénieur gonfle et s'installe partout<sup>22</sup>, ce n'est pas pourtant l'unique mode de la pensée humaine. Bergson montre qu'elle est certes la pente naturelle de l'esprit humain ; mais également qu'il n'est pas impossible de remonter cette pente<sup>23</sup>.

En remontant la pente, en s'approchant de ce qu'est la décision vraie, en tâchant de descendre plus en profondeur, en se laissant glisser vers le fond où coule la durée, on s'éloigne de la pensée de l'ingénieur. Il est possible, nous l'avons dit, de penser la décision autrement que comme mesure ou alignements de motifs ; il est possible de penser l'assignation d'une volonté autrement que comme réalisation d'un plan. « L'évolution [...] s'engage dans des directions sans pour autant viser des buts »<sup>24</sup> ; nous pensons qu'il peut en aller de même pour l'évolution de la société. Des directions sans buts visés. Sans utopies, des mythes.

Et cela ne veut pas dire que nous abandonnions au hasard le destin de la société ; que, sans plan, les rêves politiques ne seraient plus que négatifs. (Jean modifie alors sa question, quand il l'adresse à Jacques, avec un effroi : « Mais alors vous n'êtes que négatifs ! Vous ne proposez *rien* à la place ! »)

Condamner le plan n'est pas condamner toute direction. Là intervient Sorel. Sur les ruines de l'utopie (pensée de l'ingénieur déchue : Paul et son programme) se réveille le mythe.

Jean s'irrite : « Mais s'il n'y a pas de plan, alors vous laissez le monde au hasard – tout n'est plus qu'adaptation ! Et l'on perd le grand rêve politique ! »

Jacques, noble, posant sur la commode une main calme et souveraine, répond : « La route qui mène à la ville est bien obligée de monter les côtes et de descendre les pentes, elle *s'adapte* aux accidents du terrain ; mais les accidents de

<sup>22</sup> Jusqu'en philosophie, et dans les départements les plus reculés des universités. cf. M. Mongin, « Philosophie analytique vs. Philosophie dite "continentale", quel type de vérité pour la philosophie ? Remarques sur l'article de Kevin MULLIGAN, "C'était quoi la philosophie dite "continentale" ?", Institut de *démobilisation* ; en particulier l'anecdote finale. (Article édité sur le site de L'Institut de *démobilisation*, <http://golri.net/i2d>)

<sup>23</sup> « Il faut, pour se représenter cette irréductibilité, cette irréversibilité, rompre avec les habitudes scientifiques qui répondent aux exigences fondamentales de la pensée, faire violence à l'esprit, remonter la pente naturelle de l'intelligence. Mais là est précisément le rôle de la philosophie. », Bergson, *op. cit.*, p. 30.

<sup>24</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 104.

terrain ne sont pas la cause de la route et ne lui ont pas non plus imprimé sa direction. »<sup>25</sup>

Jean : « Que veux-tu dire ? »

Jacques : « On peut très bien s'engager dans des directions sans pour autant viser des buts »

Jean : « Quelles directions ? »

Jacques, marquant une pause, puis gravement : « Des mythes. »

Jean s'étonne un long moment sur ce mot usé.

Jacques reprend : « On ne perd pas le rêve, Jean. Le rêve est dans le mouvement même qui nous pousse à vouloir changer. Le rêve n'est pas un monde à réaliser (utopie). Le rêve est dans ce moment où la vie va passer (mythe). »

Ici nous renvoyons à ce que Sorel écrit sur le mythe. Voir en Annexe 1, ou mieux : G. Sorel, *Réflexions sur la violence*. Mais nous sommes dès maintenant en mesure de comprendre ce qu'entend Sorel quand il écrit :

« Marx rejetait toute tentative ayant pour objet la détermination des conditions d'une société future ; on ne saurait trop insister sur ce point, car nous voyons ainsi que Marx se plaçait en dehors de la science bourgeoise. La doctrine de la grève générale nie aussi cette science et les savants ne manquent pas d'accuser la *nouvelle école* d'avoir seulement des idées négatives ; quant à eux, ils se proposent le noble but de construire le bonheur universel. »<sup>26</sup>

Sorel, mort en 1922, ne sut pas à quoi allait ressembler le bonheur universel de Russie. Mais, avec une attention double à la vie (Bergson) et à la morale (Nietzsche), il s'était mis à l'abri de l'enthousiasme de ce genre d'aventure dans l'Etat<sup>27</sup>.

La science bourgeoise ou « petite science » comme il la nomme ailleurs<sup>28</sup> – ce que nous avons appelé jusqu'ici « pensée de l'ingénieur » – Georges Sorel avait pu l'éprouver au plus près : jeune homme, il avait porté le tricorne du polytechnicien ; il resta ingénieur des Ponts et Chaussées jusqu'en 1892.

Une anecdote dit que, dans les années vingt, sa tombe, laissée à l'abandon par le gouvernement français, aurait été relevée par les fascistes d'Italie ainsi que par les communistes de Russie. En voilà encore qui prenaient leurs rêves pour des réalités ; et leurs « utopies » pour des « mythes ».

<sup>25</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 105.

<sup>26</sup> Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 136.

<sup>27</sup> « Les socialistes parlementaires n'échappent point à la règle commune ; ils conservent le vieux culte de l'Etat ; ils sont donc préparés à commettre tous les méfaits de l'Ancien Régime et de la Révolution » (Sorel, *op. cit.*, p. 104)

<sup>28</sup> Sorel, *op. cit.*, p. 142.

## IV.

D'où :

Jean, Paul	Jacques	
Fabrication	Organisation	(Bergson)
Construction	Création	(Benjamin) <sup>29</sup>
Ingénieur	Bricoleur	(Lévi-Strauss)
Œuvre	Action	(Arendt) <sup>30</sup>
Utopie	Mythe	(Sorel)

« Que proposez-vous à la place ? » [Absence de question]

Comparé à Jean, Jacques est à la fois plus audacieux et plus modeste.

1) Il est plus audacieux car il sait que se donner des utopies (des plans – des “à la place de”) est pusillanime ; c’est avoir peur de vivre ; c’est avoir peur du vide, de l’invention, de l’instant où tout devient possible ; ces utopies ne sont que des moyens de se donner bonne conscience pour tout remettre à plus tard (attitude social-démocrate mais dont les communistes, dit durs, ne se démarquent sur ce point qu’avec peine) – et plus tard, si elles s’appliquent enfin, elles produiront les crimes qu’implique un plan appliqué à la vie.

« N’agissons que quand nous serons sûrs... ».

Nous ne serons jamais sûrs. Le serions-nous que nous deviendrions dangereux.

2) Jacques est aussi plus modeste : il sait que les mythes qu’il se donne sont de vagues falots brillant à l’horizon instable ; et non des feuilles de route à tenir point par point. Il ne saurait regarder le futur comme un champ à conquérir, à découper, à partager. L’avenir est de la durée. Il est imprévisible. Et Jacques, vivant, se jette en lui avec ses mythes pour l’en pénétrer.

<sup>29</sup> cf. W. Benjamin, « Expérience et pauvreté », trad. Pierre Rusch, in *Œuvres II*, Gallimard, 2000. Nous avons déjà tissé le parallèle Benjamin-Lévi-Strauss dans l’essai : « Qu’attendre après les ravages de la barbarie positive ? Recherche du “moment constructif” dans l’œuvre tardive de Walter Benjamin » (article édité sur le site de L’Institut de démobilisation, <http://golri.net/i2d>)

<sup>30</sup> Hannah Arendt et son livre *Condition de l’homme moderne* sont reportés dans l’annexe 2. Mais « œuvre » et « action » s’enfoncent eux aussi parfaitement à cette place du tableau.

## Conclusion

« Je ne suis pas certain que ça ira mieux si ça change,  
mais je suis certain qu'il faut que ça change  
pour que ça aille mieux. »  
LICHTENBERG

Il s'est agi de « casser » la question de Jean. Les gens qui posent cette question raisonnent en ingénieurs. Il fallait les en corriger avec du Bergson. Ce qui fit hardiment Georges Sorel. Nous vîmes un peu comment.

Il ne s'agit pas de proposer quelque chose « à la place » car cela impliquerait la prétention de savoir ce qu'est le bien – *puis* la volonté de le faire. Dans l'idéal de la sagesse, de la prudence, on connaît *puis* on veut.

Au contraire c'est après avoir voulu qu'on sait ce qui est à faire. De la volonté de l'action peut naître le savoir de ce que doit ou peut être cette action<sup>31</sup>.

Or, si Jacques est présent chaque fois que le monde vacille et s'ouvre, ce n'est pas pour tenter de faire passer un plan dans la brèche ; ce n'est pas parce qu'il sait mieux que les autres ce qu'il faut à la place. Si Jacques est présent quand le monde vacille, ce n'est pas pour profiter de l'occasion pour que passe enfin la ... Non ! La brèche elle-même est un appel à la vie : un appel à l'organisation, contre la fabrication ; contre la construction, qui un instant montre un signe de faiblesse. Dans la fissure du monde qui s'est figé, il reconnaît la possibilité d'un moment messianique. Dans la brèche brille le mythe, falot lointain.

Jacques sait que l'action débordera.

Jacques rira quand il entendra les assemblées générales, les groupes, s'en étonner, et chercher à contrôler ce qui déborde.

Il sait qu'il agira parfois sans se reconnaître lui-même. Qu'il participera, de son gré pourtant, à des actions où il ne se reconnaîtra pas.

Mais, tant qu'il sentira que le mythe le pousse dans le dos, tant que les gens autour de lui auront un discours qui ne s'est pas encore refermé, clos sur lui-même, tant que trancheront leurs décisions, tant que leurs espérances ne seront pas encore retombées dans les ornières d'un plan, Jacques sera parmi les changeurs du monde.

---

<sup>31</sup> En guise d'exemple (quand la volonté de l'action précède le savoir de l'action) : « Dès l'instant où vous formerez le projet d'un enseignement fondé sur un pacte naturel avec la vie, vous n'aurez plus à mendier l'argent de ceux qui vous exploitent et vous méprisent en vous rentabilisant. Vous l'exigerez car vous saurez pourquoi et comment vous en emparer. » (Raoul Vaneigem, *Avertissement aux écoliers et aux lycéens*)

Car il sait que l'action ne se mesure pas à un *accord* ; pas plus à un accord avec les directives d'un groupe, qu'à un accord avec soi-même. (Mais la liberté n'est pas souveraineté.)

Il sait que ça finira plutôt mal.

Seule aune, lointaine : les mythes vagues et flous. D'autant plus forts qu'ils sont vagues et flous, indivis.

La question de Jean (Jean, après ce dialogue avec Jacques, n'osera plus la poser) sera posée par d'autres, qui diront : « Vous ne proposez rien à la place ». Car dans leur pensée, on ne peut s'opposer que si l'on propose ; il faut être *constructif*. Jacques n'est pas constructif. Jacques cherche à vivre au plus près de la durée, qui, au contraire, est *créatrice*.

Jacques ne sait ce qui adviendra ; il ne sait si cela ira mieux si ça change. Et pourtant il sait aussi qu'il faut que ça change. Il sait qu'un mythe, vague, guide bien plus sûrement qu'un plan détaillé.

Jacques sait que Jean est bon, qu'il est prudent et sérieux, qu'il est moral, à sa manière, prudent, altruiste et rigoureux. Mais il sait aussi quels dangers menace la morale de Jean ; quelles peurs règnent sur son esprit ; quelles limites s'assigne sa vie ; et quels crimes elle est capable, méticuleusement, consciencieusement, de légitimer.



*Le jour où Goethe, au sujet de Napoléon, dit à Eckermann : “Oui, mon cher, il existe aussi une productivité de l'action”, il a rappelé, avec une aimable naïveté, que l'homme non théorique, pour les modernes, est à ce point devenu chose incroyable et stupéfiante qu'il faut toute la sagesse d'un Goethe pour trouver concevable, voire excusable, une forme d'existence aussi déconcertante.*

NIETZSCHE<sup>32</sup>

Ainsi, l'impossibilité de dire ce que nous voulons mettre « à la place » est nécessaire : car toute volonté de le déterminer le réduit.

L'invention de formes nouvelles ne pourra se faire que dans l'élan, que dans les brèches ouvertes, que dans le souffle de l'effondrement. La vie ne peut que s'organiser ; se fabriquer, jamais.

Le savoir ne précède pas la décision, ni n'en est le préalable ; la décision ne précède pas l'action.

Au commencement, il y a l'action. *Von allem Wissensqualm entladen...*

L'action précède la théorie. La théorie nécessaire à l'action devra naître dans la brèche, elle sera à inventer. *In deinem Tau mich gesund baden !*

Car la vie ne se laisse pas fabriquer selon les modes du Plan (conception, réalisation, etc.), elle ne sait qu'organiser. Jamais l'œil n'a figuré sur un plan avant que d'être œil.

La main plonge dans la limaille de fer comme la vie dans la matière ; et comme le mythe dans la société<sup>33</sup>.

**Institut de Démobilisation –  
Section parisienne.  
Juin-septembre 2006**

## Bibliographie

- 1) H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, 1907
- 2) G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, 1908
- 3) Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, 1962
- 4) W. Benjamin, « Expérience et pauvreté », 1933  
et
- 5) H.-G. Clouzot, *Le mystère Picasso*, 1956

---

<sup>32</sup> *La Naissance de la tragédie*, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, Gallimard, 1977, p. 122.

<sup>33</sup> « Pour nous, le communisme n'est pas un état de choses qu'il convient d'établir, un idéal auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses. » (Marx, *L'Idéologie allemande*, trad. in *Philosophie*, Gallimard, p. 321.)

## POSTLUDE : De la menace permanente de la torpeur (ou : La carapace de Jean)

Car Bergson insiste bien sur le fait qu'un danger guette la vie. Ce danger a nom "torpeur". Lat. *torpor*. « *assoupissement, engourdissement, léthargie, somnolence ; abattement, dépression, inaction* ».

« Si pleine, si débordante que puisse en effet paraître l'activité d'une espèce animale, la torpeur et l'inconscience la guettent. Elle ne soutient son rôle que par un effort, au prix d'une fatigue. » (*L'Evolution créatrice*, p. 114)

La torpeur est ce à quoi, déjà, succomba la plante ; ce vers quoi tend l'animal qui se couvre d'une carapace. « Un danger les guettait, un obstacle qui faillit sans doute arrêter l'essor de la vie animale. » (p. 131)

« Si le végétal a renoncé à la conscience en s'enveloppant d'une membrane de cellulose, l'animal qui s'est enfermé dans une citadelle ou dans une armure se condamne à un demi-sommeil. » (p. 132)

Pour le vivant, la torpeur est une menace mortelle. Pour la société, il semble qu'il en soit de même. A cette torpeur Bergson a fait ailleurs la découverte célèbre d'un remède : le rire.

« De bas en haut du monde organisé, c'est toujours un seul grand effort [...]. Jusque dans ses œuvres les plus parfaites, alors qu'il paraît avoir triomphé des résistances extérieures et aussi de la sienne propre, il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner. C'est ce que chacun de nous peut expérimenter en lui-même. Notre liberté, dans les mouvements mêmes où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant : l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. Et notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité, l'un adopte si aisément la forme de l'autre, que nous pourrions les confondre ensemble, douter de notre propre sincérité, nier la bonté et l'amour, si nous ne savions que le mort garde encore quelque temps les traits du vivant. » (p. 128)

« En réalité, la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun des deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entré eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. » (p. 250)

## ANNEXE 1 : Le mythe chez G. Sorel

Pour G. Sorel, il s'agit de « compléter » Marx<sup>34</sup> ; car pendant longtemps, « le socialisme n'a guère été qu'une utopie » (*ibid.*) ; il faut en faire un mythe.

Dans le cas particulier de Sorel, le mythe est la grève générale – mais Sorel donne d'autres exemples. Nous n'étudions ici le mythe que dans sa « forme », par opposition à la « forme » de l'utopie.

### *Caractéristiques du mythe*

Par opposition à l'utopie qui doit donner les détails de son « plan », énoncer son programme dans ses moindres arrangements, le mythe tient *tout entier* dans son évocation. « c'est l'ensemble seul qui doit nous frapper et cet ensemble est parfaitement clair » (p.129) ; « il faut *s'approprier son tout indivisé [...] dont le processus échappe à la description.* » (p. 142). « ...la grève générale est bien ce que j'ai dit : le mythe dans lequel le socialisme s'enferme tout entier » (p. 120)

Et, inversement, cette idée indivise peut imprégner *tout* ce qu'elle touche : « L'idée de grève générale est à ce point motrice qu'elle entraîne dans le sillage révolutionnaire tout ce qu'elle touche. » (p. 127)<sup>35</sup>

Or la présentation de cette totalité passe, non par le langage<sup>36</sup>, mais par l'image, seul moyen pour le mythe d'être donné « en bloc et par la seule intuition » (p. 115). Le mythe puise sa force de la force de ses images :

« On peut reconnaître facilement que les vrais développements de la Révolution ne ressemblent nullement aux tableaux enchanteurs qui avaient enthousiasmé ses premiers adeptes ; mais sans ces tableaux la Révolution aurait-elle pu vaincre ? » (p. 118)

La force d'un mythe se mesure à l'action qu'il est capable de produire, et non à son pouvoir de prévision. Le mythe n'est pas le plan de l'avenir, mais une force enfoncée dans le présent. « Il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent. » (p. 119) ; « Il importe donc peu de savoir ce que les mythes renferment de détails destinés à apparaître réellement sur le plan de l'histoire future ; ce ne sont pas des almanachs astrologiques. » (p. 119)

Image, plus que texte ; ensemble plus que détail, le mythe échappe ainsi à la discussion. « Toutes les dissertations abstraites deviennent inutiles sur le *futur* régime socialiste » (p. 255). Et Sorel d'oser écrire : « Quand on se place sur le terrain des mythes, on est à l'abri de toute réfutation » (p. 32).

<sup>34</sup> *Réflexions sur la violence*, p. 31. Dans cette annexe, toutes les citations, sauf indication contraire, sont tirées de ce livre.

<sup>35</sup> « la révolution[...] ne peut rien laisser à l'extérieur d'elle-même » (G. Debord, *La Société du spectacle*, § 114).

<sup>36</sup> Ce que Sorel appelle lui-même « une application des thèses bergsoniennes » (p. 121) ; le langage est incapable de donner une intuition du socialisme, une « expérience intégrale » d'après l'expression de Bergson (p. 124).

Sans doute faut-il comprendre par là : « Trouver une parole d'avenir, dont la dimension eschatologique (promesse de délivrance) ne soit pas menacée par la discussion scientifique »<sup>37</sup>. Car il s'agit d'éviter « soigneusement toutes les théories qui pèsent le pour et le contre, toutes les discussions argumentées, les objections d'ordre pratique qui ne sont qu'une manière détournée de différer la réalisation de la promesse »<sup>38</sup>. Le propre de cette parole est d'échapper, au contraire de l'utopie, à la considération de sa faisabilité :

« Il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent. Toute discussion sur la manière de les appliquer matériellement sur le cours de l'histoire est dépourvue de sens. C'est l'ensemble du mythe qui importe seul. » (Sorel, p. 119)

Comme trait distinctif du mythe (par opposition à l'utopie), signalons enfin son rapport accumulatif dans le temps. Sorel montre que le mythe, parce qu'il peut éclairer tout ce qu'il touche, permet que se greffent entre eux des événements de moindre importance, qui acquièrent par lui leur sens : « On peut indéfiniment parler de révoltes sans provoquer jamais aucun mouvement révolutionnaire, tant qu'il n'y a pas de mythes acceptés par les masses. » (p. 29)

Au contraire de l'utopie qui attend *la* révolution et pour laquelle *une* révolte, par comparaison, n'est plus alors qu'une tentative échouée, le mythe permet de donner sens à la moindre révolte – pour autant qu'elle se rapporte à lui.

### **Contre l'utopie, le mythe**

Au mythe s'oppose l'utopie – idée traditionnelle de la Révolution. Sorel montre que l'utopie ne peut être que réformatrice. C'est le grand paradoxe mis à nu.

« L'utopie [...] est l'œuvre de théoriciens qui, après avoir observé et discuté les faits, cherchant à établir un modèle auquel on puisse comparer les sociétés existantes pour mesurer le bien et le mal qu'elles renferment ; c'est une composition d'institutions imaginaires mais offrant avec des institutions réelles des analogies assez grandes pour que le juriste en puisse raisonner ; c'est une construction démontable dont certains morceaux ont été taillés de manière à pouvoir passer (moyennant quelques corrections d'ajustage) dans une législation prochaine. – Tandis que nos mythes actuels conduisent les hommes à se préparer à un combat pour détruire ce qui existe, l'utopie a toujours eu pour effet de diriger les esprits vers des réformes qui pourront être effectuées en morcelant le système » (p. 30)

L'utopie, parce qu'elle continue à penser la politique comme une science possible de l'ingénieur, reste prisonnière. Au contraire le mythe se veut « la représentation d'une rupture radicale – qui rend impossible toute compromission avec l'ordre préexistant »<sup>39</sup>.

Pour cette raison, l'utopie – contrairement au mythe qui se tourne directement vers l'action – est inoffensive :

<sup>37</sup> Marc Crépon, *Les Promesses du langage*, Vrin, 2001.

<sup>38</sup> Marc Crépon, *op. cit.*

<sup>39</sup> Marc Crépon, *op. cit.*

« Les politiciens n'ont aucun danger à redouter des utopies qui présentent au peuple un mirage trompeur de l'avenir et orientent "les hommes vers des réalisations prochaines de terrestre félicité, dont une faible partie ne peut être scientifiquement que le résultat d'un très long effort" (c'est ce que font les politiciens socialistes d'après Clémenceau). Plus les électeurs croiront facilement aux *forces magiques de l'Etat*, plus ils seront disposés à voter pour le candidat qui promet des merveilles. » (p. 122)

L'utopie berce, endort :

« Les utopistes ont employé tout leur art littéraire à essayer d'endormir les âmes par des tableaux si enchanteurs que toute crainte fût bannie » (p. 132)

Au contraire de l'utopie qui endort le présent en regardant l'avenir, le mythe enfonce nos regards dans le présent ; pour Sorel, il interdit la résignation :

« plus de paix sociale possible, plus de routine résignée, plus d'enthousiasme pour les maîtres bienfaiteurs ou glorieux, le jour où les plus infimes incidents de la vie journalière deviennent les symptômes de l'état de lutte entre les classes, où tout conflit est un incident de guerre sociale, où toute grève engendre la perspective d'une catastrophe totale. » (p. 127)

L'utopie est une vision progressiste et enchantée de l'histoire ; cette vision, optimiste, endort. Le mythe se présente « comme une image de l'action qu'il faut mener sur le présent pour que le cours du temps soit interrompu »<sup>40</sup>. Le mythe appelle un réveil. Il interdit la conciliation, la confusion entre les camps.

La grève générale comme mythe s'oppose à la "grève générale politique", celle qu'appellent partis ou syndicats, car celle-ci ne saurait être proclamée « que le jour où l'on aurait acquis la certitude qu'on a sous la main des cadres complets pour régler l'organisation future ». « C'est ce que Jaurès a voulu faire entendre dans ses articles de 1901, quand il a dit que la société moderne "reculera devant une entreprise aussi indéterminée et aussi creuse que la [grève syndicaliste] comme on recule devant le vide." » (p. 156) Ainsi, la grève générale politique est un moyen, dont on mesure à l'avance l'efficacité et donc l'opportunité éventuelle. La grève sorélienne, comme mythe, n'est pas un moyen sur quoi il faudrait discuter pour savoir s'il convient de l'employer ou non ; elle est un mythe qui contient *tout* en elle.

Avec le mythe, il s'agit de rendre possible l'invention : donner des moyens "en vue de". Exemples : « construire des institutions qui n'ont point de modèle dans l'histoire de la bourgeoisie », « acquérir des *mœurs* de liberté que la bourgeoisie ne connaît plus aujourd'hui » (p. 76) ; ou encore : « engendrer du sublime » (p. 214).

### **Quel(s) mythe(s) ?**

Sorel s'intéresse au mythe de la grève générale mais il cite d'autres exemples qui, à l'occasion, lui sont des modèles : ceux du christianisme primitif et de ses martyrs, ceux de la Réforme, ceux de la Révolution française, etc.

<sup>40</sup> Marc Crépon, *op. cit.*

Et par exemple, dans quelques belles pages qui étonneraient si on ne savait Sorel au moins aussi nietzschéen que communiste, au moins aussi bergsonien que socialiste, Sorel explique la perte de vitalité de l'Eglise catholique par l'essoufflement de son mythe militant : « Si le catholicisme est aujourd'hui menacé cela tient beaucoup à ce que le mythe de l'Eglise militante tend à disparaître » (p. 21).

La question, évidemment primordiale de savoir ce que pourrait être le mythe aujourd'hui, n'est pas posée ici. Il n'est fait l'éloge que de sa forme.

Avant de clore, citons encore cette phrase de Sorel (d'où transpire tout son bergsonisme) :

« Nous savons parfaitement que les historiens futurs ne manqueront pas de trouver que notre pensée a été pleine d'illusions, parce qu'ils regarderont derrière eux un monde achevé » (p. 144) ; avec ce principe :

« Nous pouvons conclure de là que la philosophie intellectualiste est vraiment d'une incompétence radicale pour l'explication des grands mouvements historiques. » (p. 24)



L'alternative est claire : l'utopie est intellectuelle et vient d'en haut ; le mythe ne se laisse pas dicter.

« Les ouvriers qui cessent de travailler, ne viennent pas présenter aux patrons des projets de meilleure organisation du travail et ne leur offre pas leur concours pour mieux diriger ses affaires ; en un mot, l'utopie n'a aucune place dans les conflits économiques. Jaurès et ses amis sentent fort bien qu'il y a là une terrible présomption contre leurs conceptions relatives à la manière de réaliser le socialisme : ils voudraient que dans la pratique des grèves s'introduisissent déjà des fragments de programmes industriels fabriqués par les doctes sociologues et acceptés par les ouvriers ; ils voudraient voir se produire ce qu'ils appellent le *parlementarisme industriel*, qui comporterait, tout comme le parlementarisme politique, des masses conduites et des rhéteurs qui leur imposent une direction. Ce serait l'apprentissage de leur socialisme menteur qui devrait commencer dès maintenant.

Avec la grève générale, toutes ces belles choses disparaissent ; la révolution apparaît comme une pure et simple révolte et nulle place n'est réservée aux sociologues, aux gens du monde amis des réformes sociales, aux Intellectuels qui ont embrassé la *profession de penser pour le prolétariat*. » (p. 132)



### ***Individu et masse***

Ce que le mythe, contrairement à l'utopie, épargne, voire exalte : l'individu.

Ce qui fait tout le prix de Sorel socialiste, c'est qu'il est lecteur de Nietzsche. Il fait lui-même cet aveu : « Je ne suis pas de ceux qui regardent le type achéen, chanté par Homère, le héros indompté, confiant dans sa force et se plaçant au-dessus

des règles, comme devant disparaître dans l'avenir » (p. 235). Sorel ne se résout pas à perdre l'individu dans la puissance de la masse, ni à ce que la Révolution, la grève générale, soient des moments aveugles où l'individu serait emporté, et perdu.

Voilà pourquoi Marc Crépon peut écrire de l'image du mythe qu' « elle a l'efficacité d'une image qui rassemble, sans assujettir (à la différence d'un mot d'ordre ou d'un commandement qui n'auraient pas ce caractère mythique et ne vaudraient que par la force extérieure qui les impose). La représentation de la grève générale vaut pour tous et pour chacun. Elle vaut comme mythe, parce qu'elle seule donne son sens et son unité à laquelle et pour laquelle le prolétariat engage toutes ses forces. Et en même temps elle individualise l'effort de chacun, même si elle lui donne un sens commun. »<sup>41</sup>

Ainsi, Sorel nietzschéen répond sans détour à l'argumentaire réactionnaire datant du début du XX<sup>e</sup> siècle, qui identifie le socialisme à la fin de l'individu.

Pour Sorel, « la grève générale, tout comme les guerres de la liberté, est la manifestation la plus éclatante de la force individualiste dans les masses soulevées » (p. 256).

Il s'agit, avec le syndicalisme révolutionnaire, d' « exalter l'individualité de la vie du producteur » ; et, ce faisant, d'aller « contre les intérêts des politiciens, qui voudraient diriger la révolution de manière à transmettre le pouvoir à une nouvelle minorité ». Voilà ce qui effraie tant « les socialistes parlementaires, financiers et idéologues », voilà ce qui donne « une portée morale si extraordinaire à la notion de grève générale » (p. 246). Car le discours de Sorel prend une teneur nettement morale : le socialisme, en propageant l'idée de grève générale, « fait apparaître au premier rang l'orgueil de l'homme libre et ainsi met l'ouvrier à l'abri du charlatanisme des chefs ambitieux et avides de jouissances » (p. 162). Sorel retrouve une morale dans le sublime des grandes luttes, mais en exaltant l'individualité de la vie du producteur...

Cette attention constante à la vie (Bergson) et à la morale (Nietzsche) le met à une distance irrémédiable et salutaire des léninistes ou trotskistes, passés et à venir.

## ANNEXE 2 : H. Arendt, ou l'action dépréciée par le « faire »

*Cette annexe répète le corps du texte, mais dans la conceptualisation qui est celle de Condition de l'homme moderne, d'où sont tirés tous les extraits cités.*

« Et en effet parmi les principales caractéristiques de l'époque moderne, depuis ses débuts jusqu'à nos jours, nous trouvons les attitudes typiques de l'*homo faber* : l'instrumentalisation du monde, la confiance placée dans les outils et la productivité du fabricant d'objets artificiels ; la foi en la portée universelle de la catégorie de la fin-et-des-moyens, la conviction que l'on peut résoudre tous les problèmes et ramener toutes les motivations humaines au principe d'utilité ; la

<sup>41</sup> Marc Crépon, *op. cit.*, p. 71.

souveraineté qui regarde tout le donné comme un matériau et considère l'ensemble de la nature "comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira" (Bergson) ; l'assimilation de l'intelligence à l'ingéniosité, c'est-à-dire le mépris de toute pensée que l'on ne pourrait considérer comme une démarche en vue de "fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier infiniment la fabrication" (Bergson) ; et enfin l'identification toute naturelle de la fabrication à l'action. » (p. 381)

### ***La société comme fabrication – l'utopie platonicienne***

« Platon, qui fut le premier à fournir un plan de montage pour la fabrication d'Etats, est resté l'inspirateur de toutes les utopies »  
(p. 291)

H. Arendt établit donc exactement la même correspondance entre la fabrication et l'utopie.

« Dans la *République*, le roi-philosophe applique les idées comme l'artisan ses règles et ses mesures ; il "fait" sa cité comme le sculpteur sa statue ; et pour finir, dans l'œuvre de Platon ces idées deviennent des lois qu'il n'y a plus qu'à remettre en pratique. » (p. 291)

Il s'agit bien de « concevoir [...] l'espace public à l'image d'un objet fabriqué » (p. 291). Si la rupture prend toute sa mesure chez Platon, c'est pourtant à Socrate qu'Arendt la fait remonter. Socrate est le responsable de la mort de la politique puisqu'il est le premier à penser celle-ci comme fabrication. Tout au moins est-ce à lui qu'Arendt rapporte « la substitution traditionnelle du faire à l'agir », le tournant à partir duquel la fabrication commence à être valorisée devant l'action.

« Au contraire, l'École socratique se tourna vers ces activités, qui aux yeux des Grecs étaient prépolitiques, parce qu'elles voulaient s'opposer à la politique et à l'action » (p. 254)

En effet pour les *vrais* Grecs, la fabrication n'est pas digne du citoyen. A tel point que même l'activité législative, ressentie comme trop proche de la fabrication, est rejetée hors de la sphère politique (qui ne peut être qu'action) et dépréciée au rang d'artisanat ! L'activité politique ne commence qu'au-delà.

« Symptôme remarquable de cette influence dominante, les Grecs, à la différence de toute l'évolution ultérieure, ne comptaient pas la législation au nombre des activités politiques. A leur avis, le législateur était, comme le constructeur du rempart, un homme qui avait à faire et terminer son ouvrage avant que l'activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte [...]. » (p. 253)

### **Critique de l'utopie comme fabrication**

La critique de l'utopie, comme chez Sorel, est sans appel. Elle est double : 1°) l'utopie est grosse de dangers ; 2°) l'utopie, par le mode de pensée qu'elle introduit, tue la politique en niant qu'elle soit action.

1°) L'utopie est grosse de dangers : Arendt fait clairement le lien entre cette illusion du « faire » dans l'histoire (l'excessive *self-confidence* que les acteurs en tirent) et les dérives violentes et autoritaires des révolutions :

« Ce fut particulièrement frappant dans une série de révolutions caractéristiques de l'époque moderne qui toutes – à l'exception de la révolution américaine – font voir la même combinaison d'enthousiasme romain pour la fondation d'une cité nouvelle et de glorification de la violence comme unique moyen de “faire” cette cité. L'aphorisme de Marx : “La violence est l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle”, c'est-à-dire de tout changement en Histoire et en politique, ne fait qu'exprimer la conviction de l'époque et tirer les conséquences de sa croyance la mieux enracinée : l'Histoire est “faite” par les hommes comme la nature est “faite” par Dieu. » (p. 293)

2°) Cependant, et bien que H. Arendt dispose d'un recul historique sur le XXe siècle que Sorel ne pouvait avoir, ce n'est pas ce premier argument qu'elle met en avant, mais le second : que cette pensée de la politique comme fabrication atteint la politique dans son essence (qui est action).

« Et bien que ces utopies n'aient jamais joué de rôle sensible dans l'Histoire – car dans les rares cas où des plans utopiques se sont réalisés, ils se sont vite écroulés sous le poids de la réalité, moins la réalité des circonstances extérieures que celle des vraies relations humaines qui leur échappaient – elles ont servi de manière fort efficace à conserver et développer une tradition de pensée politique, dans laquelle, consciemment ou inconsciemment, on interprète le concept d'action en termes de faire, de fabrication. » (p. 292)

### **Origine de ce renversement**

Le mérite d'Arendt est de l'expliquer<sup>42</sup>. Ce qui gêne dans l'action, c'est son incertitude. Ce qui rassure dans la fabrication, c'est qu'on en contrôle la fin. On cherche donc à rabattre la seconde sur la première.

---

<sup>42</sup> Sorel ne donne pas l'explication, mais il s'appuie sur Bergson qui, lui, la donne. Tout le fonds de la philosophie de Bergson est même tourné vers cette explication : pourquoi notre intelligence, prise dans les exigences de la pratique, nous fait apercevoir ou penser les choses dans tel ou tel découpage. C'est pourquoi on explique mal qu'Arendt soit si distante vis-à-vis de Bergson, au point de le faire tomber, avec Nietzsche, du côté de Marx. Sans doute est-elle guidée ici par sa circonspection face aux philosophies de la vie. « Nietzsche et Bergson décrivent l'action en termes de fabrication – l'*homo faber* au lieu de l'*homo sapiens* – tout comme Marx pense l'agir en termes de faire et décrit le travail en termes d'œuvre. Mais, pour finir, ils ne se réfèrent pas plus à l'œuvre et à l'appartenance-au-monde qu'à l'action, mais à la vie et à sa fertilité. » (p. 390)

« Ce n'est plus, ou mieux ce n'est pas encore l'action (*praxis*) proprement dite, c'est un faire (*poiesis*) que les philosophes jugent préférable parce que plus sûr. Ils disent en somme que si seulement les hommes renonçaient à leur faculté d'agir, futile, indéfinie, aux résultats incertains, il y aurait peut-être un remède à la fragilité des affaires humaines. » (p. 255)

« Par opposition à la fabrication dans laquelle la lumière permettant de juger le produit fini vient de l'image, du modèle perçu d'avance par l'artisan, la lumière qui éclaire les processus de l'action, et par conséquent tous les processus historiques, n'apparaît qu'à la fin [...] » (p. 250)

« De même, en essayant de supprimer l'action à cause de son incertitude et de préserver de la fragilité les affaires humaines en les traitant comme si elles étaient ou pouvaient devenir les produits planifiés d'une technique, on a abouti d'abord à concentrer la faculté d'agir, d'entreprendre des processus nouveaux et spontanés qui n'existeraient pas sans l'homme, sur une attitude envers la nature qui, jusqu'au dernier stade de l'époque moderne, a consisté à explorer les lois naturelles et à fabriquer des objets avec des matériaux naturels. » (p. 295)

« On a toujours été tenté, chez les hommes d'action non moins que chez les hommes de pensée, de trouver un substitut à l'action dans l'espoir d'épargner au domaine des affaires humaines le hasard et l'irresponsabilité morale qui sont inhérents à une pluralité d'agents. » (p. 283)

Et cette tentation, Arendt la décèle dans la contradiction même dans laquelle Platon et Aristote se trouvent :

« Mais cette tradition, dans la mesure où elle s'était tournée contre l'action – moins ouvertement certes mais tout aussi effectivement –, avait été forcée d'interpréter l'agir en termes de faire et ainsi, malgré sa défiance et son mépris, avait introduit dans la philosophie politique des tendances, des schèmes de pensée sur lesquels l'âge moderne allait pouvoir s'appuyer. A cet égard, l'âge moderne n'a pas renversé la tradition, il l'a plutôt libérée des "préjugés" qui l'avaient empêchée d'affirmer ouvertement la supériorité de l'œuvre et des métiers sur les opinions et les agissements "oiseux" qui constituent le domaine des affaires humaines. Le fait est que Platon et à un degré moindre Aristote, tout en jugeant les artisans indignes d'être des citoyens de plein droit, furent les premiers à proposer de manier la politique et de gouverner l'Etat d'après la technique des métiers. Cette contradiction apparente indique bien la profondeur des problèmes authentiques de la faculté d'agir et la force de la tentation que l'on a d'en éliminer les risques et les dangers en introduisant dans le réseau des relations humaines les catégories plus sûres, plus solides que comportent les activités par lesquelles nous affrontons la nature et bâtissons le monde artificiel des hommes. » (p. 295)

Ce qui est combattu, dans l'action, c'est bien son incertitude. Platon dit devoir différer « toujours le moment de l'action ». Et pour cause ! Le grand fabriquant d'Etats sans cesse recule devant l'action comme devant l'incertain. « Le problème, selon Platon, était de s'assurer que l'homme qui entreprend reste entièrement maître de ce qu'il a entrepris sans avoir besoin de l'aide d'autrui pour le mener à bien. » (p. 286). Exigence folle de contrôle, de maîtrise, d'autarcie, qui ne

peut que tuer l'action véritable, la réduire en fabrication : dès lors, « la connaissance de l'action à accomplir et l'exécution devinrent deux choses absolument séparées » (p. 286). Origine de la séparation – division du travail, la plus vieille spécialisation<sup>43</sup>.

### **Conséquence : « évasion définitive de la politique »**

Or, par cette substitution, c'est l'essentiel de la politique qui est atteint – car l'action est niée dans son essence.

« Cette tentative de remplacer l'agir par le faire est manifeste dans tous les réquisitoires contre la “démocratie” qui, d'autant plus qu'ils sont mieux raisonnés et plus logiques, en viennent à attaquer l'essentiel de la politique » (p. 283)

« Les calamités de l'action viennent toutes de la condition humaine de pluralité, qui est la condition *sine qua non* de cet espace d'apparence qu'est le domaine public. C'est pourquoi, vouloir se débarrasser de cette pluralité équivaut toujours à vouloir supprimer le domaine public. » (p. 284)

Or un tel constat ne peut déboucher que sur une mon-archie – quelle qu'en soit l'apparence d'ailleurs et nos démocraties, d'où l'action est bannie, relèvent paradoxalement du même modèle.

« La solution platonicienne du roi-philosophe dont la “sagesse” résout les énigmes de l'action comme si elles étaient des problèmes de la connaissance, n'est que l'une des variétés – certainement pas la moins tyrannique – du gouvernement d'un seul » (p. 284)

« Mais ils ont tous en commun le bannissement des citoyens que l'on proscriit du domaine public en leur répétant de s'occuper de leurs besognes privées pendant que seul “le souverain prendra soin des affaires publiques” ». (citation : Aristote à propos de Pisistrate)

Il est ici question de tyrans grecs ; mais la démocratie moderne ne fait-elle pas de même ? « Le gouvernement, compétent, prendra soin des affaires publiques », « il défendra la société ». C'est la fin de la démocratie<sup>44</sup>.

Pour Arendt, toute la philosophie politique depuis Platon cherche « une évasion définitive de la politique » (p. 285). Le fonds de l'utopie est de vouloir régler le problème une fois pour toutes. Le chemin qui y mène sera long sans doute, mais le plan est arrêté, définitif.

Arendt remarque que, dans *Le Politique*, Platon creuse un fossé entre *archein* et *prattein* (commencer et achever) alors qu'auparavant les deux étaient liés. Il faut s'assurer, nous l'avons vu, que l'homme qui entreprend reste « entièrement maître de ce qu'il a entrepris sans avoir besoin de l'aide d'autrui pour le mener à bien. » Il s'agit surtout de ne pas perdre le contrôle, cette angoisse du politique qui se croit fabricant. On se rassure derrière le plan. Il ne reste qu'à mettre en œuvre, exécuter, puis administrer, gérer, gouverner. « L'action comme telle est entièrement éliminée, il ne

<sup>43</sup> « la plus vieille spécialisation sociale, la spécialisation du pouvoir », G. Debord, *La Société du spectacle*, p. 25.

<sup>44</sup> Sur la question, voir le livre de Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, 2005, mise au point magistrale.

reste plus que l'«exécution des ordres» (*Le Politique*, 305). » ; « le résultat fut que la connaissance de l'action à accomplir et l'exécution devinrent deux choses absolument séparées » (p. 286), phrase écrite par l'auteur d'*Eichmann à Jérusalem*. Echo.

Et Platon prend nettement modèle sur le foyer (c'est la thèse décisive du *Politique*). Notre concept de gouvernement tire bien son origine du foyer (p. 287)<sup>45</sup>. Le politique consiste à régler des affaires. Il est économique. Il n'est plus politique.

« Il est vrai en effet – et Platon qui avait emprunté le mot-clé de sa philosophie, l'«idée», à la vie de l'artisanat, dut être le premier à le remarquer – il est vrai que la division entre savoir et faire, si étrangère au domaine de l'action dont le sens et la validité s'effondrent dès que se séparent la pensée et l'action, est une expérience quotidienne de la fabrication, dont les processus se scindent évidemment en deux parties : d'abord la perception de l'image ou forme (*eidōs*) du produit futur, ensuite l'organisation des moyens et le début de l'exécution. » (p. 289)

Si l'homme politique moderne a besoin d'«idées» (pour son programme), c'est contre l'incertitude, c'est pour avoir l'assurance absolue, objective, d'un artisan :

« C'est seulement lorsqu'il retourne à la caverne des affaires humaines pour partager une fois de plus la vie de ses semblables que, pour sa gouverne, il a besoin des idées comme de normes et de règles servant à mesurer et à englober la multitude des paroles et des actions humaines, avec l'assurance absolue, «objective» de l'artisan qui fabrique des lits particuliers, et du profane qui les juge, en se guidant l'un l'autre sur un modèle inaltérable, l'«idée» du lit en général. » (p. 290)

### ***La fin et les moyens***

La pensée du « faire » est instrumentale :

« La persistance et le succès de la métamorphose de l'action en un mode de la fabrication, tout le vocabulaire de la théorie et la réflexion politiques en témoignent : il en devient presque impossible de traiter ces questions sans employer la catégorie des fins et des moyens, sans penser en termes d'instrumentalité. » (p. 293)

« Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrions empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues » (p. 294)

Or c'est l'existence même de ces fins qui rassure dans la fabrication ; et son absence, qui angoisse dans l'action :

---

<sup>45</sup> Foucault, dans *Sécurité, territoire, population* (Cours 1977-78), retrouvera par un autre biais ce même résultat : « Et part du gouvernement, tel qu'il apparaît dans toute cette littérature, doit répondre essentiellement à cette question ; comment introduire l'économie, – c'est-à-dire la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses, comme on peut le faire à l'intérieur d'une famille, comme peut le faire un bon père de famille qui sait diriger sa femme, ses enfants, ses domestiques, qui sait faire prospérer la fortune de sa famille, qui sait ménager pour elle les alliances qui conviennent –, comment introduire cette attention, cette méticulosité, ce type de rapport du père de famille à sa famille à l'intérieur de la gestion d'un Etat ? L'introduction de l'économie à l'intérieur de l'exercice politique, c'est cela, je crois, qui sera l'enjeu essentiel du gouvernement. » (p. 98)

« Si nous sommes incapables de prédire avec assurance l'issue, la fin d'une action, c'est simplement que cette action n'a pas de fin. Le processus d'un acte peut littéralement durer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la fin de l'humanité. »

Et Arendt cite Nietzsche : « Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht... der Wert der Handlung ist unbekannt » (cité d'après *La volonté de puissance*, n°291), en ajoutant qu'il ne se rend pas compte qu'il ne fait que répéter ce que les philosophes ont toujours reproché à l'action.

C'est bien dans cette « substitution du faire à l'agir » qu'Arendt décèle « la dégradation de la politique devenue moyen en vue d'une fin prétendue "plus haute" » (p. 294). Dégradation si bien réussie qu'on en vient à se convaincre qu'on ne serait jamais aussi peu libre que dans l'action :

« Que cela soit impossible, les hommes l'ont toujours su. Ils ont toujours su que celui qui agit ne sait jamais bien ce qu'il fait, qu'il sera "coupable" de conséquences qu'il n'a pas voulues ni même prévues, que si inattendues, si désastreuses que soient ces conséquences il ne peut pas revenir sur son acte, que le processus qu'il déclenche ne se consume jamais sans équivoque en un seul acte ou un seul événement, et que le sens même ne sera jamais dévoilé à l'acteur, [mais seulement à l'historien qui regarde en arrière et qui n'agit pas]. Ce sont là des raisons suffisantes pour se détourner avec désespoir du domaine des affaires humaines et pour dédaigner la faculté de liberté qui, en produisant le réseau des relations humaines, en empêche apparemment si bien le producteur que ce dernier semble subir ce qu'il fait, en être la victime beaucoup plus que l'auteur et l'agent. En d'autres termes, nulle part, ni dans le travail soumis à la nécessité de la vie ni dans la fabrication dépendante d'un matériau donné, l'homme n'apparaît moins libre que dans les facultés dont l'essence même est la liberté et dans le domaine qui ne doit son existence qu'à l'homme. » (p. 299)

D'où ce paradoxe qu'il faudrait avaler (si l'ingénieur avait raison) : c'est dans l'action (dans la politique vraie) que nous serions prisonniers ; et dans la fabrication que nous nous libérerions. Triste liberté qui n'est – que ne dicte – qu'un désir de sécurité. C'est de la peur devant l'incertitude que meurt la politique : en se voulant certaine, elle devient petite. Elle devient administration sûre, gouvernement, gestion des choses et des hommes, bureaucratie.

Toute la philosophie politique, depuis Platon, s'est construite sur cette peur devant l'incertitude, devant l'imprévisibilité de l'action, et le désir de la conjurer.

« Il est conforme à la grande tradition de l'Occident de suivre cette ligne de pensée : d'accuser la liberté de prendre l'homme au piège de la nécessité, de condamner l'action parce que ses résultats tombent dans un filet prédéterminé de relations, entraînant invariablement avec eux l'agent qui semble aliéner sa liberté dans l'instant qu'il en fait usage. » (p. 299)

D'où Jean et sa justification : « On ne trouve apparemment de salut contre cette sorte de liberté que dans le non-agir, dans l'abstention totale du domaine des affaires humaines, seul moyen pour la personne de sauvegarder sa souveraineté, son intégrité. » (p. 299) Et Arendt décèle l'erreur menant à ces « conséquences

désastreuses » dans l'assimilation de la liberté à la souveraineté. Liberté comme contrôle absolu des conséquences.

« Seule la chose que je vais faire sera réelle – cette idée, parfaitement juste et légitime dans le domaine de la fabrication, est perpétuellement démentie par le cours des événements tel qu'il a lieu et où il n'y a rien de plus fréquent que l'inattendu. Agir dans le style du faire, raisonner dans le style du “calcul des conséquences”, c'est laisser de côté l'inattendu, l'événement lui-même, puisqu'il serait peu raisonnable ou irrationnel de s'attendre à ce qui n'est qu'une “improbabilité infinie”. » (p. 375)

La mort de l'action, dictée par la peur, est la fin de l'événement ; c'est la fin de la possibilité du nouveau.

### ANNEXE 3 : G. Debord, théorie et action

« Qui regarde toujours pour savoir la suite n'agira jamais. »

DEBORD

« Les courants utopiques du socialisme, quoique fondés eux-mêmes historiquement dans la critique de l'organisation sociale existante, peuvent être justement qualifiés d'utopiques dans la mesure où ils refusent l'histoire – c'est-à-dire la lutte réelle en cours, aussi bien que le mouvement du temps au-delà de la perfection immuable de leur image de société heureuse –, mais non parce qu'ils refuseraient la science. Les penseurs utopistes sont au contraire entièrement dominés par la pensée scientifique, telle qu'elle s'est imposée dans les siècles précédents. Ils cherchent le parachèvement de ce système rationnel général »

Ces phrases sont extraites, comme celles qui suivent de *La Société du spectacle*, page 76. Or le nom de Sorel est cité page suivante.

Ici aussi, l'utopie – plan justifié – est obstacle :

« Ce sont précisément les justifications scientifiques tirées sur l'avenir du développement de la classe ouvrière, et la pratique organisationnelle combinée à ces justifications, qui deviendront des obstacles à la conscience prolétarienne dans un stade plus avancé. » (p. 79)

« C'est dans la lutte historique elle-même qu'il faut réaliser la fusion de la connaissance et de l'action, de telle sorte que chacun de ces termes place dans l'autre la garantie de sa vérité. La constitution de la classe prolétarienne en sujet, c'est l'organisation des luttes révolutionnaires et l'organisation de la société dans le *moment révolutionnaire* : c'est là que doivent exister *les conditions pratiques de la conscience*, dans lesquelles la théorie de la praxis se confirme en devenant théorie pratique. Cependant, cette question centrale de l'organisation a été la moins envisagée par la théorie révolutionnaire à l'époque où se fondait le mouvement ouvrier, c'est-à-dire quand cette théorie possédait encore le caractère *unitaire* venu de la pensée de

l'histoire (et qu'elle s'était justement donné pour tâche de développer jusqu'à une *pratique* historique unitaire). C'est au contraire le lieu de *l'inconséquence* pour cette théorie, admettant la reprise de méthodes d'application étatiques et hiérarchiques empruntées à la révolution bourgeoise. » (p. 84)

« Le *soviet* n'était pas une découverte de la théorie » (p. 85)

Debord, d'ailleurs, finit sur le Conseil, « dans lequel la théorie pratique se contrôle elle-même et voit son action. » (p. 209)

« Ceux qui ont méconnu que la pensée unitaire de l'histoire, pour Marx et pour le prolétariat révolutionnaire, *n'était rien de distinct d'une attitude pratique à adopter*, devaient être normalement victimes de la pratique qu'ils avaient simultanément adoptée. » (p. 91)

## ANNEXE 4 : annexe finale

Et pour finir, suivant le conseil de Nietzsche, contemplons Hamlet, incapable d'agir !

« In diesem Sinne hat der dionysischer Mensch Aehnlichkeit mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben *erkannt*, und es ekelt sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern, sie empfinden es als lächerlich oder schmachtvoll, dass ihnen zugemutet wird, die Welt, die aus den Fugen ist, wieder einzurichten. Die Erkenntnis tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch Illusion – das ist die Hamlet-Lehre [...] » (*Die Geburt der Tragödie*, p. 57, KSA, Band I)

« Ces sortes de périls ne m'ont jamais arrêté, et je hais ces cœurs pusillanimes qui, pour trop prévoir les suites des choses, n'osent rien entreprendre. »  
(Molière, *Les fourberies de Scapin*, III, 1)



« Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur ».

BERGSON

