



LA VIE BELLE ET LA BELLE VIE: UNE CONFUSION POSSIBLE

Leonardo Polo

(Traducción de Jessica BEMBASSAT y Vinciane DELPLANQUE)

1. La version classique

Il n'est pas indifférent de mettre l'adjectif qualificatif « belle » avant ou après le mot « vie ». Une chose est la « vie belle » et une autre en est « la belle vie ». Cette distinction est très nette pour la pensée philosophique au sujet de l'homme à partir de Socrate. La philosophie doit une grande partie de son développement à l'inspiration socratique puisque Socrate en a fourni le motif de base auxquels s'applique l'effort pensant de Platon et Aristote.

C'est évident que Socrate s'est décidé pour la vie belle aux dépens de la belle vie. À celle-ci, il sacrifia la « vie confortable » jusqu'au point de mourir défendant la vérité, sans compromis. La décision socratique pour la vie belle est biographique, elle prend une réelle forme dans sa propre existence. De sorte que les grands philosophes socratiques en question, sûrement deux des rares philosophes éminents de l'histoire, ont trouvé en Socrate non pas un simple point de départ thématique qu'il fallait développer, mais bien un modèle vivant. En effet, la réflexion des grands philosophes socratiques s'applique non seulement aux idées de Socrate mais également à sa vie car c'est dans sa vie que l'on retrouve la vraie signification de la philosophie de Socrate. Socrate est à lui seul, pour le dire d'une certaine manière, un gisement de richesse philosophique et n'a pas seulement un bagage d'idées. En réalité, les idées énoncées par Socrate sont peu nombreuses ; Socrate a passé sa vie à se questionner, en essayant de vérifier et corriger ses idées, sans obtenir des résultats bien élaborés. Mais l'attrait de sa forme est énorme, justement parce que c'est un homme authentique qui vit un engagement existentiel avec la vérité jusqu'au bout. Ce n'est pas un hasard, et d'autre part il constitue une circonstance extraordinairement chanceuse, qu'en transmettant sa théorie maïeutique se développent les deux premières synthèses thématique de la philosophie.

C'est sans doute celle-ci qui représente la meilleure situation pour la création philosophique car la philosophie se fait grâce à sa propre vie (la théorie est une forme intégrée de la vie), et il est nécessaire, pour ainsi dire, de mettre tous ses œufs dans le même panier pour que la tâche de penser ne tombe pas dans la répétition d'une série

de formules. Pour quelques intelligences pénétrantes comme celles de Platon et d'Aristote, c'est une poussée privilégiée, une bonne occasion de méditer, à partir et autour d'une grande vie humaine, de s'occuper à développer ce que Socrate, j'insiste, plus que penser, a mené à bien.

La vertu et la loi

De l'ensemble des cas élaborés par la réflexion platonique et aristotélicienne, celui qui nous intéresse à présent est la distinction dont on a parlé antérieurement entre la belle vie et la vie belle.

L'exemple socratique conduit à figer la vie belle en deux concepts basiques. D'une part, le concept de la vertu, qui est le point culminant de l'anthropologie de Platon et, surtout, car c'est le plus développé de l'anthropologie aristotélicienne. Le questionnement socratique repose en grande partie sur la vertu.

Le deuxième des concepts sur lesquels se fonde la vie belle (ainsi que la méditation sur Socrate comme modèle qui mène à cela) est la notion de *nomos*, ou, en latin, la *lex*. De la vertu et de la loi résulte la possibilité de la vie belle dans le cadre humain proprement dit (pour les grecs le cadre où se passe la vie humaine est la *polis* ; c'est pourquoi la philosophie politico-social constitue une autre dimension de l'anthropologie grecque). L'homme peut être libre dans la cité seulement si sa vie est irréprochable et seulement si la loi est adéquate.

D'abord, la vertu. Le mot grec que l'on traduit par vertu est *areté*. L'*areté* est un trait de la manière d'interpréter le monde des grecs qui apparaît, bien avant l'époque socratique, lié à l'aristocratie. L'aristocratie, le gouvernement des meilleurs, était un régime établi en Grèce avant le développement des démocraties qui arrivèrent avec la croissance des cités. Cependant, avant le V^e siècle, le régime politique de Grèce était aristocratique, et l'*areté* dès qu'il fût lié à l'aristocratie, ou dans sa version traditionnelle, eut une très grande teneur. D'un point de vue sémantique, il est très difficile de fixer ses limites car il recouvre toute la vie depuis le point d'excellence et, concrètement, il signifie la vie belle comme peut la mener un aristocrate.

L'*areté* a de l'intelligence et de l'habileté dans la manière de se comporter. L'intelligence, c'est-à-dire, faire attention, savoir comment vont les choses ; en pratique, cela signifie avant tout qu'on doit savoir bien se comporter : être une personne opportune, discrète, qui dit ce qui doit être dit au bon moment, qui prend des décisions adéquates ; une personne bien élevée, polie. Pour savoir bien se comporter dans la pratique, il faut une maîtrise de soi, dominer son propre comportement de telle sorte qu'il se déploie dans une mesure qui nous permette à bien nous comporter. La modération, ou comme dirait un aristocrate espagnol du XVI^e siècle, le calme. L'homme calme, celui qui ne va pas trop loin et, par conséquent, l'homme élégant. L'élégance a aussi été tenue en compte lors de la période aristocratique de l'histoire d'Espagne. Azorin a dit que l'élégance est la force contenue. C'est une magnifique description de l'élégance de l'aristocrate. L'élégance de l'homme grossier, qui n'est qu'ostentation, n'est pas *areté*.

D'autre part, l'*areté* traditionnel grec comprend du courage et, quant au courage, la domination de ces propres impulsions. De sorte que, si d'une part la domination consistait en l'élégance, l'habileté de savoir traiter les gens, de savoir se déplacer en société, de savoir se comporter, etc., la domination de soi soit aussi indispensable pour être courageux ; distinction, respect, d'un point de vue individuel. Le modèle aristocratique s'est répété dans l'histoire, non seulement dans la période médiévale grecque à partir du cycle homérique, mais aussi dans les aristocraties européennes.

Le respect est une autre manière de se maîtriser : savoir distinguer ce qu'il faut dire et ce qu'il ne faut pas dire, ce qu'il faut montrer et ce qu'il ne faut pas. C'est un autocontrôle en ce qui concerne l'expression et le geste. Certaines choses font partie du domaine public, d'autres non. Cela est aussi en rapport avec la pudeur.

La reconnaissance et la réputation

Justement parce qu'en Grèce, la vie individuelle est étroitement liée au milieu social, il y a un corrélat public de l'*areté* de l'être humain qui est la reconnaissance. D'un point de vue social, l'*areté* signifie la réputation, le prestige et le bien-être. La reconnaissance de ces bonnes qualités se concrétisait dans une récompense symbolique. La réputation comprend, en plus, un vote de confiance : auquel par ces bonnes qualités avait de la réputation, s'ajoutait le prestige. Un homme prestigieux bénéficie d'autorité morale, une sorte d'éminence grâce à laquelle, en principe, ses opinions comptent plus que celles des autres parce qu'on avait plus de confiance en lui non seulement par honnêteté mais surtout par sagesse. Mais, une personne qui vit ainsi a aussi un certain bien-être : en général il ne le vit pas mal, au contraire. L'aristocrate avait l'habitude de posséder des biens de fortune, pas en grande quantité car le moment de la richesse est postérieure (la Grèce traditionnelle est pauvre et comme le commerce ne se développe pas, les gens ne possédaient pas beaucoup de biens) ; mais c'est justement parce qu'il faut se montrer en tant que tel, qu'on développe une activité dans l'intérêt des autres ; ce qui suppose la disposition de biens, c'est-à-dire, une situation de bien-être généreux. L'*euergetés*, le bienfaiteur, était un titre décerné par la cité.

Dans l'ancienne *areté*, la belle vie s'aborde de cette manière : le bien-être et la vie belle ne sont pas incompatibles. L'aristocrate bénéficie de bien-être normalement, mais, bien entendu, lorsqu'il doit le mettre en jeu, il le parie ; pour lui, le bien-être n'est ni mollesse, ni confort ; celui qui sait bien se conduire est vigilant et n'est pas paresseux. D'autre part, celui qui s'occupe de la cité, se voit obligé à courir de grands risques, il doit se montrer à la hauteur des circonstances quand celles-ci sont défavorables et il ne peut pas céder au débordement ou perdre sa vertu, car il se doit d'être courageux.

De sorte qu'ici apparaît une vision de la belle vie sans caractère vicieux, justement parce qu'elle est protégée par la vie belle. C'est un idéal d'excellence, dit en terminologie actuelle. En effet, ce résumé des qualités humaines, énoncées autant d'un point de vue individuel que d'un point de vue social, qu'est l'*areté* comprend

l'excellence intérieure et extérieure : des hommes magnifiques qui jouissent d'une réputation. Cependant, la communauté l'accordait qu'à l'épreuve, c'est-à-dire qu'il fallait démontrer *in casu* que ces bonnes qualités existaient et que ce prestige n'était pas un leurre. Ainsi, les grecs ne disaient pas de quelqu'un qu'il était juste mais qu'il se montrait juste ; c'est ainsi que s'est établi l'équilibre entre l'être de chacun et la nécessité de le démontrer. C'est pourquoi, j'affirme que l'aristocrate est mis à l'épreuve ; s'il échouait, il perdait de sa crédibilité. S'il abandonnait le combat et laissait ses soldats dans le désordre, il était sévèrement jugé : il avait déçu, il n'avait pas accompli son devoir.

Socrate, comme je l'ai déjà dit, demandais l'*areté*. L'ancien concept se répète souvent dans les réponses des sophistes. Par exemple, dans le dialogue du *Ménon*, dans *Protagoras* et dans *Gorgias*, les sophistes étaient des individus qui voulaient se faire valoir, des candidats au pouvoir et faisaient figures d'homme noble, figure que Socrate brisera, composé de traits de l'*areté*. Le simple mot *sofistés* exprime la prétention de savoir se comporter, et d'enseigner aux autres ce don. Thrasymaque et Calliclès ôteraient leur masque.

Tel qu'on présente les personnages célèbres de Socrate, Platon et Xénophon on voit l'intérêt pour la dimension intérieure de l'*areté*. Car on comprenait bien que, de leur temps, elle devait être assurée. À leur époque, il était courant de feindre la vertu, et simuler le prestige ; la conjoncture le permettait. Dans une aristocratie, ceci est impossible car, tôt ou tard, soit l'aristocrate répond à ce qu'on attend de lui soit il sera déshonoré. Cependant, dans une situation comme celle d'Athènes après la guerre du Péloponnèse et répondant à ce que les sophistes aspiraient, il était évident de conclure que l'équilibre entre le secteur public et privé était rompu. De telle sorte que si la dimension publique se divisait, on courait le risque de ne monter rien de plus qu'une simple apparence.

Socrate est un appel à l'intimité, une accentuation de l'apparence, non pas subjective mais bien individuelle de la vertu. L'habileté rationnelle, le fait de savoir bien se comporter, comme à son époque, en se manifestant dans la vie publique se dénaturait totalement. Des personnes extraordinairement habiles en affaires pouvaient être totalement nulles d'un point de vue humain ; les personnalités remarquables de l'époque étaient des pseudo-aristocrates, des arrivistes ou encore des snobs. Lorsque la *polis* est petite, l'aristocratie peut être mesurée, lorsque la *polis* est vaste, le secteur public se transforme en une masse et la mesure de la valeur humaine n'est plus sûre. En s'exposant à cette atmosphère d'attrait à la célébrité, à la persuasion et l'influence, au pouvoir, l'aspect individuel se dissipe de l'*areté*. C'est sûrement ce que Socrate a perçu, et ce qu'il tentait de corriger. Ainsi, de ceci se dégage une conclusion inévitable : Socrate ne vivait pas la vertu comme un aristocrate. Le moment était mal choisi. Pour un aristocrate pointilleux, Socrate était un homme vulgaire : il ne se conformait pas aux règles, ne prenait pas soin de ses enfants, ni de sa femme, il s'exaspérait, passait son temps à discuter et tombait dans

un délire d'enthousiasme. De plus, il était laid, ne prenait pas soin de lui, cela ne changerait rien pour lui de s'asseoir et parler dans un marché ou dans des lieux raffinés d'Athènes. Socrate n'était pas un homme distingué. Les philosophes d'une autre école provenant de Socrate, les cyniques, se concentrèrent seulement sur cet aspect, ils rejetaient la culture et proposaient une vie élémentaire. A première vue, le respect ne se remarquait pas chez Socrate. Il le laissait pour les grandes occasions, car il était concentré dans sa recherche. Seuls les grands philosophes socratiques le remarquèrent, les autres non, et ceux-ci ont ainsi donné une vision superficielle de Socrate similaire à celle des cyniques et des éristiques de Mégare.

La vertu, selon la thèse socratique, appartient à l'âme. C'est ce qui permet à l'âme d'être en accord avec elle-même, de s'acquérir et de s'atteindre, c'est-à-dire, ne pas se disperser dans la recherche de prestiges externes, dans le plaisir que confèrent les biens extérieurs que l'homme peut obtenir, mais qu'ils ne peuvent l'améliorer en dedans. Ceux-ci sont des biens pas intrinsèquement assimilés. Ils sont des moyens. La vertu appartient à l'âme, et par conséquent, la grande tâche de la vie consiste simplement à être juste avec soi-même. Plus concrètement, il s'agit d'éviter le mal qu'on peut infliger à ce que d'humain chacun est porteur. Ceci est une interpellation extraordinaire, mais en même temps, c'est une rupture de l'équilibre antérieur. Il ne s'agit déjà plus de l'ancienne *areté*. Comme le secteur public est sillonné par toutes sortes de cassures et fausse l'homme, si l'homme veut être fidèle au vieil idéal de l'*areté*, il doit mettre l'accent sur une autre partie : l'*areté* est l'*areté* de l'âme. Ce qu'est humain on ne cherche pas avec une lampe à huile. L'humain c'est l'âme. Aristote dira que la vertu est ce qu'on possède intrinsèquement ; c'est une méditation sur cette thèse simplement énoncée par Socrate : la vertu est une question d'authenticité, et non pas de clinquant. Savoir bien se comporter c'est, avant tout, être fidèle à ce qu'on est.

La vertu est ce qui permet à l'âme, en accord avec elle-même, de bien se comporter. La vertu ne repose pas sur un ensemble de bonnes qualités qui se supposent ou qui peuvent s'obtenir au marché, mais il est évident qu'il faut affronter le problème, aussi difficile puisse-t-il être, augmenter ses qualités et ne pas les perdre, les mettre à l'abri de la dégradation à laquelle la *polis* s'expose. C'est pourquoi, il faut conquérir la vertu, mais aussi, une fois qu'on s'est concentré sur la forme intérieure de l'*areté*, il est possible de mieux la comprendre.

Chez Platon, l'*areté* est le temple de l'âme. L'âme en accord avec elle-même est plus trempée que l'acier. Pas trempée dans le sens de la modestie, mais en tant qu'idée, forme. La notion de forme et l'identification de la forme avec l'acte reçoit une claire formulation dans cette authenticité incorruptible et conquise selon laquelle l'homme est libéré des situations perverses. Avec cela, l'*areté* s'approche de la notion de capacité, qui signifie vertu en latin. La vertu rend possible que l'homme exerce des actions avec la garantie d'une fermeté intérieure. La vertu est ce qui fait passer l'homme à l'action (pas la pensée, mais bien l'homme) ; c'est ce qui rend possible

d'être fidèle à sa nature, c'est la seule voie par laquelle les actions, dont on est à l'origine, sont d'accord avec ce qu'on est. Dans d'autres cas, l'âme n'est pas à l'origine de nos actes, mais ce sont bien les actes qui proviennent de l'âme dissimulant la nature même de l'âme. Platon en vient à la métaphore du couteau. Pour que le couteau se comporte en tant que tel, il doit être bien aiguisé. Si le couteau ne coupe pas, ce n'est pas l'action qui lui correspond ; un couteau émoussé, sans tranchant, ne se conduit pas comme un couteau. Il en va de même pour l'âme sans la vertu. Vertu signifie être en forme, mais être en forme en accord avec la forme proprement dit. C'est ce qui fait que l'âme ne se disperse pas, que la nature humaine n'est pas si hasardeuse, mais qu'elle est en accord avec sa propre manière d'être et celle-ci se révèle par les actes même : l'humanité des actes est impossible sans la vertu, comme « la couteauté » des actes du couteau est impossible sans le tranchant. Aristote a dit la même chose : l'*entelécheia*, l'acte de la hache, est tranchant.

Il se présente, au moins, deux sens à l'acte. L'acte en tant qu'opération est *énérgéia* ; l'acte signifie également *entelécheia*. L'acte en tant qu'*entelécheia* apparaît dans l'exemple de Platon, et chez Aristote : l'acte de la hache est tranchant. On pourrait aussi dire : la vertu est le tranchant de l'âme ; le fait selon lequel l'âme se comporte en tant que telle. C'est ce qui humanise l'individu car en étant l'homme en action chez l'individu, ce qui provient de lui, dès lors que l'action est aussi en accord avec son essence. On récupère ainsi beaucoup d'aspect de l'*areté* traditionnelle : le courage, la maîtrise de soi, mais ceux-ci s'observent également dans l'essence, l'essence philosophique, bien sûr, mais aussi l'essence profondément humaine.

C'est évidemment pour cela que la vertu possède, elle-même, la raison de *telos*. On se retrouve avec la forme en tant qu'acte, ainsi qu'avec la fin en tant qu'acte. Aristote utilise l'expression *areté teleía*. Par exemple, dans l'*Éthique à Nicomaque* 1109b 26, dans la *Métaphysique* 1021b 29... Dans quatre ou cinq extraits, Aristote ne parle pas de *práxis teleía*, mais bien d'*areté teleía*. L'acte possède non seulement une fin comme opération imminente, mais il y a aussi un acte qui est de posséder la forme quant à la fin naturelle: et c'est en cela que consiste l'*areté* car seul celui qui agit en accord avec la condition humaine peut atteindre comme finale l'humanité (*Éthique à Nicomaque* 1106a 14 : « il faut donc admettre que toute vertu améliore ce qui appartient à la vertu »). Aristote utilise également l'exemple du bon fabriquant de gouvernails, celui-ci peut construire plusieurs pièces tout à fait appropriées pour diriger ou changer le cap du navire. Celui qui est incapable de produire une telle œuvre n'est pas un bon fabriquant de gouvernails. Et il ajoute (*Politique* 1326b 27) : « chacun participe au bonheur en mesure de sa vertu. Le bonheur est le *telos* de l'homme ». On peut aussi dire *areté teleía* car seul en termes de vertu on peut être heureux ; chacun est capable du bonheur dans la mesure de l'*areté*.

L'*areté* est la vie belle, et comme le bonheur est meilleur que la belle vie, celui qui mise sur la fidélité à sa condition d'homme, celui-là choisit bien, l'autre, non. La belle

vie est inférieure au bonheur. La maîtrise de soi de l'aristocrate est maintenant que l'âme soit en accord avec elle-même. On appelle cela l'*enkrátēia*, être maître de soi, c'est la condition de la liberté. L'âme maîtresse d'elle-même est également maîtresse de ses actes et en étant maîtresse de ses actes, c'est la fin pour elle, elle est libre d'atteindre le bonheur.

Au contraire, celui qui ne possède pas de vertu, celui qui n'a pas d'*enkrátēia*, celui-là est dans une plus malheureuse condition, qui s'appelle chez les grecs *acrasía* ou *acráteia*, qui peut se traduire par incontinence. Celui qui souffre d'incontinence est esclave de ses passions, il se laisse emporter par l'opinion, il est avide de réputation, de richesses, c'est un ploutocrate, mot plutôt péjoratif pour un penseur grec. La ploutocratie, régime où les riches commandent, est pessimiste car celui qui a perdu la maîtrise de soi ne peut pas non plus utiliser les moyens.

L'homme est à l'origine des actions. La délibération traite de quelque chose qu'on peut faire soi-même, mais les actions s'exercent toujours avec des vues sur la fin. C'est un homme libre (*Éthique à Nicomaque* 1112b 31-35 ; il y a beaucoup de lieux parallèles). On ne perd rien de l'*areté* de l'aristocrate avec ce changement de la notion de vertu, mais on la dépure et l'intensifie (souvent les avancées philosophiques se donnent en période de crise durant lesquelles on se concentre sur le sens, on découvre le centre de cas transmis), car on nous met plus durement à l'épreuve. L'aristocrate se mettait à l'épreuve de temps en temps, par exemple, lors de guerre, mais maintenant l'épreuve concerne l'homme en soi, comme cela correspond à une époque démocratique. Dans ces nouvelles conditions, on ne peut maintenir l'*areté* aristocratique. Maintenant l'*areté* est *simpliciter* humaine, ou *areté* de l'âme. Il est évident que ni Platon, ni Aristote ne serait arrivé à cette conclusion sans Socrate, qui n'était pas aristocrate ; ils l'ont appris de lui car Socrate est mort pour la vérité de l'homme, ou pour l'homme de la vérité. Il a offert sa vie pour l'*areté* tel qu'il l'avait conquise.

La projection sociale de la vertu

Cette acquisition, il faut la projeter sur la *polis*, dans le secteur social. Ceci est évident pour un grec. Cela change alors aussi le sens de celle-ci. « La cité qui ne l'est pas seulement de nom doit s'inquiéter de l'*areté* » déclare Aristote (*Politique* 1280b 6-8). Thomas d'Aquin le décrit dans un sens strictement littéral. On ne peut pas régulariser, ni établir aucune vigueur sociale, si ce n'est pas en considération de la vertu. « Unde si lex non sit proportionata ad virtutem, non erit lex » a dit Thomas d'Aquin avec sa flegmatique caractéristique, la tranquillité (*In Pol.* II, lec.13, n.297).

On arrive à la conclusion, dans un saut spectaculaire, que de la même manière que sans âme il n'y a pas de vertu, et sans vertu, l'âme n'est pas réellement efficace, mais un début d'actes équivoques, il existe aussi une âme de la cité : un *psyché poleòs*. Et cette âme possède autant d'efficacité pour la cité que le logos pour le corps humain. Le logos de la cité, de la loi, doit marquer l'objectif. Aristote a dit, suivi de près par Socrate, que la loi était le *bíos tís poleòs*, sa vie particulière et continuait à dire que la

cité est apparue pour le *t  eu zen*, pour bien vivre. C'est pourquoi, la *polis* est naturelle et l'homme est naturellement un animal politique. C'est également pour cela que la nature de la cité est l'objectif. On est maintenant en parallèle avec l'*aret  teleia*, dans la *polis teleia*.

Le grec ne savait pas séparer sa vie de la cité, comme le faisait remarquer Hegel. Après avoir réussi à comprendre la vertu de l'individu, il faut transférer ces traits à la cité, à la politique. Ce n'est pas une confusion ou une absorption du sujet par l'objet : le diagnostique d'Hegel n'est pas tout à fait sûr, même s'il s'approche du sujet. Il y a un idéal de vie sociale, c'est-à-dire, l'homme peut être heureux en société. La vie heureuse est la vie adéquate, la seule qui corresponde vraiment à l'homme, et elle s'atteint dans la *polis*. Si la *polis* est un désastre, comme il se produisait auparavant, il faut réformer la *polis* en accord avec l'*aret *. *La République* de Platon suit ce modèle, ainsi que *La Politique* d'Aristote, même si les solutions sont différentes.

Pour l'homme, le simple fait de vivre est peu de chose, la société ne se limite pas à assurer la survie. L'objectif de la société n'est pas non plus la simple vie en commun. Comme le dit Aristote, cela se voit si on prend en compte que les hommes sont sociaux parce qu'ils parlent. Parler est diff rent d'émettre des sons. Les hommes ne se réunissent pas pour communiquer en criant leur sentiment de plaisir ou de contrariété, mais pour parler et faire ce qui est juste, ce qui préserve le bonheur (* thique à Nicomaque* 1129b 14-29). L'idéal grec dans cette dernière flambée (peu après la Gr ce se décompose en l'hellénisme) atteint une plénitude qui se transmet en tant que valeur universelle.

La vertu est indispensable. Il n'y a pas de situation vitale sûre de l'homme qui améliore la vertu comme un *superadditum*, ou un ornement qui lui va bien, mais duquel on pourrait faire abstraction. Non. Sans vertu, on vit moins longtemps, on tend avec un peu de force ou ne tend à rien. Thomas d'Aquin explique : « on dit juste, le désir qui obéit à ce que la juste raison dicte » (*In II Ethic.*, les.1 n. 1). Le vrai objectif peut seulement être atteint grâce à la vertu. D'ici s'explique pour quoi l'homme peut être vicieux et tomber dans l'*acrasia*¹. La raison que donne Aristote est que toute tendance humaine est particulière en ce qui concerne au logos qui est universel. La vertu est justement l'intermédiaire entre les deux. La tendance particulière est capable de logos, elle se rationalise avec la vertu. Sinon, le reflet de la raison dans la tendance la désoriente, car elle lui montre ce qui est incapable de réaliser. C'est pourquoi, sans vertu ce qui est universel de la raison désorganise la tendance humaine.  tre très intelligent et ne pas avoir de vertu est pratiquement une catastrophe car les tendances ne peuvent pas atteindre l'objectif universel et précipitées par la raison,

¹ *Acrasia* est un mot grec qui signifie « sans force ou pouvoir ». Dans ce cas-ci, il s'agit d'un manque de pouvoir ou un manque d'autorité.

elles deviennent folles. C'est curieux, la raison est l'ennemie de la vie sans vertu d'autant que la vie est tendance. Aristote conclût alors que les animaux ne pouvaient pas être incontinents, il n'y a pas d'*acrasía* chez les animaux car ils ne possèdent pas les idées universelles (*Ret.* 1366a 36). Mais comme l'homme possède les idées universelles, il cherche le but universel et presse les tendances à le faire venir à lui. Les tendances seules en sont incapables.

Certains anthropologues modernes ont relaté des faits similaires. Plessner, par exemple, parle de l'origine du rire et des pleurs. Quand l'homme est pris d'un profond désir, il confie au corps une réponse expressive, il fait cela d'une manière inarticulée. Le rire et les pleurs sont compulsifs car ils sont des réponses corporelles à une exigence spirituelle qui les dépasse. C'est comme si l'âme s'occupait du corps, ce qu'elle ne peut pas faire. L'âme veut l'infini et le corps ne peut pas y arriver avec elle. En revanche, Aristote déclare : « La vertu permet de réaliser beaucoup de choses et de grandes activités positives » (*Éthique à Nicomaque* 1147b 5). Sans vertu, l'homme est incontinent, justement parce qu'il a du logos. La vertu est ce qui réunit la tendance au logos, la célèbre *recta ratio* de laquelle parle Thomas d'Aquin. Aristote conclut : « pour chacun, il est préférable d'atteindre ce qui est le plus haut » (*Politique* 1333a 28-30). L'homme ne doit jamais rester au-dessous de la vérité, mais sans la vertu il le reste toujours, c'est pour cela que la vertu est comme le tranchant d'une hache. La vertu rend possible de nombreuses grandes activités. Sans la vertu, l'homme serait invalide. Mais ce qui est préférable, ce qui est absolument mieux pour un être est le plus haut que l'on puisse atteindre, et l'homme, sans la vertu, ne peut pas le faire. En tous les cas, son logos irait dans un sens et ses tendances dans un autre, mais il ne parviendrait pas à diriger ses tendances. Si le logos en est séparé, les tendances seraient de simples tendances d'animaux. Afin que le logos s'occupe de la vie de manière hégémonique (pas *despotiké*, mais *politiké*, qui est ce qui envoie le logos aux tendances), il faut de la vertu.

En bref, la vie humaine se fonde, selon les grecs, sur l'*areté*. Nous avons examiné ce que le changement de sens de ce mot expérimentait, par l'enrichissement et l'intensification, tant Platon qu'Aristote le comprennent grâce à Socrate, qui constitue un modèle de vie. De l'*areté* traditionnel ou aristocratique, on passe à une vision plus interne de la vertu comme mettre en forme l'âme, que d'une part est rationnelle et d'autre part est tendance; la vertu est indispensable pour mettre d'accord les tendances avec ce qui est rationnel.

La loi et la cité

La deuxième notion est le *nómos*. La vie belle exige une bonne loi. Le fait que chez Socrate l'ancienne version de l'*areté* grecque observe un changement dû au fait que la *polis* soit en crise : on accepte plus le pouvoir des meilleurs, mais les sophistes sont apparus ainsi que la confusion, les rivalités, les guerres civiles. La cité est désorganisée. Mais pour un grec, le domaine individuel comprend le corrélat social : dans la mesure

que la vertu soit plus intime, dans cette même mesure, il faut s'occuper de l'organisation de la *polis*. L'organisation de la *polis* doit être digne car, dans d'autres cas, on oblige l'homme courageux à vivre une vie exclusivement privée, ce qui est une hypothèse à laquelle les grecs n'avaient pas pensé (Aristote l'envisage en rechignant). La grande question d'Aristote : est-il possible d'être une bonne personne sans être un bon citoyen ?, pose une grande anomalie. Il est nécessaire que l'homme bon soit, en même temps, un bon citoyen. Mais pour cela, il faut que la *polis* soit bien organisée ; il faut donner une forme normative à la *polis* qui ne peut déjà plus être celle aristocratique : les cités ont changé. La majorité de la population est contre le gouvernement de quelques uns, simple oligarchie, et le prestige est devenu une question douteuse voire intolérable : le virus démocratique, pour le dire d'une certaine manière, est apparu. Pour le moment, il existe énormément de personnes qui se considèrent libres, qui participent aux affaires publiques, orchestrées par des démagogues en faveur d'un protagonisme politique sans vertu. Il faut doter la *polis* de sa nouvelle réalité, d'une normativité adéquate. La cité a aussi une âme qui est le *nomos*. Vivre en marge de la société n'en vaut pas la peine, le plus lourd châtement qui pouvait s'infliger à un grec était l'exil. Cependant, on pouvait être étranger de sa propre *polis* si son organisation, sa *politeía*, ne permet pas à chacun de se reconnaître en elle.

Un vrai aveu de comment se passaient les choses et comment Platon les vivait se retrouve dans la célèbre *Carte VII*, un écrit autobiographique : « au début, j'étais plein d'enthousiasme à me consacrer à la politique, mais en regardant plus attentivement la vie publique, et la voir entraîner par toutes sortes de variations, d'agitations, je me suis senti pris de vertiges et me suis alors consacré à penser à la façon de lui introduire une amélioration sans intervenir de manière active » (325e). Platon était un aristocrate. Son projet primitif –se consacrer à la politique – a choqué par l'absence d'un contenu applicable et par son dénouement socratique. Socrate est mort, justement, pour ce respect sacré du grec envers la loi, mais il est mort victime d'une injustice.

La raison du vertige platonique n'est pas seulement l'observation directe de ce qui se passait à Athènes pendant sa jeunesse, à la fin du Ve siècle, mais surtout, la mort de Socrate. L'une des plus belles et plus dramatiques œuvres de Platon est *L'Apologie de Socrate*. Il apparaît alors une monstrueuse absurdité et non pas comme une aporie théorique ou comme un évènement discutable, mais bien comme un fait terrible qui dévoilait complètement rompu l'équilibre de la *polis*. L'homme bon ne bénéficiait pas de prestige, mais était persécuté. La cité avait fait la sourde oreille en ce qui concerne l'*areté*, d'une telle manière qu'on devait même se débarrasser de celui qui osait la convaincre qu'elle ne pouvait pas continuer ainsi. Socrate essayait de faire naître un peu d'humanité chez l'homme, mais les gens désorientés par la propagande sophistique étaient devenus impénétrables.

La signification de belle vie

Le deuxième élément de l'*areté*, son corrélat social, étant vu, on peut s'occuper de comment les grands philosophes socratiques ont compris la belle vie. Il est évident que la belle vie avait changé : elle ne consistait plus au simple bien-être, dérivé du prestige dont les aristocrates jouissaient. Socrate avait tenté une ville belle dépendante de la belle vie. Dans un sens strict, que signifie belle vie ? C'est très simple, mais comme tout ce qui est simple, difficile de le voir dans son entièreté : cela consiste en la aptitude matérielle de la vie humaine. Cette aptitude est un problème, et la survie est donc nécessaire. Ce qui exerce et justifie cette tâche de rassembler des ressources est une caractéristique de la corporalité humaine : le fait qu'elle n'est pas terminée, qu'elle soit potentielle. De plus, l'aptitude matérielle de la vie n'est pas assurée d'avance pour l'homme : il doit se la procurer. L'homme n'as pas d'autre choix que de travailler, d'une manière ou d'une autre. Bien que l'histoire des formes de travail est très grande et changeante, la clé du sujet est que l'homme doit inexorablement tâcher de survivre. L'homme a besoin de ressources, mais il doit les rassembler lui-même, il doit les susciter, sinon, il succombera à la pauvreté. C'est une autre différence entre les hommes et les animaux : l'animal ne doit pas travailler pour survivre, l'homme, oui.

Le rassemblement des ressources, appelons-le ainsi, est une condition *sine qua non*, c'est une hypothèse de la vie belle. La vie belle se centre sur le perfectionnement de la condition humaine, mais il faut tenir compte que pour grandir et se développer, pour le moment, il faut survivre. Mais que l'homme survive est une fonction humaine. L'homme survit en travaillant. Cette conviction se détache clairement de la même mesure selon laquelle la vie belle a commencé à se concentrer sur la vertu ainsi que mettre en forme l'âme. Comme on a l'habitude de dire, *primum vivere, deinde philophare* ; dit ainsi, c'est un peu idiot, mais en analysant en détails, comme les philosophes qui s'occupent de choses qui semblent évidentes pour tout le monde mais que tout le monde oublie ou laisse de côté, cela ne signifie rien de plus que cela : l'homme n'a pas d'autre choix que de gagner sa vie. Pas seulement l'homme isolé, mais l'humanité, ou la *polis*. La *polis* a besoin de suffisamment de ressources, sinon elle s'éteint.

L'inachèvement corporel et la nécessité consécutive de travailler est repris dans le mythe de Prométhée tel que le présente Platon dans le dialogue *Protagoras*. La manière aristotélicienne de comprendre le corps humain comme inachèvement, comme potentiel, se lie à la notion d'*hélix*. L'habitude catégorielle est une relation particulière, exclusive du corps humain, en vertu de laquelle le rassemblement des moyens a lieu, la possession des choses externes sans lesquelles on ne peut vivre. Dans ce sens, il faut expliquer que l'homme est un être de moyens pour une double raison : premièrement, car c'est un être ambitieux (sans les moyens on ne peut atteindre ses objectifs ; les moyens, formellement, sont des moyens pour arriver à ces fins). Mais aussi, et ceci est plus immédiat, l'homme est un être de moyens car sans se procurer des moyens, l'homme ne peut survivre. Le moyen réalise deux fonctions dans la vie humaine : celle qui se rapporte aux buts. Par exemple, l'homme peut les utiliser en

faveur d'autrui et ainsi le but sera l'amitié ou la vertu appelée *magnificence et grandeur d'âme*. Or, d'emblée, les moyens ne sont pas indispensables pour la simple survie humaine. C'est en cela que la coïncidence de la pensée classique avec les fondements de Karl Marx est stricte. Marx pense que travailler assure les conditions matérielles de l'existence. Cependant, Marx n'est pas passé par là. C'est son concept de travail en tant que valeur unique.

Cela est évident, mais on ne peut pas passer sous silence ce qui est évident. Jusqu'à maintenant, disons-le ainsi, l'emplacement du sujet de bien-être. Le bien-être dans sa plus petite forme est simplement la survie, c'est-à-dire, réussir à continuer à vivre dans ce monde pour lequel il faut construire un monde. L'homme doit s'occuper de ces nécessités de survie. Mais selon les grecs, elle peut dépasser les bornes. Il est évident que l'homme a tendance à travailler. Cette tendance est inscrite dans la nature humaine en vertu de sa corporalité. Bien qu'apparaisse avec celle-ci la notion de moyen, pour les grecs, le propre du moyen consiste à être un moyen d'un but. Et les moyens de survie ne l'atteignent pas, car la survie n'est pas un but, mais bien la condition *sine qua non*.

Comme tout, justement parce que l'homme a cette tendance, celle-ci peut augmenter et, ce qui est curieux, pour les socratiques cette augmentation est toujours vicieuse, et jamais vertueuse : ils ne voient pas que le travail est une vertu. Pour un grec, travailler n'était pas le propre de l'homme noble, justement car cela n'avait rien à voir avec le perfectionnement, mais bien avec la condition *sine qua non*. Cela explique la distinction entre la maison, la *oikia*, et la cité. La maison s'occupe des tâches alimentaires, des soins les plus élémentaires de la vie et la maison est donc un lieu naturel du mineur et de l'esclave. Celui qui ne fait que travailler est soit un esclave, soit une personne qui ne peut pas atteindre la plénitude humaine.

Accumuler d'excessives richesses

Marx pense autrement, mais tel qu'il le pose, il n'a pas le droit de magnifier le travail. Pourquoi est-il vicieux d'insister sur l'assurance de la survie ? Cette aptitude est presque une contrefinalité. Si l'homme se consacre à accumuler plus de ressources que nécessaire, il succombe alors à l'expérience de leur manque. Si on consacre trop d'activité pour obtenir des ressources, il y aura un excès, une accumulation, on s'occupe alors trop de celle-ci. D'emblée, l'accumulation excessive est délicate, parce que ce qui est caractéristique de la vie humaine est l'insécurité de survie, et son assurance à ce niveau est superficielle et trompeuse. Cette conviction semble, sans doute, étrange pour nous qui sommes habitués à une civilisation différente où l'accumulation des ressources se considère très enviable. Pour la pensée grecque, celle-ci n'est pas enviable, mais plutôt nuisible : bien que l'homme doive rassembler des ressources pour ne pas mourir de faim, il s'expose, cependant, à un vice s'il s'obstine à ce sujet, car une vie garantie du point de vue de la survie induit l'illusion

que cela suffit. Et alors, le projet de l'amélioration humaine, de la croissance morale, se fige. C'est cette thèse que jadis on soutenait.

S'il y a trop de ressources du point de vue de la survie, c'est-à-dire, ce que traite l'économie, la croissance de l'homme se fige. Celui qui est sûr dans ce domaine, se trompe. L'homme ne peut pas abandonner de travailler du point de vue de son propre redressement, de sa propre maturation intérieure. Il ne se retrouve jamais dans une telle situation. Mais s'il a beaucoup de ressources, on pourrait croire que oui ; il commet alors une lamentable erreur, et s'en retrouve perdu. Ainsi, la ploutocratie, le gouvernement des riches, est une forme corrompue, tant pour Platon que pour Aristote.

Ceci n'est pas le seul inconvénient qu'a le désir excessif d'accumuler des richesses. Comme cette aptitude fictive, le désir de l'assurer donne lieu à des inégalités, car les conditions qui le permettent ne sont pas égales partout. Pour Aristote, le facteur géographique est décisif en ce point. Cela provoque la différence entre les riches et les pauvres. On ne peut pas tous s'enrichir. Etant donné que le rassemblement de ressources est problématique, la meilleure ou la pire solution dépend de conjonctures étrangères à la propre capacité de décision ; mais dans ce cas, la chance intervient.

Aristote (comme Platon) est convaincu que la différence entre les pauvres et les riches détruit la *polis*, rend impossible qu'il y ait un bon *nomos*, ce qui donne lieu à l'agitation. Les riches et les pauvres ne peuvent pas s'entendre, tout simplement parce que les riches méprisent les pauvres et les pauvres envient les riches. Il ne faudrait surtout pas l'oublier, car nous sommes dans une situation d'abondance notable. L'économie est devenue reine de la politique.

Je répète que ceci peut nous sembler étrange, mais en même temps nous pouvons comprendre les motifs pour lesquels la belle vie, pour ces penseurs grecs, est devenue un cauchemar. Pensez que la vie belle et l'obstination dans la belle vie sont incompatibles : la belle vie rend impossible la vie belle.

Le mot grec « *asfaleía* » signifie "sécurité". Aristote déclare qu'il faut mettre la sécurité dans le *nomos*, dans l'harmonie entre les hommes libres à la recherche d'une vie belle. Cependant, la « *asfaleía* » ne consiste en aucun cas en la richesse. La sécurité basée sur l'abondance de moyens implique l'oubli des objectifs à atteindre et, par conséquent, donne lieu à l'intempérance parce que tout semble facile. Mais être un bon est ardu parce qu'il est difficile de trouver le moyen (le moyen est, ici, la vertu) (*Ethique à Nicomaque* 1109a 23-25). Il en va de même pour Thomas d'Aquin dans le commentaire correspondant (cfr. *In II Ethic.* lec.11, n.380; *In IV Ethic.* lec.1, n.661). Une tendance incontrôlée n'a pas d'objectif parce qu'il n'y en a jamais assez : la richesse représente un moyen insuffisant pour combler et satisfaire les fins de l'homme. Si quelqu'un s'obstine à les satisfaire, il tombera dans un processus sans fin dans lequel disparaît la fin : il s'épuisera dans les moyens selon une tendance infinie qui, faute de fin, est insaturable.

Une autre conséquence négative de l'abus de soif de richesse est que l'autocontrôle moral est remplacé par un succédané d'une qualité inférieure : l'argent. C'est ce qu'Aristote appelle la « chrématistique », c'est-à-dire l'art de s'enrichir pour celui qui ne semble pas avoir de limites (*Politique*, 1256b 40-42). La cause de cette soif de richesse n'est pas le bien-vivre mais l'envie de vivre rendue illimitée qui, en désirant des moyens d'une façon illimitée (*Politique*, 1257b 40; 1258a 2), se concrétise en une mesure également cumulable sans fin dont la possession est représentative de tous ces moyens, par l'échange : on peut tout acheter avec de l'argent. Comme l'origine de cette soif de richesse est tout simplement la peur de mourir de faim (les médecins disent que la forme moderne de l'hystérie est la gourmandise), nous conspirons avec cette chose morte qu'est l'argent.

C'est pour cela qu'Aristote affirme dans la *Politique* 1254a 7 que la vie est un acte parfait, *praxis teleía*, et non une production (*ò de bíos praxis, óú poíesis éstin*). Le vice détruit le principe, et le principe des actions représente l'objectif. L'homme corrompu ne voit pas la nécessité de choisir le vice uniquement pour atteindre un objectif. Et cet homme corrompu est celui qui cède à la belle vie (*Ethique de Nicomaque* 1140b 19-22).

De plus, l'autre point négatif de la chrématistique est qu'elle conduit à l'isolement, donc l'argent n'est pas un connecteur suffisant. Dès lors, chacun se consacre à son argent et la *polis* se brise. La chrématistique porte sur les transactions entre les choses extérieures à l'âme. Saint-Simon, un des premiers sociologues du 19^e siècle, disait qu'il fallait changer le gouvernement des hommes par l'administration des choses ; c'est là le signe de notre temps. Naturellement, si Aristote avait écouté Saint-Simon, il serait resté de marbre. Les choses devraient administrer et les hommes arrêter de gouverner ? C'est une folie des ploutocrates, une technocratie, une affaire d'esclaves. Aussi, la monnaie est la « représentation de la demande en vertu d'une convention : elle ne l'est pas par nature et il ne tient qu'à nous de la modifier ou de la rendre inutile » (*Ethique de Nicomaque* 1133a 29-32).

Il s'agit de la position des grands socratiques. Évidemment, il convient d'ajouter quelque chose en plus parce que notre situation est toute autre. Les relations entre la belle vie et la vie belle doivent être abordées d'une façon un peu différente de celle d'Aristote, c'est-à-dire avec une nouvelle inspiration, bien qu'il faille toujours tenir compte du diagnostic classique.

La clé pour parvenir à modifier la situation est qu'aujourd'hui le travail a acquis, dans la vie de l'homme, une importance insoupçonnable pour un Grec. Cela implique que la dimension perfective de l'homme repose sur son action productive et, corrélativement, sur l'utilisation (erronément appelée « consommation ») de ses résultats. Aujourd'hui, la production n'est pas un problème réduit à la simple survie ; c'est la suscitation d'un monde dont l'organisation exige une attention particulière parce qu'elle réunit les conditions de la notion de fin. En effet, la fin en tant que

tendance et la fin comme cause ordonnée d'un monde sont deux choses complètement différentes.

Ce monde suscité par l'homme exige sans aucun doute son insertion active dans celui-ci. Ainsi, son ordonnance n'est pas une simple administration des choses, mais une coordination des libertés et, par conséquent, un environnement propice au perfectionnement de l'être humain.

De cette façon, la notion de « moyen » a dû être clarifiée. Le fait de s'insérer dans les moyens que l'homme suscite en les rangeant en tenant compte de son épanouissement étique transcende la notion de la nature. Cette transcendance est appelée « personne ».

La personne est l'être chargé de mener à bien le perfectionnement d'une nature qu'on dit être la sienne. Cela signifie, selon Socrate et Calias, que chaque être humain n'est pas une forme spécifique et déterminée au singulier par des différences accidentelles mais un acte hyperformel dont le déploiement de la nature sert de voie. Par conséquent, l'acte qui est la personne *-actus essendi* dans la terminologie thomiste- s'étend et continue. En d'autres termes, c'est un acte expansif ou qui enrichit.

2. La confusion moderne

Les moyens dépendent de cet apport. Ainsi, réduire l'homme aux moyens comme si les personnes étaient des choses importantes contredit la nature de l'être personnel encore plus que ce qui est réduit par la philosophie grecque dans le concept de « acrasía ». A son tour, la personne élève la vie belle à l'existence qui est propre à son bien-être. Cependant, dans notre situation, une difficulté très importante pour poursuivre les recherches classiques existe dans ce que j'ai décrit. Afin de la rendre plus compréhensible, je formulerais la question suivante : aujourd'hui, savons-nous ce que signifie le mot « moyen » ? J'en doute fort. Une série de caractéristiques de l'approche moderne s'oppose à lui. Pour mesurer la difficulté, nous devons aborder une question compliquée.

L'absolutisation de l'action

Une absolutisation de l'action humaine s'est produite durant les Temps modernes. Cette action humaine n'est pas quelque chose de radical chez l'homme. Cependant, en la considérant comme absolue, ces caractères lui sont conférés au détriment de la destruction de son caractère personnel et de l'intégrité de sa même valeur active. Quand a été maintenue la volonté d'absolu, de grandes constructions philosophiques ont été formulées : quand cette volonté a faibli, un réductionnisme grossier a été commis. Évidemment, l'accent mis sur la fonctionnalité de l'homme devait provoquer une énorme croissance de ce qu'on appelle « moyen ». Mais, aujourd'hui, comprenons-nous suffisamment bien ce que sont les moyens ? L'absolutisation opérationnelle l'empêche, peu importe la façon dont elle s'y prend : tant sous forme

d'idéalisme absolu (qui est, dans l'absolutisation de la raison humaine, identifiée à la raison divine) que sous forme de volontarisme nihiliste, de rationalisme pragmatique, etc.

En particulier, la tentative de rendre la volonté de l'homme absolue signifie qu'il existe une volonté isolée qui est source de pouvoir du moment qu'elle représente seulement le pouvoir (accompagné du rien). L'absolutisation de la volonté est une interprétation particulière du pouvoir dont l'influence politique est notoire. Cependant, souvenons-nous que Nietzsche a agi dans la crise post-hégélienne, crise basée sur la mise en garde face à l'idéalisme. C'est précisément parce que c'est un savoir historique totalement absolu qu'il s'est vu forcé de déclarer que l'avenir est quelque chose d'irrationnel. Si le savoir absolu a été atteint, il n'y a pas de raison dans l'avenir. Mais alors, un pouvoir totalement irrationnel, exclu de toute subordination à une fin, est susceptible de soutenir *a parte ante* une activité consistant en un pur autodépassement.

En se repliant sur elle-même, la volonté du pouvoir représente le néant pour toujours. En accord avec cela, les moyens, qui ne cessent d'augmenter, ont été abandonnés de toute direction qui mène à une fin. Cela revient à dire que les moyens se « dénaturent », qu'ils commencent à graviter sur eux-mêmes et à empêcher leur propre système fonctionnel en marge des objectifs. En d'autres mots, les moyens supplantent les objectifs. Sans aucun paradoxe, il est inévitable que l'absolutisation de la fonctionnalité humaine glisse vers l'empire des biens. Le volontarisme exacerbé débouche sur le pragmatisme.

L'absolutisation de la raison est une crise de vérité, car la pensée est relative à la vérité et la perd en même temps que son propre caractère opérationnel, en la rapportant seulement à elle-même. L'absolutisation de la raison représente l'impossible pur au niveau opérationnel. L'Absolu hégélien est une présence infinie et, en tant que telle, la généralité pleine et éminente, ce qui est bien plus important. Il n'y a pas, dans celle-ci, de vecteur de sens, d'intension ou de tension vers un « au-delà ».

Après Hegel, l'interprétation marxiste de la hauteur de la présence rationnelle apparaît comme étant l'avancement faux et trivial, le simple reflet de la solidité de la base, c'est-à-dire du processus de transformation de la matière. Il est clair que ce processus, comme l'Absolu succédané, ne surpasse pas le niveau des moyens, puisque ceux-ci échappent à tout contrôle et empêchent son hégémonie énigmatique. Le marxisme devient une polémique âpre autour des moyens ayant un déficit téléologique clair.

La production et la distribution des moyens, comme catégories centrales d'une vision du monde de la vie humaine, soulignent une insuffisance théorique qui se répercute sur la captation-même de l'être du moyen. Sans aucun doute, le vide laissé par les objectifs a attiré l'attention de certains marxistes qui se sont attachés à le combler. Ceci préoccupe beaucoup Rosa Luxemburg et Lénine, mais aussi, avec plus de lucidité, Lukács, l'école de Francfort et Bloch. Que faire, en plus des moyens? Qu'y

a-t-il au-delà des moyens, sans lequel ces derniers ne sont que pure insignifiance et d'un usage totalement arbitraire ? La planification centrale, c'est-à-dire le monopole instrumental, entraîne l'accablant nivellement de l'homme corrompu avec les *choses* qui font partie de sa vie, sans laisser de résidus lors de la production. Plus encore, l'ennui est inévitable si la relation de l'homme avec les moyens ne dépasse pas l'intention -utopique- de constituer un mobile perpétuel de second ordre - dans ce cas, un collectivisme homéostatique. Est-on forcé d'accepter que l'homme n'est qu'un être parmi tant d'autres, un « interresse », parce que sans intérêt, il n'y a ni action, ni connaissance -Habermas- ou parce que la technique fait ressortir l'armature -*Gestell*- de l'installation et de la convocation dans laquelle l'homme et la réalité se rejoignent comme le suggère Heidegger ? Savons-nous, de même, ce qu'est un moyen dans de telles conditions ? La protestation hédoniste -exprimée par exemple par Marcuse- se limite à détourner la question sans lui apporter de réponse. La notion de corps comme instrument de plaisir duquel on dispose sans application productive préalable met rigoureusement en évidence l'avènement du rien en mettant fin à son usage. Ce rien est désigné par Thomas d'Aquin comme étant la maladresse et l'assoupissement - *hebetudo*-. Il y a ceux qui acceptent cet assoupissement comme un nouvel épisode hédonique : c'est le renoncement à la joie. Taciturne, approfondissant la préoccupation, tel un adolescent rance, l'homme se plonge dans le cercle vicieux de l'échange en n'entrevoyant pas de sens à une existence achevée, c'est-à-dire dans le plan des moyens sans finalité.

De plus, les difficultés de compréhension de l'être du moyen concernant ces attitudes échappent à la bonne observation classique qui consiste en le fait que l'homme ne se limite pas seulement à l'exercice d'une conduite interne: il capte aussi la raison-même du moyen et, par conséquent, sa relation avec les objectifs. La notion de valeur-travail de Marx, et de l'intérêt comme valeur pour Habermas, ne garantissent pas la compréhension des moyens.

C'est ici que Nietzsche entre en scène. Il évite de tomber dans un monologue, supprimant dès le départ la pensée et élevant l'Absolu au rang d'une simple productivité renouvelée de la volonté. Pour le moment, l'élévation idéaliste est discréditée et, dans l'immédiat, le phénomène s'enflamme. La critique de Nietzsche se rapporte à Platon : le monde des idées est *l'autre monde* ; ce que l'on ne peut pas avoir sur le plan de la vie. De plus, l'idée est elle-même une simple présence et, en tant que telle, elle est inactive, morte et, mieux encore, ce qui peut déjà être déclaré mort. La dure ironie de Nietzsche s'apprend avec la solennité des constructions en papier et carton de la raison. La critique affecte moins Platon qu'Hegel, c'est-à-dire qu'elle touche le processus dialectique tout entier dont le premier mouvement est perçu comme une oscillation et de la faiblesse. Nietzsche défend la réflexibilité de la position pure (qui est impossible si on donne à la négation le passé dialectique) s'obstinant à ne pas rester fixée d'un seul coup.

Nietzsche rejette l'intentionnalité du fait de penser pour l'estimer non pas comme une aliénation, mais comme un évanouissement de la force de la vie. Cette intention a dû tout simplement être arrêtée parce qu'elle nous éloigne de la spirale de la volonté, qui nous dissuade d'être né.

Le moi revient à être ainsi en vertu de la volonté: la volonté est, en tant que position thétique, supprimeur de toute naissance. Dans la volonté, le moi se retrouve élevé au-dessus de lui-même, en étant fondée par celle-ci. Cela signifie que fonder représente le rien en tant que détermination, car le moi n'est pas fondé en tant que quelque chose mais bien en tant que l'inverse de tout résultat. L'éternel retour est le rien de l'intentionnalité de la volonté retrouvée, repliée vers le moi, lequel s'en remet à elle en tant que fondement. En somme, la position de la volonté fait appel au moi. L'ensemble ressemble à un astre errant et bloqué dans son intérieur.

Mais il est évident que, dans ces conditions, la volonté n'aime pas ou que, selon elle, aimer implique une problématique insoluble parce qu'elle est fermée. Elle ne mène nulle part, elle ne conduit pas. En résumé, la crise de la finalité est une caractéristique commune des idéologies du 19^e siècle.

Cela se remarque aussi dans le mécanisme, dans le relativisme inhérent à la théorie du progrès *indéfini* et dans les fondements évolutionnistes. Par exemple, la subordination de toutes les variables biologiques à la survie, dans la théorie de Darwin, est une grossière annulation de la tendance dans le phénomène dans lequel cette tendance est plus manifeste: la vie. Pensez un instant à cette curieuse aporie: à supposer que l'intelligence humaine soit entièrement due à l'évolution biologique, seule cette intelligence parviendrait à devenir elle-même quelque chose d'autre de façon adéquate si on la reconnaissait comme étant le processus auquel elle est due. Cependant, cette redondance annulerait l'intelligence en tant que telle. En d'autres termes, la notion de processus matériel, raison suffisante de l'intelligence, est incompatible avec toute compréhension, car il serait plus approprié de la considérer comme un processus, lequel a besoin d'être compris pour exister d'une certaine manière. En outre, soit l'intelligence est superflue, soit elle contient réellement quelque chose de différent de ce processus.

Ces brèves considérations mettent en avant la dissolution de la tendance latente dans de nombreuses variantes des Lumières. Sans compter, d'autre part, sur le fait les fondements évolutionnistes sont à peine intelligibles – tels qu'ils sont définis – ils n'incluent pas pour autant dans leur thématique, comme cela devrait être, la compréhension du mode selon lequel l'intelligence de l'auteur se limite à eux. Il semble indubitable qu'ils sont provisoires ou qu'ils n'ont pas atteint ce que Kant appelait le statut sûr de la science.

Il est probable que l'estimation de Blumenberg, pour qui la notion la plus opérante sur les fondements modernes, du moins depuis Espinosa, est celle de l'auto-entretien – *Selbsterhaltung* – soit correcte.

L'obstacle que Nietzsche a prétendu lever contre la faiblesse humaine s'effondre à mesure que l'insignifiance des moyens et son inutilité sont manifestes. On ne sait pas quoi faire parce que sans objectifs, on ne dispose pas de moyen capable de contrôler l'ensemble des moyens. Une autre modalité de la situation est de provoquer l'inévitable pour compenser le manque d'énergie intérieure. Dans la contrainte du terroriste de pousser sur la gâchette – l'effet destructeur est dès lors automatique – il existe un composant de ce type. La nature interne de son attitude domine-t-elle le terroriste ? Selon des indices clairs, il opère quasi à l'aveuglette, confiant en l'éventualité, à laquelle il s'accroche désespérément, d'atteindre ou d'extraire du crime la réussite d'une illusion incertaine. Désespérément, comme obligé de se projeter dans l'absence de toute efficacité positive, le style sombre de la peur se détache. Il semble qu'un celtibère pénétrant est arrivé à exprimer cet état d'esprit avec ce cri : vive le pire ! La violence est une simplification extrême, un primitivisme et une désarticulation, une incompréhension de la série de moyens positifs, le royaume du hasard, l'anti-moyen. On postule pour la transmutation de la haine, de la non-volonté que quelque chose existe ainsi qui pour l'accomplissement de son anéantissement, dans la genèse d'une nouveauté.

La violence en tant que limite montre le résultat déplorable de l'absolutisation de l'action humaine. Nous avons vérifié la prédominance alternée de l'énergie sans forme ou de la forme sans énergie, c'est-à-dire la perte de l'intégration de la forme et de l'énergie découverte par l'aristotélisme. Le résultat, en ce qui nous concerne pour le moment, est que nous ignorons la tendance des moyens, car cette tendance est ce qui est appelé « fin ». Ni les énergies sans forme, ni les formes sans énergie ne sont capables de fin. Cependant, étant donné la situation, l'avenir apparaît comme catastrophique et l'an 2000 devient le lieu géométrique des peurs. L'avenir se ferme et l'homme perd sa liberté qui, en grande partie, est une capacité du futur en tant que risque. Qu'y a-t-il chez l'homme faisant face à l'avenir ? Selon l'idéalisme absolu, ou le volontarisme paralysé, rien. Notre situation est extrême, non pas d'une manière eschatologique, mais à la façon d'une inhibition, d'un rejet de sa continuation.

S'il s'agit d'une bonne description, nous devons reconnaître que les questions, regroupées dans une énorme séquence par Kant, ont toutes reçu des réponses sous forme négative. Que puis-je connaître ? Rien. Que dois-je connaître ? Rien. A quoi dois-je m'attendre ? Qu'est-ce que l'homme ? Rien. C'est là la réponse actuelle aux questions kantienne. Mais également : pourquoi l'avortement ? Parce que le coup d'arrêt de l'avenir d'un bébé n'a pas d'importance ; pourquoi le divorce ? Parce l'homme n'est pas capable d'avoir un engagement stable. Pourquoi, en revanche, un autre type d'engagement, à savoir un projet de consensus politique universel aussi intellectuellement pauvre soit-il ? A cause d'un réflexe de défense et de conservation devant la perspective de tout changement perturbant. On sous-entend que toute initiative est forcément partielle et faible, car l'équilibre précaire est altéré de façon irréversible. A cette impression de partialité contribue également le socialisme, mis en

scène avec l'aspect de celui qui met tout en révision et qui fait de la polémique, et propose un modèle de société qui généralise tout, homogène et, par conséquent, extrêmement simpliste, incapable d'assumer la pluralité des aspects et des dimensions constitutives d'une société développée. La partialité particulière du socialisme l'amène à imposer l'atonie fonctionnelle à la complexité de la situation afin de la dominer. Par conséquent, le socialisme reconnaît sa partialité et se résout à négocier. Il introduit une insuffisance basique dans le pouvoir. On a donc implanté la version actuelle de la partitocratie, qui représente bien plus que le pouvoir des partis politiques. Il s'agit d'une division et d'un affaiblissement du pouvoir dans sa totalité, c'est-à-dire au-delà de la sphère de l'administration et de l'assemblée législative.

L'autonomie des moyens

A présent, nous devons faire face à une objection très claire contre la possibilité de la description précédente. Comment expliquer la spectaculaire augmentation des moyens depuis le siècle passé à partir de ce qui a été dit précédemment? Il semble évident que les idéologies de l'Absolu n'ont pas suscité de moyens mais, au contraire, ont soulevé un obstacle pour l'activité productive, laquelle pourrait s'auto-déclarer absolue seulement par stupidité. Comme toutes objections bien argumentées, celle-ci offre une grande perspective.

1. Elle suggère, pour le moment, que l'homme suscite des moyens sans réussir à les reconnaître comme tels, ou qu'il les produise sans le savoir avec exactitude. En d'autres mots, il y a bien plus de moyens que ceux qu'on désigne comme tels ; les « objets » qui sont réellement des moyens sont ordinairement considérés comme des entités évidentes, qui se trouvent là d'eux-mêmes. On oublie que ce sont des effets de l'imagination humaine. La raison fondamentale de cette inattention se concrétise en la dépendance des moyens en ce qui concerne les personnes. L'ignorance de notre condition de personne entraîne l'absence de la perception des moyens.

Il faut probablement ajouter à cela d'autres facteurs. En concentrant l'effort dans leur invention, les moyens sont définis comme les objectifs. D'autre part, une fois atteints, cet effort disparaît et les moyens se mêlent aux éléments de la nature (quand on trouve la façon de les produire, cela se fait presque automatiquement). Le fait de les inclure à la phase de la disposition consolide cette attitude superficielle devant les moyens : pour disposer d'un moyen, il faut qu'il existe déjà. La disposition est quelque chose qu'on s'approprie et non une compréhension du moyen selon son *status nascens*. La non-connaissance a lieu également quand on accepte que la fin justifie les moyens : une telle justification remplace la compréhension de l'être du moyen. Cependant, bien que le postulat méprise le fait qu'une fin particulière bouleverse la compréhension de l'être du moyen, elle n'empêche pas, d'autre part, l'abondance de son utilisation. Cette utilisation est un curieux exercice de la ruse (pas exactement ce qu'Hegel appelle la ruse de la raison). Celui qui a recours à la ruse le fait en faisant

appel aux utilisations forcées des moyens ou en essayant de trouver des solutions aux problèmes suscités par sa maladresse. De plus, à l'inverse, il faut laisser de côté la ruse pour comprendre ce qu'est le moyen (la ruse est l'unique recours aux failles de l'intelligence).

Il faut une certaine humilité pour accepter que tout ce que nous produisons – la culture, la technique, l'art (!) – n'est rien d'autre, dans son être, que des moyens. En outre, comme l'avidité de disposer entre rapidement en scène, nous nous précipitons de consacrer les objectifs qui n'en sont pas. Nous finissons donc par affirmer que le moi est un objectif, sans comprendre qu'en le subordonnant au moi, on tombe dans l'esclavage. Ainsi la plus petite marque d'insubordination se convertit en trouble et en soif obsédante de le détruire. Nous ne remarquons pas non plus à quel point la subordination universelle donne le vertige, malgré le fait que Platon ait déjà affirmé que le tyran est attiré vers ce qui est infini – le pouvoir total est, pour le moi, l'absence de toute intention qui exige pourtant un contrôle. Nous ne prêtons pas non plus attention à l'expérience de Nietzsche, clairement vertigineuse dans sa circularité-même.

Toutes ces caractéristiques se retrouvent dans le pragmatisme moderne et dans l'ambiguïté du projet des Lumières comme étant l'unique projet. L'ambiguïté consiste en l'ingérence brutale de l'intention de disposer dans la capacité humaine de susciter des moyens. L'intrusion opère comme une réclamation hâtive, c'est-à-dire selon la rigueur catégorique du principe du résultat (à laquelle j'ai fait allusion à d'autres occasions). De cette façon, la capacité de susciter se convertit en un moyen pour un moyen. La vigilance extrême avec laquelle vit Descartes (prolongée à travers Kant jusqu'à nos jours), vient à être comme un pari sur une attente fouillant dans la faculté des moyens pour les obtenir, pour les chasser immédiatement. Ou, en utilisant une autre métaphore, c'est le recours à la capacité, avec des exigences urgentes, afin de combler la nécessité, l'interprétation de ce qu'il y a de générosité dans l'homme en termes de vivier pour l'approvisionnement d'un égoïsme superposé. C'est la forme la plus brute d'exploitation de l'homme par l'homme, ce n'est pas celle que Marc ou Proudhon ont découverte.

Les Lumières ont confondu la praxis et la poïesis. C'est l'intention de disposer sans fin de la raison, c'est-à-dire d'étendre à la raison la disposition en tant que moment de déploiement de la personne. Cette intention est une erreur théorique et morale. Pour la détruire, il convient de distinguer la disposition et ce qui est disponible. En disposant, on dispose *de*, mais l'idée de disposer de la disposition marque une dérive incohérente et vide, extrêmement dangereuse. Il est facile de déceler en elle un pseudo-exercice de la liberté qui la dissout dans l'angoisse, ainsi qu'une abdication laissant l'homme sans défense devant la tyrannie et l'inimitié.

2. En second lieu, l'objection suggère une caractéristique des moyens dans son abondance telle qu'elle est provoquée par le pragmatisme absolutisé. Si le

pragmatisme est l'incompréhension de l'être du moyen selon l'interprétation étourdie et irrespectueuse de la genèse des moyens comme étant un moyen pour le moyen (à partir de l'hégémonie de l'égoïsme sur la personne humaine), l'utilisation des moyens ne peut pas remédier à sa première incompréhension, laquelle apparaît et continue en eux. Celle-ci signifie *confusion*. Dans la confusion, les moyens sont rebelles. En effet, ils possèdent une certaine façon d'être et un fonctionnement imprévisible dans la mesure où on ne les comprend pas. La compréhensibilité des moyens est loin d'ici, en eux-mêmes, transformée en une situation inaccessible si sa genèse est un moyen pour un moyen. L'égoïsme conduit, comme je le dis souvent, à une étourderie, à une fausse supériorité encourageant la inattention.

L'égoïsme tend à se dispenser de comprendre, étant donné que le moyen fonctionne à ses risques et périls. L'autonomie fonctionnelle et la diminution parallèle de la compréhension dans son utilisation contribuent de façon décisive à l'obturation de la fin. En d'autres termes, la connexion de la disposition avec le moyen – ou l'accessoire - comme activité est faible et incomplète. Le phénomène est frappant : utiliser un moyen revient à se limiter à le mettre en service. Au sens strict du terme, c'est le moyen lui-même qui se charge de fonctionner. Le contact du fonctionnement humain avec le moyen, opérationnel, au niveau de l'utilisation se réduit à ouvrir ou fermer un interrupteur (éteindre ou allumer la lumière, la télévision, démarrer la voiture, le pilotage automatique d'un avion, etc.). Cela entraîne l'impression que l'appareil est « presque vivant ». Mais cela donne également une autre impression: quelque chose comme la trivialité du fonctionnement humain ainsi que ses conséquences. Corrélativement, un certain renouvellement de l'attitude magique et animiste, avec ses composants de peur et de révérence, a lieu. L'ignorance du « cœur » du matériel et le charlatanisme de l'expert en réparation des pannes, les scientifiques assimilant cela au « gourou », représentent la technocratie à l'état pur. Remarquons également la modernisation de la médecine et de l'ésotérisme, qui arrive à un ridicule extrême dans les rituels de psychanalyses. Tout cela contribue à consolider l'idée de moyen pour le moyen. Le corps humain apparaît comme un instrument dont la clé se trouve dans les mains d'un autre. Personne n'est propriétaire de sa propre psyché, laquelle est définie comme inconsciente à déchiffrer uniquement pour le « psycho-archonte », c'est-à-dire les techniciens de l'âme. Il arrive que la raison cesse d'être directrice, changeant sa substance en machine et restant sans elle.

L'idée de dominer le monde moyennant une connaissance transformatrice comporte l'intention de construire un facteur dominant (qui n'existait pas jusqu'alors). En premier ressort, l'idée n'est pas insensée et son succès, bien que partiel, n'est pas négligeable : dominer est une propriété de la connaissance, l'intelligence est une faculté des moyens, etc. ; Cependant, il faut rejeter toute dérive dégradante, donc l'homme est supérieur au monde et, il relève de la compétence du supérieur d'élever à l'inférieur ou de lui communiquer sa dignité. Le perfectionner, c'est là la fonction primordiale du jugement concernant les choses matérielles. Ainsi, la réduction de la

raison au pragmatisme est une égalisation humiliante, une diminution appauvrissante qui n'apporte aucun avantage pour le monde. Ce à quoi il convient d'ajouter deux observations supplémentaires.

La première dit ceci : la diminution appauvrissante avec laquelle naissent les Lumières empêche la raison de maintenir son caractère dominant au-dessus du facteur de pouvoir qu'elle suscite. Cela équivaut à la rébellion des moyens. Elle sert à prouver le fait certain que l'homme appartenant aux Lumières n'a pas plus de ressources pour palier les inconvénients présentés par les moyens que pour se tourner vers les autres, ce qui est le comble de la ruse, ou un processus sans fin qui laisse intact le problème et, à la longue, l'aggrave. La surprise du philosophe des Lumières devant cette observation est extrêmement curieuse : pour lui, il n'y a rien au-dessus des moyens. Or, cet aveuglement est le danger-même de sa situation, c'est-à-dire le transfert de la substance de la raison aux moyens, la privation de la fin.

La seconde observation met en garde contre les faux espoirs. Les Lumières postulent l'émancipation de la raison en termes de totale disposition à celle-ci. Mais il s'agit d'un postulat illusoire qui se tient seulement tant que cette totalité de la disposition n'est pas atteinte, ou précisément parce qu'elle n'est pas atteinte. Cette impossibilité est ce qui empêche la folie de l'homme des Lumières. Pour prouver cela, il suffit de souligner que si on arrivait à la totale disposition de la raison, la coïncidence de la raison avec un postulat se produirait. L'absurdité est évidente : cette coïncidence anéantirait la raison. En d'autres mots, si la connaissance du monde n'apporte aucun avantage pour le monde la connaissance se réduit au monde : il n'y a rien d'autre que le monde, le monde est unique. Mais alors, il n'y a pas de connaissance. Selon les physiciens, la notion de cas unique est incompatible avec la science. Pour notre part, nous mettrons en évidence que la raison émancipée représente la raison dépersonnalisée. Une personne ayant un penchant pour une raison superlative est quelque chose d'aussi improbable que la dimension du nez glosée par Quevedo.

La peur de la technique est due à l'incompréhension pragmatique. Le moyen finit par montrer une tendance marquée à détenir lui-même la fin. La fin vient du moyen en dehors des fins humaines ; avec cela, la personne humaine reste sujette à une trajectoire étrange, dans une situation délicate et dangereuse. Il ne s'agit plus seulement d'une confusion mais de l'apparition inouïe et insoupçonnée d'une fin selon le « vitalisme » du moyen. De cette manière, le moyen cesse simplement de l'être, son incompréhension plonge dans une initiative qui nous échappe et qui mène on ne sait où (personne ne le sait : ni l'homme, ni la machine ; cependant, c'est la machine qui détient la fin).

Dans la philosophie analytique moderne du langage, un essor symptomatique touche le secteur que l'on dit pragmatique. C'est la considération de la parole comme se trouvant chez l'orateur ou émise par le sujet (par exemple, la notion d'*acte illocutionnaire* d'Austin). Il s'agit de la réaction importante face à l'autonomie des moyens : au moins, le langage ne doit pas nous être enlevé. La notion de jeu

linguistique, proposé par Wittgenstein, vise également à éviter la déshumanisation du langage. Cependant, la linguistique pragmatique n'a aucun lien avec la question de la complexité de la phrase comme unité minimale de sens ayant la prétention d'exprimer la vérité. Le contrôle exercé sur le langage sous forme muette n'est donc pas une garantie suffisante face à la modernisation de l'informatique. En définitive, aujourd'hui aussi le langage fonctionne seul et offre une dérive imprévisible. Ce qui est imprévisible dans le fonctionnement instrumental aggrave notre propre désorientation.

Conclusion: le pouvoir face à la problématique des moyens

Aujourd'hui, que reste-t-il de la personne quant aux moyens ? Comment se lancer dans une fin classique du bien-vivre ? Comment organiser la vie en commun ? On ne sait pas car elle semble avoir été remplacée par un ensemble de machines qui s'en remettent les unes aux autres. Il n'y a pas de moyens particuliers mais un ensemble de moyens : un tel ensemble est le moyen dans cette ère de la surabondance de moyens. C'est pourquoi la notion de contexte est tellement utilisée : toute disposition d'instruments présuppose le réseau constitué par l'ensemble des moyens, réseau dont nous ne disposons pas. Donc, avec la notion de contexte, on ne résout rien à part le fait qu'on assiste, impuissant, au développement de la situation.

Or, ici il doit y avoir une erreur, puisque l'incapacité de l'homme pour l'avenir n'est pas admissible. Cette erreur affecte la situation de deux manières : elle désorganise sa complexité, qu'on a rendue hétérogène et qui a perdu son profil unitaire, et elle nous empêche de concentrer tout effort. Par conséquent, il faut procéder à sa rectification parce que la vocation de l'avenir est le propre de l'homme et qu'elle doit être rétablie.

L'homme est certainement plus riche en ressources que ce que ces interprétations admettent et, pour cela, il continue d'avancer même si elles le troublent. Nous nous trouvons, au moins, dans une situation dans laquelle il n'y a ni avantages, ni obstacles malgré le fait que nous ne dominons pas ce que nous devrions évidemment dominer ; malgré la crise du pouvoir et de la banalité résultante de la politique et du raccourcissement du rayon des intérêts ; malgré les solutions préparées rapidement de façon convulsive par manque d'inspiration. Mais, pour cela-même, il faut affirmer que nous supportons un désordre, un certain obstacle qui engendre une irritation des nerfs ou un conformisme prématuré.

Toutes ces observations doivent être prises en compte au moment d'établir la réforme du pouvoir.

Mais, le pouvoir est-il quelque chose de plus que ce qu'il *est* ou *a été de facto* ? Sans doute, parce que le pouvoir de fait est tombé ou parce que, de fait, ce pouvoir n'est même pas efficace. Il ne suffit pas d'inscrire l'acte du pouvoir avec des justifications extérieures, si la disposition des moyens est une simple illusion. Ni les conservateurs ni les progressistes ne peuvent apporter de solutions.

L'idée d'organiser la vie en commun à travers une disposition de moyens idoines se heurte à la complexité de la situation du moment qu'elle détermine par l'ensemble des

moyens émancipé. Une complexité non-unitaire, et à la fois déterminante de la société, empêche le projet d'une organisation, lequel soit est un ajout à un complexe complet imperméable à son influence, soit s'enfonce dans ce complexe et est emporté par celui-ci. Il n'y a pas de hiérarchie de requêtes quand c'est l'ensemble des moyens qui dirige : le pouvoir politique a perdu sa propre nature, c'est-à-dire le caractère spécifique de ses moyens propres. L'impression contraire est un attachement nostalgique aux anciennes vigueurs aujourd'hui dépourvues d'efficacité. Si on parvient à regarder par-dessous les oripeaux, on perçoit que l'Etat se limite à se subroger à la société. Avec cela, l'ensemble des moyens succombe à la désorganisation.

Les choses qui se font, les mesures prises, font fuir l'avenir. On part d'une inspiration à parti de laquelle l'avenir n'est pas accessible parce que l'utilisation des moyens n'est pas terminée, ou parce qu'il n'y a pas d'accord entre les fins subjectivement prétendues et celles portées par l'ensemble instrumental. La surabondance des moyens coule dans une direction opaque pour l'homme. Cela correspond à la désorientation de la politique.

La révision de l'objection a mis en relief l'affinité entre les absolutismes philosophiques et l'intention du philosophe des Lumières. Nous savons que l'avenir nous a couverts parce que nous avons cherché une absolutisation de ce qui est dynamique chez l'homme, de ce qui vient de ses facultés, ou parce que nous avons fait allusion de façon pragmatique à de simples résultats. Nous avons pris le train en marche, sans nous préoccuper de l'endroit d'où il venait ni de l'endroit vers lequel il allait. Mais les facultés sont fondées ; les principes des opérations émanent d'un principe antérieur, que classiquement on appelle « âme ». Il ne s'agit pas de s'étonner que la tentative d'absolutisation du rendement des facultés, c'est-à-dire ce qui est dynamique et opérationnel chez l'homme, se termine en une évaporation, en oubliant son soutien primaire. Une telle chose est arrivée à l'enfant prodige de la parabole évangélique.

Peut-être est-ce le retour au père qui rend possible la restitution ce que qui est perdu ? L'expérience chrétienne l'affirme : seul ce retour assure que le meilleur reste à venir. Le christianisme est une réparation et une dotation de l'homme au sujet de son destin, de sa croissance et de sa voie. Un présent simplement prolongé est une fausse immortalité, un non-sens et, dans le fond, quelque chose d'impossible, car le présent nécessite une garantie différente d'elle. Dans tous les cas, s'en tenir au présent est faisable tant que l'avenir est ouvert. Si l'avenir disparaît, le présent s'évanouit, il n'est pas vivable. Le présent représente un cadeau. Ainsi, nous prions pour l'aujourd'hui, pour chacun de nous.

L'éternel retour représente la souveraineté du jeu comme l'unique qui ne cesse pas, l'instable temporalité qui prive « l'autre » de sérieux et anéantit le destin, c'est-à-dire l'intentionnalité amoureuse. Nietzsche a dispensé la volonté de cette possibilité de commettre une faute concernant « l'autre ». De quelle manière « l'autre » peut-il nous orienter, nous faire des reproches, ou nous demander quelque chose quand ce qui est

définitif est toujours distinct, autre de l'autre? Mais, une volonté capable d'amour aime « l'autre » et, en même temps, aime *plus*. Particulièrement, le *plus* de l'amour ne tient pas sans avenir (la déclaration de Saint Augustin «tu as dit "ça suffit": tu as péri » se rapporte à la croissance de l'amour). C'est là la solution à l'aspect menaçant du pouvoir qui se trouve entre les mains des sophistes.

Si nous avons dilapidé l'héritage parce que nous nous le sommes approprié au niveau de l'action ; si nous sommes entrés dans la perte en construisant l'Anthropologie plaçant l'absolu sur ce plan ; si, avec cela, l'irresponsabilité et la confusion des fruits de notre activité se sont proliférés ; nous devons élargir le fondement. Et la première chose à faire est une percée dans les profondeurs de l'homme. Il faut considérer l'homme avant son opération. Nous disposons de moyens mais d'où viennent-ils ?

La situation actuelle est critique en termes de radicalité, et donc, par conséquent, également en termes de finalisme et d'avenir. Il faut étudier la genèse de l'opérativité des moyens, c'est-à-dire entreprendre une incursion dans la personne. Et cela concerne aussi bien celui qui enquête sur la théorie de l'action que celui qui enquête sur la Sociologie. Il s'agit d'aborder l'organisation et son ouverture à la communication.