

Enquête sur le vivre-ensemble et les potentialités totalitaires

par Maxime Lévy-Tessier

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise

Études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Maxime Lévy-Tessier, Ottawa, Canada, 2011

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier Gri-pipi et Gri-mimi qui continuent à miser sur mon intelligence, mon succès et mon bonheur de l'au-delà.

J'aimerais également remercier ma famille d'ici-bas pour leur patience et leur soutien. Surtout, je remercie mes parents pour leur appui et pour les discussions pré-politiques à l'heure du souper autour d'une table à manger garnie de bons vins et de bons fromages. Ce sont à ces moments, aussi fugaces soient-ils, que je dois ma compréhension de l'appartenance-au-monde. C'est à ma famille et surtout à ma mère qu'appartiennent les meilleures formules de cette thèse.

À chaque homme digne du plus grand respect que je me permets d'octroyer et sans qui cette thèse n'aurait pas été possible, des remerciements spéciaux s'imposent : à Jean-René Lagacé, je dois mon estime, à Alexandre Pouliotte, je dois mon intégrité, à Christian Filion, je dois mon admiration, à Justin Rivest, je dois ma camaraderie et à Stéphane Allard, je dois le zèle de mon intelligence.

À chaque femme issue de dignité insufflant mes écrits, mes paroles et mes gestes avec une grâce emplie de la plus belle tendresse, des remerciements personnels sont également nécessaires : à Candice Pouliotte, je dois ma détermination, à Marie-Hélène Villeneuve, je dois les profondeurs de ma sympathie, à Jennifer Potter, je dois les recoins les plus charmants de ma naïveté et à Stéphanie Uher, je dois ma bonté.

Je consacre l'esprit de ma pensée et celui de cette thèse à Amanda Silliker. Je la remercie pour avoir éveillé chez moi une ardeur courageuse qui encadre toujours mes plus belles réflexions.

Un merci chaleureux aux amis suivant mon parcours depuis l'adolescence : Anthony Lamoureux, Christian Schou, Gabriel Bouchard, Alexandre Millaire, Daniel Dicaire, Justin-Damien Guenette et Éric Fisk.

Envío un abrazo muy largo a mi familia y a mis amigos en España. Mil gracias.

Finalement, je remercie Dalie Giroux, Gilles Labelle et Jean-Pierre Couture pour m'avoir encouragé à bien penser depuis le Baccalauréat. Je suis fier d'avoir côtoyé leurs exploits intellectuels à la lumière de mon parcours académique. Je remercie aussi Dalie Giroux pour la direction de ce projet ainsi que pour sa confiance et ses conseils. La valeur de son soutien continu m'est encore inestimable.

Résumé:

La présente thèse propose de situer et d'analyser les potentialités totalitaires participant de la réalité contemporaine. Pour ce, notre démarche se déploie en deux temps. Dans un premier temps, nous retraçons l'évolution philosophique du vivre-ensemble pour ainsi établir les principes et les origines d'un monde non-totalitaire. Dans un deuxième temps, nous nous penchons sur les conditions assurant à la fois la destruction du vivre-ensemble et l'essor des potentialités totalitaires. En mettant les deux composantes de notre démarche en rapport l'une avec l'autre, nous arrivons à une meilleure compréhension du processus par lequel le totalitarisme passe de son principe virtuel à sa réalisation effective en régime politique. La première partie de ce travail s'appuie sur les écrits de Hannah Arendt, de Herbert Marcuse et d'Aristote et s'intéresse surtout à l'œuvre et la responsabilité, à la misère privée et au bonheur public. La deuxième partie élabore la notion de la chrématistique dans la pensée d'Aristote et développe son mode de vie correspondant appelé hyper-responsabilité en invoquant Malcolm Gladwell, Georg Lukàcs, Thomas Hobbes, Léo Strauss et Hannah Arendt.

Mots-clés: totalitarisme, vivre-ensemble, œuvre, responsabilité, code, bonheur privé, économie domestique, misère privée, échange, marché, sympathie, bonheur public, promesse, parole, action, politique, empathie, chrématistique, hyper-responsabilisation, mensonge, réification, antipathie, compétition, concurrence, apathie.

Table des matières

Introduction	3
Première partie	
Aperçu	10
I. L'œuvre, la responsabilité, la genèse du code et la sphère privée	12
i. L'œuvre et l'homo faber	13
ii. La naissance de la responsabilité et l'homo faber	17
iii. L'homo faber, la sphère privée et l'économie domestique	19
a. L'économie domestique et le bonheur privé	20
iv. La responsabilité et la distinction code/parole	21
v. La responsabilité et tant que pré-requis au vivre-ensemble	25
II. La misère privée, la réciprocité, l'échange et la sympathie	27
i. Du bonheur privé à la misère privée	28
ii. La misère privée et le marché	30
iii. L'échange et la communauté d'intérêts (le marché)	33
iv. La sympathie comme première forme du vivre-ensemble	34
v. L'échange comme pré-requis au bonheur public	37
III. Le bonheur public, la promesse, la parole, l'action et l'empathie	39
i. Le bonheur public et la naissance	40
ii. De la misère privée au bonheur public	40
iii. Le bonheur public, la promesse, la parole et l'action	42
iv. L'empathie comme forme ultime du vivre-ensemble	45
v. Remarques finales sur le vivre-ensemble	47
Deuxième partie	
Aperçu	49
IV. La chrématistique, le mensonge et l'hyper-responsabilisation	55
i. La chrématistique et l'acquisition par le profit	56
a. L'illimitation	57
b. Les techniques d'acquisition	58
c. La représentation monétaire de la chrématistique	60
ii. Le mensonge des valeurs comme application de la chrématistique	63
iii. L'hyper-responsabilisation et la fabrication du mensonge	65
a. La fabrication du mensonge et le sujet hyper-responsable	67
b. Le sujet hyper-responsable, le mensonge, la	

sphère privée et le domaine public	69
c. Le sujet hyper responsable et le bonheur privé	72
V. L'hyper-responsabilisation, la réification et l'antipathie	74
i. Du bonheur privé à la misère privée par le code de conduite	75
ii. La misère privée, le marché, la réification et la figure d'autrui	77
iii. L'antipathie et la sympathie	79
iv. L'échange, la civilisation, la violence, l'antipathie et Thomas Hobbes	
v. La réification et l'analyse marxiste	83
a. Le fétichisme de la marchandise et la réification de Lukàcs	84
b. Remarques finales sur la réification	86
VI. La chrématistique, l'hyper-responsabilisation, l'apathie et le totalitarisme	87
i. De la misère privée au bonheur public par la concurrence	88
a. La compétition, le conflit et le bonheur public	89
b. La concurrence, la compétition et le bonheur public	90
ii. La chrématistique, l'hyper-responsabilisation et l'emprise totale du monde extérieur	91
iii. De l'emprise totale du monde extérieur à l'emprise totale du sujet	92
iv. L'apathie et l'empathie	93
v. La chrématistique, l'hyper-responsabilisation et la mobilisation totale	95
Conclusion	98
Bibliographie	105

Introduction

Dans *La nature du totalitarisme*, Hannah Arendt remarque avec astuce qu'il n'est pas nécessaire de comprendre le totalitarisme pour le combattre et que si le scénario inverse était vrai, notre situation serait sans espoir¹. Cette posture s'explique par le fait que la compréhension est une activité sans fin nous permettant de composer et de nous réconcilier avec la réalité par des ajustements continuels. Sans compréhension, l'humain ne s'accommoderait jamais du monde dans lequel il vit². Le fait de vouloir comprendre le totalitarisme pour le combattre correspond déjà à une situation sans espoir dans la mesure où l'entité totalitaire est virtuelle, c'est-à-dire détachée de la réalité, et n'offre aucune base ou limite à partir de laquelle sa compréhension peut s'effectuer. En dépit de son caractère quasi-irréel et énigmatique, il faut tout de même reconnaître que la mise en œuvre des expériences totalitaires dans le temps et dans l'espace entraîne un étonnement qui se mêle à la terreur abjecte, provoquant à son tour une série d'interrogations sur les conditions nécessaires à cette mise en œuvre. Ces interrogations se rapportent ultimement à une question dont la pleine portée nous échappe en vertu de son caractère virtuel : qu'est-ce que le totalitarisme? Le point de départ de cette réflexion, de cette thèse, se structure en fonction de cette difficulté, celle de vouloir poser la question du totalitarisme sans pour autant saisir toutes ses dimensions de manière satisfaisante.

Une solution modeste existe pour résoudre cette difficulté : il s'agit de parler du totalitarisme non en fonction de ce qu'il est mais plutôt en fonction des activités à l'origine de sa réalisation possible. Autrement dit, il s'agit de parler du totalitarisme à partir des pratiques collectives l'accompagnant (*to know totalitarianism by the company it keeps*). Ici, l'interrogation centrale de notre thèse opère un glissement conceptuel. La question à laquelle il s'agit de répondre n'est plus « qu'est-ce que le totalitarisme? » mais plutôt « où est le totalitarisme? ». Par la force des choses, vouloir situer le totalitarisme revient à se préoccuper de ses véritables potentialités de sorte que la question « où est le totalitarisme? » correspond à « quelles sont les potentialités totalitaires? ». Cette thèse se

¹ ARENDT, Hannah : *La nature du totalitarisme*, p. 33

² *Ibid*, p. 33

limite à explorer certains aspects liés à ces deux dernières questions. Si la portée de notre recherche s'avère limitée à première vue, revenons aux remarques d'Arendt au début de notre introduction : il est vrai que combattre le totalitarisme ne passe pas par sa compréhension. Pourtant, la compréhension des potentialités totalitaires nous permet de les contrecarrer ou, à tout le moins, d'éviter leur épanouissement possible à l'échelle communautaire.

Évitons donc tout malentendu : il ne s'agit pas ici de faire une étude de cas ou de commenter sur l'état actuel du totalitarisme à travers le monde. La pertinence de notre thèse repose plutôt sur sa capacité de discuter les potentialités totalitaires tout en reconnaissant qu'elles participent actuellement à notre conception du monde, qu'elles s'affichent comme une possibilité terrifiante parmi d'autres et qu'elles font partie de notre configuration sociale et communautaire malgré notre volonté de les contourner. Arendt discutait déjà dans ces termes dans « Du mensonge en politique : Réflexions sur les documents du Pentagone », paru dans *Du mensonge à la violence*, et a réussi dans ce contexte à repérer deux nouvelles formes de l'art de mentir perfectionnées aux États-Unis qui enferment de sérieuses potentialités totalitaires. Ces formes comprennent d'une part le marketing, et d'autre part les « spécialistes de la solution de problèmes » voulant résoudre par leur formation en analyse de systèmes l'ensemble des difficultés administratives en matière de politique étrangère vécues par leur gouvernement³. Selon Arendt, le marketing et l'analyse de systèmes émanent des relations publiques qui :

[...] ne sont qu'une variété de la publicité ; elles proviennent donc de la société de consommation, avec son appétit immodéré de produits divers à distribuer par l'intermédiaire d'une économie de marché. Ce qui est gênant, dans la mentalité du spécialiste des relations publiques, c'est qu'il se préoccupe simplement d'opinions et de « bonne volonté », des bonnes dispositions de l'acheteur, c'est-à-dire de données dont la réalité concrète est presque nulle. Il peut ainsi être amené à considérer qu'il n'y a aucune limite à ses interventions, car il lui manque la faculté d'agir de l'homme politique, le pouvoir de « créer » des faits et, en conséquence, cette dimension de la simple réalité quotidienne qui assigne des limites au pouvoir et ramène sur terre les forces de l'imagination.⁴

³ ARENDT, Hannah: « Du mensonge en politique : Réflexions sur les documents du Pentagone », paru dans *Du mensonge à la violence*, p. 12-14

⁴ *Ibid*, p. 12

Dans cette réflexion, Arendt démontre avant tout que les techniques pseudo-scientifiques développées et utilisées dans les sociétés démocratiques de masse pour mesurer et manipuler l'opinion introduisent un projet de réorganisation mécanique de la vie humaine à l'échelle sociale qui menace l'espace public⁵. Dans leurs ambitions, ces techniques s'apparentent à celles utilisées dans les expériences totalitaires en Allemagne nazie et en Union soviétique sous Staline en dépit du fait qu'elles ne sont pas institutionnalisées par un centre politique bien délimité. Dans *One-Dimensional Man*, Herbert Marcuse corrobore et poursuit les réflexions d'Arendt en affirmant que les mécanismes de production et par extension les modes de vie contemporains renferment des potentialités totalitaires non-négligeables :

By virtue of the way it has organized its technological base, contemporary industrial society tends to be totalitarian. For "totalitarian" is not only a terroristic political coordination of society, but also a non-terroristic economic-technical coordination which operates through the manipulation of needs by vested interests. It thus precludes the emergence of an effective opposition against the whole. Not only a specific form of government or party rule makes for totalitarianism, but also a specific system of production and distribution which may well be compatible with a "pluralism" of parties, newspapers, "countervailing powers," etc.⁶

À l'instar d'Arendt et de Marcuse, cette thèse propose d'offrir un cadre de discussion où l'étendue des potentialités totalitaires est étudiée en vue de sa compréhension éventuelle.

*

Deux parties distinctes et complémentaires structurent notre thèse. Chacune d'entre elles est animée à sa manière par la croyance selon laquelle le trait distinctif le plus impressionnant du totalitarisme est sa capacité de détruire les fondements du vivre-ensemble, c'est-à-dire le sentiment de cohésion communautaire par excellence. La première partie retrace l'histoire philosophique de l'épanouissement du vivre-ensemble dans une atmosphère non-totalitaire et, à ce titre, explore en trois chapitres la genèse de la

⁵ FRASER, Nancy : « Hannah Arendt in the 21st Century », paru dans *Contemporary Political Theory*, décembre 2004, volume 3, numéro 3, p. 253

⁶ MARCUSE, Herbert: *One-Dimensional Man*, p. 3

responsabilité, celle de la misère privée, et la genèse du bonheur public. La deuxième partie clarifie le processus par lequel les potentialités totalitaires se concrétisent graduellement en système cohérent au détriment de la notion de vivre-ensemble. En termes concrets, elle décrit comment la responsabilité, la misère privée et le bonheur public sont emportées par leurs équivalences totalisantes, à savoir l'hyper-responsabilité, la réification et la concurrence entendue comme forme d'isolement.

Pour assurer une certaine continuité entre les deux parties de notre travail, nous les avons centrées autour d'une figure commune, celle de l'*homo faber* telle que décrite par Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*. Plus spécifiquement, nous avons développé une analyse des conditions propices à l'épanouissement du vivre-ensemble et ensuite à la montée des potentialités totalitaires à la lumière de leur impact sur le mode de vie de l'*homo faber*. Si nous avons choisi cette figure, c'est parce qu'elle est la première à prendre conscience de son humanité bourgeonnante et de ses qualités non-totalitaires dans la pensée d'Arendt. Cette prise de conscience s'effectue par l'œuvre, l'activité dont le renouvellement s'appuie sur l'affrontement entre l'être humain cherchant à s'accommoder au monde où il vit et les forces écrasantes de la nature, indifférentes aux plus grandes espérances humaines. Les qualités non-totalitaires de l'*homo faber* proviennent directement de cet affrontement : en se mesurant obstinément à l'indifférence de la nature, l'*homo faber* entre en relation étroite avec le premier principe rudimentaire de la réalité, celui qui affirme l'existence de quelque chose n'étant pas au service des sentiments humains. En se mesurant à un matériau naturel qui résiste à son ouvrage, à sa transformation en bien d'usage, l'*homo faber* entre en contact avec sa propre puissance et développe le goût de la partager avec les autres, lui permettant ainsi de découvrir ce qu'il a en commun avec eux.

*

Dans la première partie de notre thèse, nous remarquons que les conditions assurant la reproduction des qualités non-totalitaires de l'*homo faber* sont à la fois naturelles et artificielles. Elles sont naturelles dans la mesure où s'impose à l'être humain un monde indifférent à ses plus grandes espérances. Elles sont artificielles dans la mesure

où l'indifférence de la nature ne décourage pas l'être humain à créer pour lui-même des conditions qui accommodent les profondeurs de son esprit, celles cherchant une raison d'être aux choses. Pour ainsi dire, les qualités non-totalitaires s'expriment chez l'homme lorsqu'il agit en tant que relais entre sa propre puissance et les forces extérieures échappant son contrôle tout en veillant à leur équilibre continu.

Nous démontrons dans la deuxième partie que toutes les conditions nécessaires à la formation du sujet potentiellement totalitaire sont créées par et pour l'homme, le renfermant ainsi dans un monde où il n'est plus à la portée de ce qui lui est extérieur. Le problème totalitaire s'élabore donc dans un contexte où toutes les composantes de la réalité, incluant celles qui s'imposent à l'homme, sont artificielles. En bref, il s'agit d'un contexte où la seule limite se présentant à l'être humain est causée par l'exercice de sa propre puissance. Nous ferons ressortir les modalités de ce contexte en étudiant la figure du sujet hyper-responsable, voire la figure de l'*homo faber* qui épouse comme métier la logique de la chrématistique ou l'accumulation des richesses en espèces monnayées par l'échange sans aucune autre fin que celle-là.

La poursuite de ses moyens d'existence étant illimitée et se déroulant devant les autres par l'échange, le sujet hyper-responsable ne cherche plus à entrer en contact avec un principe de la réalité le dépassant. Plutôt, il reste continuellement branché sur les affaires marchandes et remplace ce qu'il aurait obtenu par son affrontement avec la nature avec la maximisation de sa fortune et de ses bienfaits personnels. Se coupant volontiers de l'indifférence du monde, le sujet hyper-responsable ou potentiellement totalitaire remet en question le besoin d'équilibrer sa puissance par rapport à une force venue de l'extérieur et perd contact avec les paramètres de son identité par le fait même. Pour ainsi dire, il devient le représentant de sa propre puissance, désormais incapable de s'actualiser parce qu'elle ne s'accroche plus à aucun point de référence. La puissance de l'homme ne pouvant plus s'actualiser, elle reste virtuelle et échappe à la compréhension. Le sujet n'est donc plus capable de comprendre la portée de ses propres aptitudes. Ce faisant, le sujet n'a rien de précis à partager avec ses prochains et il perd ainsi contact avec eux. Se voyant isolé de la réalité, de soi-même, des autres et donc de tout critère de normalité, le sujet hyper-responsable se prépare au contrôle totalitaire qui mise sur le fait que tout est possible, sur l'infinie malléabilité de l'être humain et sur la possibilité

d'étendre sans réserves une logique de domination aux recoins les profonds de la conscience humaine.

*

Au cours de ce travail, l'étude de la question des potentialités totalitaires s'effectue dans le cadre de l'articulation langage/espace/éthique. Nous entendons par le terme langage la forme d'expression qui convient au contexte dans lequel il se manifeste. C'est ainsi que nous considérons l'échange comme étant le langage du marché et la parole celui du domaine politique. Pour sa part, l'espace désigne et délimite le lieu où s'inscrit le langage. Enfin, l'éthique se réfère à la discipline normative et pratique par laquelle l'on indique comment l'humain doit se comporter, agir et être. Dans cet esprit, l'éthique (nous utilisons parfois l'expression *norme de justice*) est indissociable de sa forme d'expression spécifique et du lieu de vie où il se pratique; il se rapporte à un mode de vie précis qui touche la notion de vivre-ensemble.

Dans la première partie de notre travail, nous mettons à profit les pensées d'Aristote et d'Arendt pour repérer les articulations langage/espace/éthique se développant dans un monde non-totalitaire. Nous en repérons trois. La première a le code pour langage, l'économie domestique pour espace (le domaine privé par excellence) et la responsabilité et le bonheur privé pour formes d'éthique ou de vivre-ensemble. Les fondements conceptuels de cette articulation négocient avec une lecture précise de l'économie aristotélicienne effectuée par Arnaud Berthoud dans *Essais de philosophie économique* et les notions d'œuvre et de vie privée chez Arendt dans *Condition de l'homme moderne*. Il convient à cet effet de souligner que la responsabilité et le bonheur public ne figurent pas parmi les thèmes explorés par Arendt et par Aristote. Il s'agit plutôt de concepts ou de modes de vie faisant ressortir les dimensions non-totalitaires du code et de l'économie domestique. Enfin, il s'agit de thèmes devant faire avancer une discussion générale sur les fondements philosophiques du vivre-ensemble.

La deuxième articulation a l'échange pour langage et le marché pour espace. La misère privée et la réciprocité forment l'éthique correspondante et conduisent à la sympathie entendue comme forme de vivre-ensemble. L'échange et la réciprocité

trouvent leurs repères conceptuels dans *Éthique de Nicomaque* et *Politiques* d'Aristote. La notion de marché met en relief deux composantes distinctes : le désir d'estime au cœur de la définition arendtienne du marché dans *Condition de l'homme moderne* et le besoin d'autrui qui anime la relation marchande aristotélicienne selon Berthoud dans *Essais de philosophie économique*. Ici, la sympathie occupe la même fonction par rapport à l'échange et le marché que la responsabilité et le bonheur privé par rapport au code et à l'économie domestique.

La troisième articulation désigne la parole et l'action comme langage, l'assemblée politique (la sphère publique par excellence) comme espace et le bonheur public comme éthique. Elle mène à l'ultime forme de vivre-ensemble, c'est-à-dire l'empathie. La parole, l'action, l'assemblée politique et le bonheur public reprennent deux composantes de la pensée d'Arendt dans *Condition de l'homme moderne* : l'action en tant qu'activité mettant les hommes directement en rapport avec eux-mêmes et la notion de vie publique qui s'échappe du monde de la nécessité, c'est-à-dire des contraintes imposées par le domaine privé. Notons encore que l'empathie occupe la même fonction que la responsabilité, le bonheur privé et la sympathie.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous élaborons quatre critères ou éléments de définition par lesquels se dévoile notre compréhension de l'articulation langage/espace dans un contexte potentiellement totalitaire. Nous excluons délibérément la composante éthique de nos calculs puisque nous estimons que les paramètres du langage et de l'espace potentiellement totalitaires font éclater cette dimension du vivre-ensemble – nous y reviendrons plus tard. Le premier critère cible la structure de pouvoir totalitaire et explore du même coup son impact sur la pensée ; il prépare ainsi notre quatrième élément de définition portant sur la relation entre le totalitarisme et l'élaboration d'un langage purement opérationnel. Le deuxième critère aborde la mobilisation totale en tant qu'actualisation de la structure de pouvoir décrite dans le critère précédent ; elle complète le troisième élément de définition sur le brouillage entre les sphères privée et publique dans la mesure où la mobilisation totale exerce son pouvoir en déracinant les hommes de leurs lieux de vie habituels. Nous examinons les éléments de définition à partir de quatre sources principales : *Le système totalitaire* et *Qu'est-ce que l'autorité?* de Hannah Arendt, *Mil neuf cent quatre-vingt quatre* de George

Orwell et *One-dimensional Man* de Herbert Marcuse. Ces éléments mettent en rapport deux perspectives distinctes du totalitarisme. La première correspond à l'idée selon laquelle le totalitarisme représente un monde fictif où tout se joue au niveau de la pensée et où l'on écarte ce qui ne répond pas à nos plus profondes aspirations. La deuxième perspective aborde le totalitarisme sous l'optique d'une force illimitée dont l'objectif est de déchaîner à jamais une logique de domination précise.

Une fois nos éléments de définition élaborés, nous les rapprochons de trois phénomènes enfermant d'importantes potentialités totalitaires : la chrématistique, la réification et la concurrence. Nous analysons la chrématistique à l'aide des *Politiques* d'Aristote, de *Gamblers ou prédateurs?* de Malcolm Gladwell et de *Aristote et l'argent* d'Arnaud Berthoud. Pour comprendre la réification et la concurrence, nous invoquons la pensée de Marcuse dans *One-dimensional man*, celle de Lukàcs dans *Histoire et conscience de classe* et celle de Hobbes dans *Léviathan*. À force de rapprocher nos éléments de définition aux phénomènes potentiellement totalitaires, nous démontrons que le totalitarisme n'a pas d'éthique et qu'il mène à la destruction du vivre-ensemble. Cela s'explique par le fait qu'à notre avis, le sujet potentiellement totalitaire s'occupe surtout d'indiquer la manière dont les autres agissent et se comportent devant lui et non vice-versa. Nous appelons cette attitude hyper-responsabilité et nous la lions à la chrématistique au cours de ce travail.

Première partie

Aperçu

Une mise en contact avec les forces écrasantes de la nature et plus spécifiquement leur indifférence face aux entreprises humaines révèle l'individu devant lui-même. Une mise en contact avec un artifice étranger confirme l'existence d'autrui comme vécu responsable et créatif. Une mise en contact substantielle avec les autres par la promesse, la parole et les gestes, suffit à faire apparaître le monde pour et devant tous.

Dans les trois énoncés précédents se trouve le noyau de l'argumentation principale de la première partie de cette thèse, axée sur les trois grandes conditions intégrales au vivre-ensemble dans les communautés non-totalitaires : l'œuvre et la responsabilité, la misère privée et le bonheur public. Chaque condition sera étudiée en fonction de trois critères : l'espace où son articulation a lieu, sa forme d'expression privilégiée et son mode de vie correspondant. En plus d'étudier leurs critères distinctifs, les trois conditions précédentes seront mises en rapport les unes avec les autres pour ainsi mieux tracer l'évolution philosophique du vivre-ensemble au sein des sociétés non-totalitaires.

*

L'œuvre et la responsabilité, voire la capacité de répondre de ses actes, se déploient dans un lieu de vie collectif appelé économie domestique où chacun tâche à accomplir son métier, voire son activité individuelle, avec soin et par fierté. C'est dans ce lieu que se perfectionne le code, c'est-à-dire un mode de communication qui vise à maximiser l'effcience et l'efficacité des activités individuelles en se référant à un système signalétique préétabli et conventionnellement accepté. Le mode de vie de l'œuvre et de la responsabilité passe par l'exaltation et le bonheur privé et s'exprime par l'enthousiasme qui pousse chacun à bien accomplir ses tâches quotidiennes, voire à ne pas faire les choses à contrecœur.

La misère privée représente le moment où l'individu quitte l'économie domestique afin d'entrer dans les affaires humaines pour la première fois. Cette entrée s'effectue dans le cadre du marché qui établit des réseaux, voire des rapports de besoins, entre divers agents économiques par le transfert réciproque de biens d'échange qualitativement et quantitativement différents. Il va de soi que l'échange constitue la forme d'expression privilégiée de la misère privée parce qu'elle se fonde sur la reconnaissance que chaque acteur économique s'inscrit dans le marché pour les mêmes raisons que ses prochains et, en ce sens, établit un principe rudimentaire d'égalité par la socialisation. La sympathie est le mode de vie propre à la misère privée en ce qu'elle encourage le partage collectif des souffrances, s'apparentant certes aux principes d'égalité et de réciprocité au cœur de la logique d'échange.

Le bonheur public en tant que *summum* de l'expérience humaine s'articule dans l'assemblée politique et se pérennise par la collectivisation des souvenirs. Avant tout, il s'exprime par la promesse, l'action et l'exercice de la parole. La promesse s'affiche comme le précurseur de l'action et sert donc à établir un accord parmi plusieurs agents politiques avant de passer à l'action. L'action permet à chacun de s'inscrire dans le domaine public par ses gestes et à se révéler tel qu'il est avec les autres. Par sa capacité de créer des valeurs, la parole complémente la promesse et l'action en leur accordant un degré de réflexion manquant au code et à l'échange. Le caractère éminemment politique de cette dernière condition au vivre-ensemble s'exprime par l'empathie qui met *ce que l'on éprouve avec les autres* au premier plan de la vie publique. De là se forge une meilleure compréhension de l'intérêt public ou l'intérêt tout court.

I

L'œuvre, la responsabilité, la genèse du code et la sphère privée

Depuis les temps immémoriaux, l'être humain entretient une relation conflictuelle avec la nature. Conflictuelle parce que d'une part, il trouve au sein de cette dernière tout ce dont il a besoin pour assurer sa propre conservation ainsi que la conservation de son espèce. Pourtant, il convient de reconnaître que d'autre part, les choses dont l'homme a besoin dans la nature doivent habituellement subir une modification par l'entremise du labeur ou du travail avant de satisfaire un besoin, qu'il soit individuel ou celui de l'espèce. C'est ainsi que par exemple, le bois n'équivaut pas à la chaise produite grâce à lui. Ce conflit est accompagné de deux attitudes irréconciliables face à la nature. La première mise sur une certaine révérence du monde naturel qui établit et maintient les conditions propices à la vie et auxquelles l'être humain participe par la force des choses. La deuxième constate que le travail et le labeur révèlent les insuffisances de la nature devant les exigences de la vie humaine, s'exprimant d'emblée par la quête d'une raison d'être dans un monde qui apparaît désordonné autrement. Il va de soi que selon cette attitude, l'être humain n'est plus une extension de la nature mais se voit plutôt abandonné par elle. Il est, pour ainsi dire, laissé seul avec son ingéniosité. C'est dans une telle atmosphère, grâce à une telle attitude, que les germes de la responsabilisation entendus comme pré-requis à la notion de vivre-ensemble sont semés.

Précisons à titre d'exemple : si un individu souhaite transformer un morceau de bois en chaise, il doit déchaîner une certaine violence contre sa matière première, c'est-à-dire le bois. Cette violence est nécessaire puisque le bois résiste au changement à tout moment. Par une telle résistance, l'individu prend conscience des ses aptitudes personnelles. D'ailleurs, seul ses efforts peuvent être directement responsables pour la fabrication de la chaise. Le produit final s'affiche dès lors non seulement comme une extension des aptitudes physiques du travailleur mais aussi en tant que prolongement de l'esprit humain, celui qui s'acharne à accorder une signification au monde chaotique dans

lequel il est né. Voici que l'angoisse créée par le monde naturel se transforme en source d'espoir : si l'indifférence du monde empêche l'humain de trouver une raison d'être à première vue, elle n'est tout de même pas en mesure de faire obstacle à la quête de cette même raison d'être. Pour ainsi dire, un silence indifférent ne représente pas uniquement une menace pour l'espèce humaine ; il constitue aussi un canevas par lequel les traits les plus perçants peuvent s'extérioriser. C'est ici que le principe de responsabilisation émerge car le particulier se reconnaît dans l'objet fabriqué. En prenant ainsi conscience de soi-même, ledit particulier devient responsable dans la mesure où il tient à répondre de ses actes.

Le présent chapitre a comme objectif de présenter l'œuvre, c'est-à-dire l'activité qui fait naître un sentiment de responsabilité chez les êtres humains par le type de rapport qu'elle sous-tend, telle que présentée par Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*. Une fois que les paramètres de cette activité seront clairement exposés, nous expliquerons comment elle constitue le préalable par excellence de la socialisation et de la parole sans pour autant fortifier la notion de vivre-ensemble sur laquelle s'édifie une quelconque communauté.

i. L'œuvre et l'*homo faber*

Avant tout, l'œuvre est l'activité par laquelle l'être humain se crée un foyer à l'abri de son milieu naturel pour s'épanouir sans pour autant craindre les lourdes exigences imposées par le processus biologique auquel obéit le corps. Pour reprendre la terminologie d'Arendt, l'œuvre correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, voire à la dimension de notre vie qui n'est pas compensée par la reproduction cyclique de l'espèce⁷. La construction d'un foyer non-naturel s'effectue forcément par l'*homo faber*, celui qui œuvre pour créer des objets d'usage allégeant le sort de l'humanité par leur utilité. Contrairement au travail de notre corps produisant des biens en vue d'une consommation future, les objets fabriqués par l'œuvre de nos mains jouissent d'une certaine durabilité. En effet, même les biens d'usage les plus fragiles sont fabriqués de telle sorte qu'ils résistent à la voracité des êtres s'en servant pendant une période considérable de temps. De cette durabilité se déduit la relative indépendance du bien

⁷ ARENDT, Hannah : *La condition de l'homme moderne*, p.15

d'usage par rapport à son créateur et ses usagers. Un sens de l'objectivité en découle ancrant la vie et l'intelligence humaine. Telle est la raison pour laquelle la somme des biens d'usage exprime la dimension artificielle de la psyché humaine⁸.

Par définition, la fabrication, ce à quoi se livre l'*homo faber*, sous-tend un certain processus de réification. À cet effet, il est important de préciser que même la matière première s'affiche comme le résultat d'un arrachement de la nature par le travail artisanal⁹. Par exemple, le bois utilisé pour fabriquer une chaise perd déjà sa naturalité puisqu'il est produit par les mains l'ayant tiré de son emplacement. Il existe deux manières d'extraire un matériau de la nature. La première se réalise en interrompant un processus vital, comme dans le cas de l'arbre qui se transforme en bois après suffisamment de coups de hache. La deuxième court-circuite un processus de la nature, comme dans le cas du pétrole. Il va sans dire que les processus antérieurs renferment un élément de violence sans quoi la fabrication serait impossible¹⁰. La violence inhérente à la fabrication constitue l'une des expériences humaines les plus élémentaires ; elle permet à l'espèce de s'échapper de la nature et de devenir le seigneur et le maître de la terre. C'est par l'exercice de cette violence que les biens d'usage acquièrent leur solidité¹¹.

L'œuvre est guidée par un modèle encadrant les étapes de sa fabrication. L'image du modèle se forme soit par un plan dans lequel une œuvre antérieure fournit un point de référence, soit par une contemplation rigoureuse sans précédent concret. Dans les deux cas, le modèle se situe toujours à l'extérieur du fabricant et précède le processus engendrant la fabrication de l'œuvre comme telle¹². Le modèle ne s'épuise jamais complètement dans le produit final de sorte que son idée reste intacte après que la fabrication se termine. Nous pouvons ainsi constater que la finalité de l'œuvre diffère dans une certaine mesure du processus opérationnel responsable de sa concrétisation¹³. De toute façon, le fait d'avoir une finalité précise et un commencement précis rend l'œuvre unique parmi les activités auxquelles participent les êtres humains ; le travail *stricto sensu*, l'activité de l'*animal laborans*, est perpétuellement fixé dans un cycle où

⁸ *Ibid*, p.153

⁹ *Ibid*, p.156

¹⁰ *Ibid*, p.156

¹¹ *Ibid*, p.158

¹² *Ibid*, p.158

¹³ *Ibid*, p.159

les contraintes du processus vital incitent l'entreprise laborieuse qui, à son tour, produit des biens de consommation donnant suffisamment d'énergie aux humains pour satisfaire à nouveau leur processus vital. Dans un tel scénario, un début et une fin ne sont guère envisageables. Pour leur part, l'action et la parole, voire les activités de l'homme politique, n'ont jamais de fin prévisible car elles s'appuient sur la promesse se projetant dans un avenir incertain¹⁴.

En se livrant à la fabrication, l'*homo faber* développe une attitude, voire une logique, qui reflète exemplairement le caractère artificiel de son intelligence. Cette dernière s'appelle instrumentalisme ou utilitarisme. Bref, il s'agit d'une doctrine selon laquelle toute théorie est un outil, un instrument en vue d'une fin désirée. Ici, la fin justifie les moyens dans la mesure où toute violence menée contre la nature en vue de lui extraire un matériau spécifique s'effectue au nom de son usage éventuel :

C'est à cause du produit final que les outils sont conçus, les appareils inventés ; c'est le produit final qui organise le processus d'œuvre, décide des spécialistes nécessaires, mesure la coopération, dénombre les aides etc. Au cours du processus d'œuvre, tout se juge en termes de convenance et d'utilité uniquement par rapport à la fin désirée¹⁵.

Selon la logique instrumentaliste, la relation entre la fin et les moyens se répète indéfiniment de sorte qu'une fois réalisée, la fin d'un processus de fabrication se transforme en moyen en vue d'une nouvelle fin. Une chaise ne se limite pas simplement à être produit final de la menuiserie. Au contraire, elle assume sa pleine utilité en devenant un moyen de vie confortable ou un moyen d'échange¹⁶. La chaîne perpétuelle de fins et de moyens que suppose l'instrumentalisme ne peut connaître de terme que lorsqu'une chose est déclarée comme étant une fin en soi. C'est ici que Hannah Arendt repère la première grande difficulté qu'affronte l'*homo faber* : en percevant les choses en termes de fins et de moyens, la philosophie utilitariste empêche que l'on s'interroge à propos de l'utilité de l'utile ; la distinction entre le sens et l'utilité est donc inexistante¹⁷. Dans cet esprit, l'*homo faber* est condamné à connaître sa technique sans pour autant accéder à la compréhension de sa pratique. Telle est la raison pour laquelle selon Arendt, la figure de

¹⁴ *Ibid*, p.161

¹⁵ *Ibid*, p.172

¹⁶ *Ibid*, p.172

¹⁷ *Ibid*, p.173

l'*homo faber* ne peut pas constituer le sommet de l'esprit humain : elle fait avancer un processus sans direction¹⁸.

Même si la philosophie utilitaire de l'*homo faber* n'accède pas à l'expérience humaine la plus élevée, le bonheur public s'articulant dans un forum où l'interaction et la parole se déroulent sans médiation, elle est parfaitement capable de forger un domaine public lui étant propre. Il s'agit du marché dans lequel le fabricant expose ses produits afin de recevoir l'estime qui lui est due¹⁹. La valeur d'un objet sur le marché est déterminée par le degré d'estime que lui confère le domaine public et non par le travail ou le profit. Ainsi, la valeur d'échange est toujours subjective tandis que la valeur d'usage à partir de laquelle le fabricant calque son produit final reste objective. De toute évidence, l'instabilité inhérente aux activités marchandes démontre que les objets et les idées n'ont qu'une valeur qu'au sein des rapports sociaux²⁰. Ces rapports exigent à leur tour un abandon des conditions requises pour la fabrication car une œuvre est toujours fabriquée dans la solitude et l'isolement. En effet, le fabricant ne maîtrise sa technique que lorsqu'il est seul avec l'image mentale de l'objet qu'il souhaite réaliser ; l'on sort de son isolement pour accéder au marché en s'arrêtant une fois le produit achevé²¹.

Parmi les œuvres fabriquées par l'*homo faber*, il en existe une n'ayant aucune utilité et qui, grâce à son caractère unique, ne peut traduire sa valeur en termes monétaires sur le marché. Contrairement aux objets d'usage ordinaire, il est impossible d'entretenir un rapport conventionnel avec ce type d'œuvre résistant à ce que l'on s'en serve. Pour cette raison, ce dernier s'écarte des exigences de la vie quotidienne et par ricochet de la voracité des êtres humains. Il s'agit de l'œuvre d'art, c'est-à-dire le seul objet tangible presque invulnérable à la corrosion naturelle²². La pensée est la source de l'œuvre d'art ; elle libère le sentiment au cœur de toute œuvre de l'intériorité du soi pour ensuite le donner au monde sous forme d'objet. Soulignons que le processus d'objectification subit par l'œuvre d'art ne consiste pas en une simple transformation comme dans le cas des

¹⁸ Les limites de la pensée utilitariste seront davantage abordées dans les prochains chapitres portant sur la misère privée et le bonheur public.

¹⁹ ARENDT, Hannah : *La condition de l'homme moderne*, p.180

²⁰ *Ibid*, p.184-185

²¹ *Ibid*, p.181

²² *Ibid*, p.188

œuvres ordinaires. Plutôt, l'art se transfigure et métamorphose ses matériaux de telle sorte que la fugacité du monde naturel est contrecarrée par la solidité exceptionnelle de l'objet. Pour ainsi dire, la potentialité de la nature telle qu'imaginée par l'intelligence humaine est canalisée pour renverser les conséquences les plus inévitables du monde naturel : le pourrissement, la corruption et le vieillissement²³. De la même manière que la satisfaction des besoins vitaux, la pensée est une activité incessante ; plus elle se répète, plus elle tend vers la production de choses détachées de nos besoins physiques et intellectuels. Plus la fabrication se détache de la doctrine fonctionnaliste et utilitaire, plus le monde artificiel créé par l'homme se transforme en foyer dans lequel les plus grands exploits de l'espèce sont conservés par l'artiste, l'écrivain, l'historiographe ou le bâtisseur de monuments²⁴. Plus l'artifice humain se présente en tant que foyer hébergeant la vie humaine en conservant ses exploits, plus la condition humaine correspondant à l'œuvre est mise en évidence : l'appartenance-au-monde.

ii. La naissance de la responsabilité et l'*homo faber*

Tel que mentionné dans notre paragraphe introductif, la responsabilité est le fruit d'un affrontement entre la dimension artificielle de la psyché humaine et ce qui relève de la nature. Cet affrontement est renouvelé dans la pratique par la fabrication qui déracine un processus vital dans le but de lui extraire un matériau au nom de sa transformation éventuelle en objet d'usage. Il va sans dire qu'un tel déracinement suppose l'exercice d'une force violente et considérable de la part de l'être humain puisque la vie résiste toujours à ce qui lui est périlleux. À cette résistance s'affronte une profonde exaltation chez l'humain se mesurant obstinément aux forces écrasantes des éléments²⁵. Une fois que le processus de fabrication est complété et qu'un objet d'usage, voire une œuvre, en ressort, l'humain réclame une victoire provisoire contre le silence indifférent du monde naturel et célèbre son triomphe en affirmant avec fierté l'énoncé suivant : « Voici ce dont je suis capable! ». L'affirmation précédente incrustée par l'orgueil de la tâche accomplie fait naître dans la célébration les germes du principe de responsabilité.

²³ *Ibid*, p.189

²⁴ *Ibid*, p.195

²⁵ *Ibid*, p.157

Le mot responsabilité provient du verbe latin *respondere* signifiant « se porter garant de » ou « répondre à »²⁶. Cela associe à la responsabilité l'idée de répondre de ses actes. C'est dans cet esprit que nous estimons que l'affirmation « voici ce dont je suis capable » est compatible avec les principes de base de la responsabilité ; l'*homo faber* ne peut faire autrement que de s'identifier aux actes l'affrontant à la nature puisque la fabrication d'une œuvre dépend entièrement de ses efforts et de ses aptitudes. Autrement dit, l'*homo faber* se reconnaît forcément dans les œuvres qu'il fabrique. Ce faisant, l'œuvre ou l'objet d'usage devient une extension du corps du fabricant (et de l'utilisateur dans une moindre mesure) reflétant les recoins les plus profonds de sa conscience devant elle-même. Ici, l'identité du fabricant se confond avec ses aptitudes. Or, le « voici ce dont je suis capable » signifie simultanément « voici qui je suis ». La confusion précédente est rendue possible par la philosophie utilitariste auquel adhère l'*homo faber*. Effectivement, nous avons déjà postulé que la faiblesse constitutive de l'utilitarisme réside dans le fait qu'elle ne distingue ni le « afin de » du « en raison de », ni le « en quoi » du « pourquoi ». Il est évident qu'en vertu de cette faiblesse, la distinction entre le qui et le quoi tend également à être négligée et que par conséquent, le fabricant ne pourrait se présenter autrement à lui-même que comme la somme de ses actions et de ses pratiques. Voici que l'*homo faber* élucide le trait distinctif de sa responsabilité : en répondant de ses actes, il répond aussi de lui-même.

Même si Hannah Arendt ne postule pas explicitement que le processus de fabrication auquel se livre l'*homo faber* fait naître les germes du principe de la responsabilité dans *La condition de l'homme moderne*, nous estimons que l'ensemble des thèmes nécessaires est présent pour tirer une telle conclusion du texte. La citation suivante s'avère particulièrement révélatrice à ce propos :

L'expérience de cette violence [la violence inhérente au processus de fabrication] est la plus élémentaire expérience de la force humaine ; c'est, par conséquent, l'opposé de l'effort épuisant, pénible qui est vécu dans le simple travail. Elle peut donner assurance et satisfaction, elle peut même devenir une source de confiance en soi pendant toute une vie [...] Les descriptions de la joie du travail [...] se rapportent généralement à l'exaltation que l'on ressent à exercer violemment une force par laquelle l'homme se mesure aux forces écrasantes des

²⁶ Le Trésor de la Langue Française informatisé (TLFi), en ligne : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=317560935;r=1;nat=;sol=1;>

éléments et que, grâce à l'habile invention des outils, il sait multiplier bien au-delà de ses capacités naturelles.²⁷

Nous avons déjà observé que l'exaltation est la résultante du processus de fabrication dans lequel un affrontement entre l'homme et les forces écrasantes de la nature a lieu. Puisque l'exaltation se définit comme un sentiment élevant l'esprit par la passion ou l'enthousiasme, nous sommes en mesure de supposer que cette dernière permet à l'être humain de se reconnaître dans les gestes qu'il pose car enfin, la reconnaissance ne passe jamais par le désintéressement. En se reconnaissant ainsi dans les gestes posés, l'*homo faber* est donc capable de répondre de ses actes par la fierté. Il est important de réitérer que l'*homo faber* se porte garant de ses actes car il perçoit ces derniers comme étant la source de son identité. Or, il est non seulement responsable par enthousiasme mais aussi par nécessité. Malgré le fait que ces idées paraissent mutuellement exclusives à première vue, elles émanent du même affrontement entre la dimension artificielle de la psyché humaine et l'indifférence de la nature par rapport à cette dimension. Telle est la raison pour laquelle l'identité du fabricant se confond avec ses pratiques.

iii. L'*homo faber*, la sphère privée et l'économie domestique

Vivre une vie entièrement privée, c'est avant tout être privé de choses essentielles à une vie véritablement humaine : être privé de la réalité qui provient de ce que l'on est vu et entendu par autrui, être privé d'une relation objective avec les autres, qui provient de ce que l'on est relié aux autres et séparé d'eux par l'intermédiaire d'un monde d'objets communs, être privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie. La privation tient à l'absence des autres ; en ce qui les concerne l'homme privé n'apparaît point, c'est donc comme s'il n'existait pas. Ce qu'il fait reste sans importance, sans conséquence pour les autres, ce qui compte pour lui ne les intéresse pas.²⁸

Dans les sections précédentes, nous avons affirmé que le foyer artificiel créé par le fabricant pouvait se transformer en lieu dans lequel les plus grands exploits humains étaient conservés par l'entremise de l'art. Ainsi, le bâtisseur de monuments, l'artiste, l'écrivain et l'historiographe sèmeraient les germes d'un souvenir collectif destiné à

²⁷ ARENDT, Hannah : *La condition de l'homme moderne*, p.157-158

²⁸ *Ibid*, p.70

servir d'abri aux vies individuelles s'y hébergeant. Tel qu'indiqué dans la citation ci-dessus, le monde privé constitue la dimension de la vie collective qui échappe à l'emprise des annales historiques. Autrement dit, le domaine privé s'affiche comme l'angle-mort du souvenir collectif. Il va de soi que le mode de vie de l'*homo faber* s'enracine indubitablement dans la sphère privée étant donné que la seule relation directe permise dans ce contexte est entretenue avec une entité naturelle indifférente aux considérations humaines, tout autant incapable de témoigner de l'action d'un particulier que de s'en souvenir²⁹. Cela signifie qu'en travaillant sa matière première, l'*homo faber* disparaît du regard des autres pour ainsi se concentrer sur ce qui ne reconnaît pas d'emblée la portée de ses aptitudes. La situation précédente traduit déjà l'idée selon laquelle la solitude découle du fait de se placer là où les gestes passent inaperçus par tous sauf celui les exécutant. En conséquence, la sphère privée, c'est-à-dire le domaine où l'*homo faber* se livre librement au style de vie lui étant propre, relève déjà d'une privation importante, celle qui empêche de confirmer et de partager les certitudes acquises par la responsabilisation avec ses pairs.

a. *L'économie domestique et le bonheur privé*

Malgré le fait que les activités de l'*homo faber* se tournent vers la solitude, il faut tout de même reconnaître qu'elles ne sont possibles que dans un monde où la présence d'autrui est directement ou indirectement témoignée³⁰. Ce témoignage s'effectue spécifiquement lorsque l'*homo faber* entre en contact la réalité quotidienne de ses semblables au cours de sa routine et se rapporte ainsi à un espace commun où les composantes privées et certes nécessaires à la reproduction de la vie humaine, malgré leur banalité et leur insignifiance, donnent libre-cours à leur expression. À l'époque de la Grèce antique, ce lieu de vie collectif s'appelait économie domestique ou la norme de conduite (*nomos*) du bien-être de la famille (*oïkos*). Dans ses *Politiques*, Aristote consacre non seulement des passages importants à cette idée et mais élabore aussi une théorie complète à son égard.

²⁹ *Ibid*, p.70

³⁰ *Ibid*, p.58

Selon Aristote, l'économie domestique recouvre les activités de production et de consommation qui assurent à leur tour la reproduction et la conservation des choses ou personnes au sein d'un lieu de vie collectif préétabli³¹. Dans la sphère domestique se trouve donc la propriété, la richesse et les gens en faisant usage. Se trouve aussi dans la sphère domestique les esclaves, les artisans et les serviteurs que l'on commande, les enfants que l'on éduque et les conjoints que l'on aime. Bref, il y a un lieu de vie privée à la disposition de tous et de chacun. Au sommet de ce lieu se trouvent les chefs de famille, les maîtres et les propriétaires exerçant les pouvoirs nécessaires pour conduire la famille, les esclaves, les artisans et les serviteurs non seulement vers la satisfaction des besoins mais surtout vers le bonheur et la bonne-vie³². L'emploi du terme bonheur sous-tend que les diverses activités se regroupant au sein du forum économique domestique portent intérieurement une éthique de la vie privée ne s'étendant pas immédiatement aux formes de justice qui intéressent le domaine public. Il s'agit donc d'une éthique recouvrant les opérations de la vie privée. Avant tout, elle se manifeste par l'enthousiasme qui pousse à bien accomplir les tâches quotidiennes liées au métier et à la position particulière occupée par chacun dans le cadre de la vie domestique. Ne jamais se livrer à une tâche à contrecœur : voilà ce que signifie le bonheur pour l'agent privé et domestique. Pour l'*homo faber*, figure par excellence de la sphère privée, ce bonheur ou enthousiasme s'exprime par le sentiment d'exaltation suivant le déchaînement d'une force violente contre les éléments de la nature pour ainsi les transformer en objet utile aux fins de l'homme. Tel que mentionné antérieurement, ce sentiment culmine dans la fierté qui accompagne le travail accompli et qui illustre ce dont le sujet est capable. Cela laisse sous-tendre que dans son articulation, le principe de responsabilité est indissociable de l'éthique de la vie privée et du type de bonheur en découlant.

iv. L'économie domestique et la distinction code/parole

Bien que dans ses *Politiques*, Aristote développe une pensée de l'économie domestique sans pour autant lui attribuer un mode d'expression spécifique, nous estimons que pour les fins de ce travail, il serait intéressant d'examiner comment et de quoi on

³¹ BERTHOUD, Arnaud : « Économie et Politique dans "la Politique" d'Aristote », paru dans *Essais de Philosophie économique*, p.60

³² *Ibid*, p. 60-61

parle dans un lieu de vie collectif privé. C'est dans cet esprit que dans la prochaine section, nous qualifions les modes de communication privés de *codes*. À partir de la notion de code, nous tenterons de tracer un lien entre l'économie domestique chez Aristote et l'opérationnalisation du langage dans la pensée de Marcuse.

Le code se définit comme étant un système préétabli de signes et de signaux par lequel des messages sont formés en vue de leur utilisation particulière. Nous estimons qu'il s'articule dans un lieu de vie collectif privé car il cerne et organise les fonctions à accomplir dans le cadre d'un métier spécifique. L'utilité du code s'exprime par l'efficacité avec laquelle il permet aux humains de se livrer aux tâches figurant parmi leur réalité privée, c'est-à-dire leur routine quotidienne. En ce qu'il s'occupe de faciliter l'accomplissement de fonctions strictement privées, le code est un mode de communication sans contenu : il veille sur des tâches *nécessaires* parce que liées aux moyens d'existence de l'*espèce* humaine. Plus spécifiquement, le code traduit le besoin constitutif animant l'*homo faber*, celui qui transforme des matériaux naturels en objets artificiels pour ainsi leur accorder une *raison d'être*, en une série d'opérations qui facilite sa satisfaction.

En dépit du fait que le besoin constitutif de l'*homo faber* fait appel à la dimension artificielle de la *psyché* humaine, il faut tout de même reconnaître que sa satisfaction opère dans un milieu qui rappelle des nécessités biologiques partagées entre l'homme et les autres animaux. Le code en tant que mode d'expression reste donc incapable de communiquer les caractéristiques spécifiquement humaines des agents privés. Si nous affirmons que le code est sans contenu, c'est d'ailleurs pour illustrer le fait qu'il ne quitte jamais complètement le règne des nécessités biologiques et qu'il communique plutôt les penchants et les inclinaisons des agents privés. Dans cette optique, il n'y a pas de différences entre les humains qui utilisent le code pour satisfaire leurs penchants dans une économie domestique et les fourmis qui sécrètent des phéromones pour communiquer avec les membres de leur colonie.

Jusqu'à présent, nous avons fait ressortir l'incompatibilité du code avec la notion de vivre-ensemble qui fait l'objet de la première partie de ce travail. Cette incompatibilité témoigne du fait que le vivre-ensemble doit nécessairement passer par une forme d'expression ne s'attardant pas sur les inclinaisons biologiques de nos besoins mais qui se

penche plutôt sur leur originalité, c'est-à-dire sur leurs dimensions non-naturelles. Puisque cette originalité accompagne la dynamique nous poussant à accorder une signification aux choses, nous estimons que toute forme d'expression témoignant d'un certain vivre-ensemble doit se structurer autour de la possibilité de déterminer la valeur des choses; elle présuppose une discussion entre deux ou plusieurs personnes³³. Nous appelons cette forme d'expression la *parole*.

*

Herbert Marcuse prévoyait déjà les limites et les dangers d'une fonctionnalisation, voire d'une opérationnalisation, du langage (nous pouvons aussi dire une codification du langage sans perdre le sens de notre argument). Il a d'ailleurs réussi à avancer qu'un langage qui ne dissocie pas ses concepts fondamentaux de ses fonctions mécanise et brouille la pensée. Il en résulte qu'un langage opérationnel est certes bien disposé à agréger les humains en vue d'un d'objectif technique précis sans pour autant être capable de rassembler des êtres humains se faisant volontiers le fer de lance d'un monde public où les grandes idées sont débattues et partagées.

Dans *One-dimensional Man*, Marcuse affirme que les sociétés industrielles avancées vont de pair avec l'élaboration d'un langage opératoire, c'est-à-dire un langage s'assurant que tout concept est synonyme aux opérations qui le mesure. Nous pouvons donc considérer avec Marcuse que le mode de pensée opérationnel restreint considérablement les outils conceptuels utilisés pour comprendre notre environnement car il n'est plus permis d'invoquer des notions immesurables³⁴. Pour l'auteur, ce type de logique opératoire pose un grave problème dans la mesure où l'humain est doté d'un désir de libération puisant sa force au sein d'un espace situé hors de la portée des

³³ Notre compréhension d'un mode d'expression qui encourage le vivre-ensemble s'inspire de la définition de la parole d'Aristote telle que présentée dans l'ouvrage *Les Politiques* : « L'homme est par nature un être destiné à vivre en Cité (animal politique); [...] en effet, la nature ne fait rien en vain; or seul d'entre les animaux l'homme a la parole. Sans doute les sons de la voix expriment-ils la douleur et le plaisir; [...] la parole, elle, est faite pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste. Tel est, en effet, le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux : seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs ; or c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille et la cité. » [Aristote: *Politiques*, Livre I, chapitre II, sections 9-12, p. 9-10]

³⁴ MARCUSE, Herbert : *One-Dimensional Man*, p. 148

instruments scientifiques pouvant le calculer³⁵. Par conséquent, un langage purement opératoire contribue à rendre l'humain unidimensionnel.

Les paramètres de base du langage opératoire visent à quantifier le monde extérieur à travers un jargon scientifique qui sépare le vrai de sa dimension éthique. Le monde est dépouillé d'une finalité (*telos*) bien prescrite. C'est dans cet esprit que le discours scientifique moderne suspend tout jugement porté sur la nature de notre monde. Cette suspension engendre deux tendances importantes. En premier lieu, elle réorganise les considérations théoriques du discours scientifique de sorte que le « qu'est-ce que ...? » est découragé au profit du « comment ...? ». En deuxième lieu, elle détache l'homme de tout engagement avec quelconque chose hors de la portée du contexte opératoire. Par le fait même, la manipulation de la nature ne connaît aucune limite objective ; la matière brute se définit uniquement en tant que substance n'étant point subjuguée aux instruments cognitifs et technologiques développés par l'être humain³⁶. En d'autres mots, notre compréhension de la nature se structure en fonction d'un *a priori* puissant : l'extérieur est appréhendé comme une instrumentalité potentielle avant même qu'il se développe en modes d'organisation technique particuliers. De toute évidence, la nouvelle méthode scientifique découvre non seulement les instruments appropriés pour asservir la nature aux besoins d'une société caractérisée par un processus productif automatisé mais aussi ceux qui facilitent la sujétion de l'homme par l'homme.

Il est facile de comprendre en quoi le langage opératoire de Marcuse rejoint la notion de code élaborée ci-dessus : son caractère purement technique le dépouille de tout contenu possible et appréhende le monde comme une instrumentalité potentielle. C'est dans ce contexte que les jugements non mesurables et les considérations éthiques abstraites posés à l'égard de la nature de notre monde sont écartés. Notons aussi que la figure de l'homme unidimensionnel ressemble à la fourmi qui sécrète des phéromones pour communiquer avec sa colonie car dans les deux cas, la communication passe par la capacité de suivre fidèlement une série d'opérations sans pour autant réfléchir à sa portée ou encore à son *telos*. Cela revient à dire que pour l'homme unidimensionnel et la fourmi, rien n'existe à l'extérieur de leur travail ou de leur besoin. En fin de compte, voilà ce

³⁵ *Ibid*, p. 7

³⁶ *Ibid*, p. 151.

que signifie le monde unidimensionnel de Marcuse : un espace domestique enfermé sur lui-même.

v. La responsabilité en tant que pré-requis au vivre-ensemble

Avant de construire un édifice, il est nécessaire de battre la terre sur laquelle il se construira afin d'assurer sa stabilité. La complicité entre la responsabilité et le vivre-ensemble s'articule sensiblement de la même manière que la relation entre la terre battue et l'édifice : sans le principe de responsabilité, le sens de cohésion requis pour faire fonctionner la notion de vivre-ensemble serait instable et s'écroulerait. Rappelons à cet effet que le sentiment d'exaltation ressenti par le fabricant pendant le processus de fabrication lui permet de s'identifier aux gestes posés et qu'à son tour, cette identification régularise et rend appréciable les comportements de l'individu. Semblable à lui-même, maître de sa volonté, l'individu responsable possède toutes les conditions nécessaires pour s'engager *devant* les autres de manière substantielle. Le poids de ses actes pesant lourdement sur sa conscience, il apprête ses engagements *devant* ses prochains avec le degré de sérieux mérité. Pour leur part, ses semblables lui font aisément confiance étant donné que son degré de sérieux l'empêche de trouver avantage à violer ses engagements. Bref, l'individu responsable s'entoure d'une réputation sur laquelle autrui peut miser sans crainte. Grâce à cette réputation, l'individu responsable est donc prêt à vivre *avec* les autres même si les pratiques responsables pour ce niveau de préparation ont lieu dans la solitude absolue.

Si la responsabilité ne fait que préparer le terrain pour la vie communautaire, l'identité du fabricant subit une transformation radicale lorsqu'il entre dans les affaires humaines en forgeant des relations substantielles avec autrui pour la première fois parce qu'elle doit abandonner son mode de vie correspondant ancré dans la solitude. Cela signifie que les interactions humaines sont incompatibles avec le principe de responsabilité. Sur ce dernier point, évitons tout malentendu : le fait que l'interaction se déroule sans recourir à la responsabilité ne signifie nullement que les relations entretenues par l'individu avec son prochain l'empêchent de répondre de ses actes. Au contraire, l'individu peut examiner l'impact de ses décisions dans le cadre d'une relation à tout moment. Cependant, dès qu'il se livre à cet exercice, l'interaction se termine ou se

suspend car enfin, elle s'appuie sur la réciprocité tandis que la responsabilité encourage le rapport à soi-même.

Le lien entre la responsabilité et la notion de vivre-ensemble repose sur le fait que celui-là prépare le fabricant à s'engager *devant* les autres tandis que celui-ci sous-tend un engagement *envers* autrui. La notion de vivre-ensemble présuppose ce type d'engagement. En invoquant la pensée de Herbert Marcuse, nous avons déjà observé que la parole s'acharne à déterminer la valeur des choses et que cet exercice interpelle l'existence humaine. Nous considérons cette interpellation comme étant intéressante dans la mesure où le mot intérêt provient du latin et désigne ce qui est «entre êtres» ou encore «ce qui est entre nous»³⁷. En outre, l'intérêt se rapporte non seulement un marqueur d'importance mais aussi le degré de réciprocité nécessaire entre deux ou plusieurs agents pour l'apprécier. Pour reconnaître autrui comme garant de la chose publique à part entière, chacun doit forcément s'engager à vivre et à être *avec* les autres et non simplement *à côté* des autres. La différence sémantique entre les termes *avec* et *à côté* dans la phrase précédente fait allusion à la transformation qualitative subite par l'*homo faber* décrite plus haut. En d'autres mots, la différence entre « s'engager devant... » et « s'engager envers... » signale déjà la disparition du fabricant au profit d'une nouvelle figure pouvant atteindre le sommet de l'existence humaine, c'est-à-dire le bonheur public. Cependant, avant d'accéder aux affaires publiques telles quelles, l'*homo faber* doit franchir un domaine transitoire, reproduisant tantôt les paramètres de la sphère privée et tantôt ceux de la sphère publique, appelé marché ou communauté d'intérêt. Ce domaine fera l'objet du chapitre qui suit.

³⁷ Le Trésor de la Langue Française informatisé (TLFi), en ligne : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?50;s=317560935;>

II

La misère privée, la réciprocité, l'échange et la sympathie

Par la force des choses, la notion de vivre-ensemble fleurit précisément là où se termine la responsabilisation entendue comme repli sur soi-même. Une fois que le sujet responsable abandonne ce repli et la solitude – peu importe si cet abandon est provisoire – il apprend dans un premier temps à *vivre avec* les autres. L'expression « vivre avec autrui » traduit déjà l'idée d'un code de conduite rudimentaire auquel chacun consent à obéir pour faciliter les rapports humains. Tel que mentionné dans le chapitre précédent, la valeur accordée à ce type de consentement est directement puisée du degré de sérieux associé à l'homme responsable pouvant s'engager *devant* les autres.

Le marché ou la communauté d'intérêts constitue l'espace primitif où s'articule l'élaboration de ces règles dans la mesure où il faut savoir bien se comporter pour bien échanger. Si l'économie marchande enseigne comment se comporter devant et avec les autres, elle n'arrive tout de même pas à concrétiser une atmosphère de vivre-ensemble harmonieuse. Une telle insuffisance est causée par le fait que le code de conduite encadrant une socialisation proprement marchande pèse lourdement sur la conscience individuelle et, par l'entremise des pressions sociales, met de l'avant une atmosphère de quasi-servitude en lui imposant des normes artificielles et venues de l'extérieur.

En d'autres mots, l'expression « vivre avec autrui » se réfère à la faculté de subir des contraintes nécessaires dans le contexte d'une économie marchande active. Cela veut dire que le fonctionnement efficace du marché passe par la sympathie, c'est-à-dire une participation à la souffrance d'autrui. Il va sans dire que la vie ne se réduit pas à la capacité de souffrir avec son prochain et que par le fait même, les termes *vivre* et *subir* ne sont guère interchangeables. C'est ici que les relations marchandes rencontrent leur première limite importante et témoignent du besoin d'invoquer une notion du vivre-ensemble les dépassant. Dans le prochain chapitre, cette notion, appelée bonheur public, sera davantage explorée.

Les réflexions présentées dans ce chapitre se structureront autour des transformations subies par la figure de l'*homo faber* lorsqu'il commence à s'intéresser aux affaires humaines. C'est dans ce contexte que nous expliquerons comment le marché travaille progressivement à la socialisation de l'*homo faber*, figure de l'humain dont le style de vie reste entièrement privé. Les ouvrages *La condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt et *Éthique de Nicomaque* d'Aristote seront mis à profit dans l'élaboration d'une première expression de la notion du vivre-ensemble appelée sympathie.

i. Du bonheur privé à la misère privée

Dans la dernière section du premier chapitre, nous avons établi que la responsabilité agit en tant que pré-requis au vivre-ensemble sans pour autant expliquer la raison pour laquelle l'*homo faber* exprime une volonté de participer aux affaires humaines. Il faut revenir sur ce point avant de procéder à l'argumentation principale de cette section portant sur l'échange et la sympathie.

La notion d'économie domestique ainsi que le principe de responsabilisation sur lequel elle s'appuie impliquent forcément une prise de conscience du soi sans pour autant impliquer un climat d'autarcie. L'unité de base sur laquelle se construit une communauté, qu'il s'agisse de la famille comme dans la pensée d'Aristote ou même de l'individu tel que le stipule la pensée libérale, n'est pas complètement autosuffisante et maintient par la force des choses plusieurs relations avec l'extérieur : il y a des choses que la famille ou l'individu ne produisent pas et qui s'acquièrent par le troc ou l'échange. Il y a donc des partenaires d'échanges, c'est-à-dire d'autres familles et individus, avec qui se fixe le prix des biens échangés pour correspondre à une norme de justice spécifique³⁸. Le fait de tendre vers l'extérieur pour satisfaire une partie de ses besoins laisse supposer que la famille et l'individu ne vivent pas exclusivement de leur activité individuelle et que par le fait même, il existe un besoin ressenti par le soi que seul autrui est capable de combler. Si nous appliquons cette formule à l'*homo faber*, elle suggère que le fabricant est certes capable de produire des biens d'usage accommodant son existence et que cela s'avère nécessaire. Cependant, elle dit aussi qu'aucun fabricant ne peut produire tout ce dont il

³⁸ ARNAUD, Bertoud : « Économie et Politique dans "la Politique" d'Aristote », paru dans l'ouvrage *Essais de philosophie économique*, p.60

a besoin et que cela témoigne d'une insuffisance considérable. Il en résulte que laissé à lui-même, l'exercice du bonheur privé, peu importe son degré d'enthousiasme, mène et cède inévitablement au besoin que chacun ressent par rapport à autrui. C'est à partir de ce besoin que se développe la volonté de participer aux affaires humaines. Tel que mentionné dans notre paragraphe introductif, cette volonté fait déjà ressortir la nécessité d'établir un code de conduite imposant au particulier une série de contraintes venues de l'extérieur et facilitant le déroulement des relations d'échange. De cette imposition surgit le concept de misère privée.

La notion de misère privée puise sa signification du déchirement que l'individu ressent par rapport à lui-même dans un contexte où il intériorise un code de conduite encadrant ses relations avec les autres au nom de leur facilitation. Dans un tel scénario, la compréhension des affaires humaines privilégie le rapport spécifique que chacun entretient avec les normes symboliques devant assurer un vivre-ensemble collectif ; la manière dont le particulier interagit avec ses prochains n'est guère considérée pertinente en soi. Plutôt, le code de conduite se transforme en intermédiaire qui filtre les relations sociales entre le soi et l'autre. À première vue, la notion de vivre-ensemble rendue possible par la misère privée s'avère superficielle et sans valeur. Cependant, les conditions sur lesquelles elle se fonde assurent un rapprochement collectif inconcevable chez la figure de l'*homo faber*. Voici comment ce rapprochement a lieu : chacun doit passer par le même processus d'intériorisation pour accéder au monde des affaires humaines. Autrement, le code de conduite régissant ce type d'affaires serait sans valeur. Même si chacun doit passer par ce processus dans la solitude (*personne ne peut intérioriser à ma place*), il est facile de concevoir tous ceux l'ayant passé ainsi que tous ceux qui le passeront à l'avenir sans jamais les rencontrer. Cette capacité de prévoir la continuité du processus en question permet à chacun de trouver une première ébauche imaginaire qui atténue son isolement (*je ne suis pas le seul à avoir traversé ce processus et à le traverser*). De cette ébauche se construisent les premiers germes d'un vivre-ensemble communautaire dans lequel le degré de solitude vécu par l'individu dans la pratique est contrecarré par la certitude que personne n'est seul dans sa solitude. Bref, chacun apprend à être seul avec les autres. Une collectivisation de la misère privée par la sympathie s'ensuit.

ii. La misère privée et le marché

Voici en quoi la misère privée réussit à dépasser la solitude qui caractérise le mode de vie de l'*homo faber* : en exigeant l'intériorisation d'un code de conduite responsable de l'encadrement des relations humaines, elle ne provoque pas un repli total sur soi-même. Au contraire, elle implique déjà la présence de l'autre par son caractère artificiel, c'est-à-dire par le fait que sa conception et son maintien dépendent d'une intervention humaine préalable. C'est en vertu de l'artificialité de la misère privée et de son code de conduite correspondant que l'être humain commence à s'interroger sur l'existence de l'autre. Tel que mentionné dans le paragraphe antérieur, ces interrogations restent abstraites du fait que la présence de l'autre est saisie en rapport avec le code de conduite, l'objet par excellence de la misère privée. Cela n'empêche pas pour autant le soi ou l'imaginant de tracer deux ressemblances importantes avec l'autre ou l'imaginé : la première démontre que la figure d'autrui est nécessairement porteuse de cette dimension non-naturelle intégrale à l'existence humaine. Autrement, la conception et le maintien d'un code de conduite n'auraient pas été possibles. La deuxième mise sur le fait que l'imaginant et l'imaginé affrontent également les exigences imposées par ledit code de conduite. Tel que mentionné dans le paragraphe précédent, le sujet trouve une première ébauche atténuant son isolement dans ces ressemblances.

L'artificialité du code de conduite fait comprendre à celui en faisant la connaissance qu'il ne s'agit pas d'un objet à transformer ultérieurement en bien d'usage, qu'il ne s'agit pas d'une chose au service des intérêts particuliers de chacun. Grâce à cette prise de conscience, l'*homo faber* se rend compte qu'il ne peut plus agir devant les objets créés ou maintenus par autrui de la même manière que lorsqu'il se croyait seul dans la nature. Voilà que s'annoncent les débuts d'un principe rudimentaire de socialisation. Il est important de réitérer que ce type de socialisation s'effectue aux dépens d'un vivre-ensemble substantiel car tant et aussi longtemps que l'on entre en contact avec autrui par l'entremise d'objets artificiels, il devient impératif de respecter la solitude dans laquelle leur fabrication se déroule. C'est ainsi que la volonté de participer aux affaires humaines ne se défait pas encore complètement du domaine privé. Avant de procéder au prochain paragraphe, soulignons que le bien d'usage acquiert une nouvelle valeur au moment où il

entre en contact avec autrui : il devient le résidu matériel qui confirme la présence de l'autre par ses entreprises. Il est clair que la valeur précédente s'oppose farouchement à l'instrumentalisme de l'*homo faber* se souciant de valider l'objet fabriqué en lui assignant une quelconque utilité. Dès lors, elle annonce l'établissement d'un nouvel espace appelé marché où son articulation est rendue possible.

Le parcours entrepris par l'*homo faber* décrit dans les paragraphes antérieurs se comprend forcément dans le contexte du marché, ce forum où chacun expose ses produits afin de recevoir l'estime lui étant due. Tel que le remarque Arendt, les relations marchandes sous-tendent un exhibitionnisme qui s'apparente au goût de la parade³⁹. Un tel parallèle est tracé puisque chacun tente de se faire remarquer dans le marché et que pour accomplir cet objectif, il faut être plus brillant et plus bruyant que son prochain. D'ailleurs, l'estime, par-delà la simple opinion favorable véhiculée, se rapporte au moment où les efforts que le sujet verse dans un produit donné sont pris en compte par autrui. Par conséquent, l'estime et la reconnaissance vont de pair. C'est dans cet esprit que Hannah Arendt constate qu'un objet sur les tablettes du marché n'a aucune valeur si le public ne le remarque pas :

La valeur est la qualité qu'un objet ne peut jamais posséder dans le privé, mais qu'il acquiert automatiquement dès qu'il paraît en public. Cette valeur marchande, comme Locke l'a bien marqué, n'a rien à voir avec la valeur naturelle intrinsèque d'une chose qui est une qualité objective indépendante de la volonté de l'acheteur ou du vendeur [...] Autrement dit, les valeurs, par opposition aux choses, aux actes, aux idées, ne sont jamais les produits d'une activité humaine spécifique ; elles apparaissent lorsque ces produits sont entraînés dans la relativité instable des échanges entre les membres d'une société.⁴⁰

Telle est la raison pour laquelle ni le travail, ni le profit ne suffisent à attribuer une valeur aux objets échangés : ils ne satisfont pas le mobile principal entraînant l'homme privé à devenir marchand, celui d'être vu par autrui afin de trouver une première sortie de sa misère et de son isolement. Tant et aussi longtemps qu'un objet artificiel puise sa valeur du travail requis pour le fabriquer, il reste un bien d'usage. Par contre, lorsqu'un objet

³⁹ ARENDT, Hannah : *La condition de l'homme moderne*, p.180

⁴⁰ *Ibid*, p.184

artificiel se transforme en relais confirmant simultanément la présence du soi et de l'autre, il devient un bien d'échange.

Jusqu'à présent, nous avons exposé les modalités du marché conformément au schéma argumentatif de Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*. Désormais, nous estimons nécessaire de clarifier la relation entre les affaires humaines et le marché en parlant de l'échange et de la coopération, voire des dimensions sur lesquelles la pensée d'Arendt reste muette. Nous avons constaté dans le paragraphe antérieur que selon Arendt, les rapports marchands s'organisent à partir du désir d'être reconnu. Un tel précepte est juste, mais il est incomplet : laissé à lui-même, ce désir ne reconnaît pas le rôle que joue autrui dans sa satisfaction. Le lien étroit tracé entre le marché et la parade est rendu possible par cette insuffisance : se faire remarquer dans une parade s'effectue forcément aux dépens de l'autre car seul le plus brillant et le plus bruyant réussit à attirer l'attention. De la même manière que pour l'atmosphère d'extrême concurrence inhérente à la parade, les rapports marchands conçus chez Arendt sont incompatibles avec le degré de coopération requis pour forger une relation d'échange authentique sans quoi le marché perdrait sa raison d'être. Si l'homme privé doit imaginer la figure de l'autre afin de trouver une première sortie à son isolement, il reconnaît dans cet acte son incapacité de satisfaire tous ses besoins par lui-même. *L'homo faber* n'apprend qu'à se *connaître* par le processus de fabrication. Il doit tendre vers autrui dans la sincérité pour se *reconnaître*. Dès lors, les attitudes cultivées dans le marché ne se rapportent pas au désir d'être remarqué comme tel mais plutôt au besoin que ressent chacun par rapport à autrui, ce besoin que seul l'autre peut satisfaire chez le soi⁴¹. Ici, une troisième ressemblance se développe entre le soi et la figure de l'autre imaginée : si le soi imagine l'autre pour satisfaire un besoin et que l'autre ressemble à la figure du soi, l'autre se voit donc en mesure d'imaginer la figure du soi pour combler le besoin qu'il ressent par rapport à lui. Cela signifie que la possibilité du marché en tant que forum d'échange apparaît exactement lorsque les inférences abstraites du soi à l'égard d'autrui se

⁴¹ Dans *Éthique de Nicomaque*, Aristote avait déjà découvert ce que nous tentons de mettre en évidence: « Aussi faut-il que toutes choses soient en quelque façon comparables, quand l'on veut les échanger [...] Il est donc nécessaire de se référer pour tout à une mesure commune, comme nous l'avons dit plus haut. Et cette mesure, c'est exactement le besoin que nous avons les uns des autres, lequel sauvegarde la vie sociale; car, sans besoin, et sans besoins semblables, il n'y aurait pas d'échanges, ou les échanges seraient différents. » [Aristote : *Éthique de Nicomaque*, Livre V, Chapitre V, sections 10-11, p. 134]

transforment en véritables *réflexions*, c'est-à-dire dès qu'autrui est appréhendé au même titre que le soi. De cette réflexion se structure une nouvelle forme d'expression qui s'apparente à la parole par sa capacité de créer et de structurer des valeurs. Il s'agit de l'échange.

iii. L'échange et la communauté d'intérêts (le marché)

Comment se présente l'échange parmi tous les actes qui constituent la vie en société ? Nous trouvons d'emblée trois principes établissant les modalités superficielles de cette activité. L'échange est en premier lieu un acte qui relie les parties d'un même tout. Il s'agit donc d'une action entre des agents économiques ou membres d'une même collectivité. En deuxième lieu, l'échange engage des agents économiques dans leur rapport avec des objets et des biens qualitativement et quantitativement déterminés. Par conséquent, ce rapport exclut la possibilité de relations intersubjectives ou de don. En troisième lieu, l'échange sous-tend une délibération de la part de chaque acteur économique y souscrivant ; à la différence de l'extorsion, le vol ou tout autre délit touchant la relation d'un acteur économique à un bien extérieur, il constitue un acte volontaire⁴². Nous remarquons immédiatement que ces trois critères ne suffisent pas à différencier l'échange de la cooptation et de la duperie pouvant obéir aux mêmes modes d'application dans certaines circonstances. Pour définir l'échange adéquatement, il est nécessaire de se tourner vers les principes assurant son fonctionnement optimal, à la lumière de son esprit.

Par nature, l'échange ne se fonde ni sur la distribution ni sur la correction d'un tort. Plutôt, il présuppose une réciprocité proportionnelle et non arithmétique assurant la cohésion des acteurs économiques entre eux⁴³. Alors, si un architecte et un cordonnier désirent entrer en relation d'échange, il doit y avoir entre eux le même rapport qu'entre un nombre déterminé de chaussures et de maisons. Autrement dit, l'échange traduit les efforts investis dans la production des objets échangés en valeur à partir de laquelle l'écart entre ces mêmes objets est rendu commensurable. C'est ainsi qu'une quantité déterminée de chaussures équivaut à une maison. Nous appelons cette quantification

⁴² BERTHOUD, Arnaud : *Aristote et l'argent*, pp. 18

⁴³ Aristote : *Éthique de Nicomaque*, Livre V, Chapitre V, section 6, p. 133

étalon. Cet étalon se soutient du besoin constituant le lien universel unissant l'ensemble des acteurs économiques. Soulignons que le caractère universel du besoin contrecarre l'égoïsme et l'avarice des agents économiques. Il est vrai que l'échange rend manifeste le besoin éprouvé de chacun à l'égard des autres en tant qu'agent économique. Cependant, la reconnaissance des autres en tant qu'agent économique à part entière fait en sorte que l'échange traite du besoin d'autrui envers chacun dans un deuxième temps. Se voyant ainsi lié à l'ensemble des agents économiques, le particulier se projette par-delà ses ententes particulières au sein d'une communauté d'intérêts (c'est-à-dire le marché) régie par un sens de la justice passant par la réciprocité proportionnelle.

Récapitulons notre argument central : l'étalon doit servir à mesurer la valeur d'objets échangés dans le but de les rendre commensurables et de les porter ainsi à l'égalité⁴⁴. La communauté d'intérêts se présente désormais comme la cristallisation d'une équation précaire entre l'échange, l'égalité et la commensurabilité. Sans échange, il n'y a pas de communauté d'intérêts. Sans égalité sous forme de réciprocité proportionnelle, il n'y a pas d'échange. Sans commensurabilité, il n'y a pas d'égalité.

iv. La sympathie comme forme première du vivre-ensemble

Si nous repérons la racine étymologique du mot sympathie, nous découvrons qu'elle est composée de deux termes du grec antique : *syn* et *pathos*. *Grosso modo*, ces termes signifient « souffrir avec... »⁴⁵. C'est à partir de cette signification que la définition du mot sympathie se construit, en tant que pouvoir de participer aux peines et aux misères d'autrui. Notons que dans ce pouvoir se trouve un penchant instinctif qui attire les personnes les unes vers les autres. Au cours du présent chapitre, nous avons tenté d'articuler ce penchant dans la constitution de la sphère privée.

Tel que mentionné dans notre introduction, l'accès au domaine des affaires humaines passe par une première mise en contact avec un code de conduite devant faciliter les rapports entre particuliers. Ladite mise en contact entraîne deux mouvements contradictoires : le premier encourage un repli sur soi-même afin de faciliter l'intériorisation du code en question. Tant et aussi longtemps que le processus

⁴⁴ *Ibid*, Livre V, Chapitre V, sections 9-10, p. 133-134

⁴⁵ Le Trésor de la Langue Française informatisé, en ligne : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?75;s=317560935;>

d'intériorisation perdue, les relations entretenues par le particulier avec autrui sont filtrées et indirectes. Une profonde solitude s'ensuit. En plus de cette solitude, l'intériorisation du code de conduite écrase l'individualité inhérente à chaque vie humaine en l'exposant non seulement aux lourdes pressions sociales mais aussi aux exigences interminables des besoins naturels. Pour ainsi dire, l'homme privé est misérable dans sa solitude.

Le deuxième mouvement se déploie à l'inverse du premier : sous sa tutelle apparaît un sentiment rudimentaire de réciprocité ou, à tout le moins, une reconnaissance sincère des besoins d'autrui. Ce mouvement est possible une fois que le particulier prend conscience de la non-naturalité du code de conduite intériorisé indiquant que sa conception et son maintien dépendent d'une intervention humaine se situant à l'extérieur du soi. Grâce à cette prise de conscience, le particulier se voit non seulement capable d'imaginer une figure d'autrui mais aussi de tracer diverses ressemblances entre elle et lui. De la même manière que le soi, l'autre est nécessairement soumis à la misère privée produite par le code de conduite. C'est ici que s'articule pleinement le penchant instinctif attirant les uns vers les autres : la figure d'autrui est toujours conçue de sorte à avoir traversé les mêmes expériences et souffrances que le soi. Cela permet à une entente mutuelle et tacite de se former entre le soi et l'autre. En souffrant de la même peine que son prochain, il est aussi possible de souffrir avec lui. Miraculeusement, le simple fait de souffrir avec quelqu'un suffit parfois à atténuer cette même souffrance. Pourtant, ce sentiment de sympathie embryonnaire ne réussit jamais à surmonter ce qu'il atténue car enfin, il dépend du caractère pénible de la misère vie privée pour forger un sens de cohésion parmi les hommes. Dès lors, l'on ne peut pas songer à défaire la misère sans défaire les germes de la sympathie du même coup.

*

Il est certes impossible de discuter la notion de sympathie sans se référer à l'œuvre classique portant précisément sur ce thème, c'est-à-dire *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith. Dans les trois premiers chapitres, Smith distingue deux éléments qui constituent la notion de sympathie : les passions originelles du sujet et les émotions

sympathiques du spectateur. Les passions originelles font allusion à la dynamique conduisant le sujet à s'intéresser à la fortune d'autrui et à participer à son bonheur quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de le voir heureux. Ces passions se lient entre autres à la pitié et à la compassion, c'est-à-dire les émotions que l'on éprouve pour la misère des autres⁴⁶. Pour leur part, les émotions sympathiques correspondent à l'affinité qu'autrui ressent par rapport aux passions originelles du soi et au très grand plaisir qui en résulte⁴⁷. Smith constate que lorsque les passions originelles du soi s'accordent avec les émotions sympathiques des autres, il y a justice et cela se confirme par l'esprit de communion établi entre le sujet et le spectateur⁴⁸.

Implicitement, les lignes directrices de ce chapitre suivent en grande partie le schéma argumentatif tracé par Smith et reprennent à leur manière les notions de passion originelle et d'émotion sympathique dans un contexte spécifique, celui décrivant la genèse du vivre-ensemble. L'*homo faber* qui intériorise le code de conduite et qui s'imagine devant tous ceux ayant traversé le même processus que lui est à la recherche de sympathie et fait preuve d'une passion originelle en s'intéressant au chagrin des autres, en se plaçant dans leur situation et en endurant les mêmes épreuves qu'eux⁴⁹. Malgré ces similitudes, une distinction importante s'impose entre la finalité de la passion originelle de l'*homo faber* et celle de la pensée de Smith car la première s'intéresse au sort des autres pour atténuer une profonde solitude tandis que la seconde s'intéresse au bonheur d'autrui sans en retirer un plaisir autre que celui-là. Pourtant, ces deux finalités s'avèrent tout de même compatibles dans la mesure où l'atténuation d'une profonde solitude correspond à un besoin d'ordre psychologique et non d'ordre utilitaire. En ce sens, sa satisfaction est inutile et ne sert à rien. Nous pouvons alors affirmer que la passion originelle de l'*homo faber* est complémentaire à celle de Smith en ce qu'elle s'intéresse au sort des autres *en soi* et non pour des raisons purement égoïstes.

Il convient aussi de remarquer que l'échange s'apparente aux émotions sympathiques étant donné que les deux s'appuient sur la réciprocité. En effet, le plaisir des émotions sympathiques provient du moment où les passions de l'âme sont

⁴⁶ SMITH, Adam: *Théorie des sentiments moraux*, p.23

⁴⁷ *Ibid*, p. 32

⁴⁸ *Ibid*, p. 37

⁴⁹ *Ibid*, p. 24

directement proportionnées à l'affinité des autres tandis que l'échange trouve sa norme de justice dans le fait que chaque partenaire économique reçoit des biens dont la valeur exacte correspond à celle qu'il donne à autrui. Or, si les émotions sympathiques de Smith et l'échange partagent la notion de réciprocité, ils se distinguent uniquement par les moyens utilisés pour l'atteindre. Lorsque Smith parle « du plaisir de la sympathie réciproque », il envisage surtout des relations interpersonnelles et fait passer ce même plaisir par la qualité des expériences vécues⁵⁰. En revanche, les relations d'échange se déroulent entre des biens matériels et dans cet esprit, elles font passer la sympathie par la quantité d'objets circulée.

v. L'échange comme pré-requis au bonheur public

Étant donné que les relations d'échange s'organisent autour du besoin que chacun ressent par rapport à autrui, le degré de cohésion sur lequel se fonde le marché se matérialise au détriment d'une reconnaissance approfondie de la pluralité humaine. Tous les agents économiques susceptibles à répondre au besoin que le soi pourrait ressentir par rapport à eux sont interchangeable. Au lieu de véritablement connaître celui avec qui l'on échange, l'on projette nos besoins sur sa personne jusqu'à ce qu'elle se confonde avec la figure imaginaire d'autrui mentionnée au début de ce chapitre. En d'autres mots, l'autre est perçu comme étant ce que l'on exige de lui. Dans cette optique, le marché produit et reproduit la misère privée auquel nous avons déjà fait allusion car il opère sous le précepte qu'il faut négliger l'individu tel qu'il est afin de le transformer en ce qu'il devrait être.

À force de vouloir obtenir la reconnaissance et l'estime d'autrui, une insatisfaction chronique se développe chez le soi marchand. Elle se rapporte au fait que seul l'objet échangé témoigne directement de la reconnaissance et de l'estime d'autrui car, tel que mentionné antérieurement, il doit y avoir la même relation entre marchands que le nombre déterminé d'objets échangés. Dès lors, les objets échangés sont les récipiendaires par excellence de l'estime d'autrui dans la mesure où ils sont choisis parmi un large éventail de produits similaires pouvant occuper la même fonction. Pour clarifier, l'estime se trouve dans le fait que *cet* objet est échangé et non *celui-là*. Il y a ici rupture

⁵⁰ *Ibid*, p. 32-33

entre l'objet fabriqué et le fabricant dans la mesure où c'est celui-ci qui ressent le besoin de recevoir l'estime d'autrui et non celui-là. C'est dans ce contexte que le fabricant se reconnaît comme étant autre que les objets qu'il fabrique et qu'il réclame d'être vu et d'être apprécié à ce titre. En se dissociant de ses biens, le fabricant se défait non seulement de son ancienne identité enrobée dans les exigences du métier pratiqué, mais s'ouvre aussi à une série d'interrogations sur la nature de son être : « si je ne suis pas ce que je pratique ou ce que je fabrique, alors qui suis-je? ». À la lumière de ces interrogations, le particulier n'est ni un fabricant, ni un marchand, mais plutôt un individu en mesure d'entretenir une relation avec les autres sans intermédiaire. L'insatisfaction chronique créée par les relations marchandes, incapables de répondre adéquatement au besoin que le soi ressent par rapport à autrui, fait donc ressortir la nécessité de faire appel à une nouvelle sphère où il y a une place aux interrogations sur la véritable nature de l'être et à l'infinie diversité de formes que prennent ces interrogations. Cette sphère, nous l'appelons publique.

III

Le bonheur public, la promesse, la parole, l'action et l'empathie

Le fait que le mobile initial de l'expression « vivre avec autrui » ait été trahi par sa mise en pratique dans un contexte marchand fait ressortir le besoin d'établir un mode de vie dépassant cette insuffisance. Ici, le forum politique assume sa pleine pertinence car il permet à l'individu *d'être parmi les autres*. La capacité d'être parmi les autres n'est possible que lorsque l'on s'interroge sur le sens de l'être, sur la capacité d'être humain et non d'être un fabricant ou un marchand. Une telle interrogation naît de l'action, c'est-à-dire la faculté d'entreprendre du neuf, et de la parole qui annonce cette nouveauté en la situant dans l'espace et le temps⁵¹. Une fois que le particulier agit et parle, il prend conscience de la pluralité humaine qui s'exprime simultanément par l'égalité et la distinction. Elle s'exprime par l'égalité dans la mesure où sans cette dernière, les êtres humains ne pourraient se comprendre les uns les autres⁵². L'égalité est donc parrainée par l'empathie, la faculté de ressentir ce qu'éprouve autrui. La pluralité humaine s'exprime par la distinction dans la mesure où sans celle-ci, les hommes seraient identiques et ne chercheraient pas à se faire comprendre par l'entremise de la parole et de l'action :

La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans jamais que personne soit identique à aucun homme ayant vécu, vivant ou encore à naître.⁵³

Il est évident que l'individualité s'articule entre ces deux pôles. Si la parole annonce une réflexion rigoureuse sur la nature de l'être en révélant l'individualité du sujet parlant, l'action poursuit cette réflexion en permettant à la pluralité de se pratiquer concrètement. Ce qu'ont en commun la parole et l'action est donc leur capacité de mettre les hommes en rapport les uns les autres sans intermédiaire.

⁵¹ ARENDT, Hannah : *La condition de l'homme moderne*, p. 17

⁵² *Ibid*, p.197

⁵³ *Ibid*, p.16

Afin de mieux comprendre la parole et l'action, ce chapitre envisage de les étudier en se référant à *La condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt. Il sera ainsi possible de clore les propos de la première partie de notre problématique et donc de procéder à la prochaine examinant les potentialités totalitaires proprement dites.

i. Le bonheur public et la naissance

Il n'est pas faux d'affirmer que l'être humain naît deux fois si la naissance se définit en tant que commencement de la vie indépendante. La première naissance a lieu lorsque le nouveau-né prend son premier souffle par lui-même. Elle représente le moment où la vie singulière saisit son propre rythme biologique et organise ses comportements en conséquence. La deuxième naissance s'enracine dans l'action comme suit : l'idée de commencement inhérente à la condition de natalité n'entre dans le monde que par la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire la faculté d'agir que possède chaque nouveau venu⁵⁴. Soulignons que le commencement renferme dans sa nature l'idée selon laquelle l'improbable devient possible de par son caractère inattendu et surprenant. Conséquemment, il défie toujours les chances et les probabilités des lois statistiques en se manifestant. En s'affrontant ainsi à l'écrasante probabilité des circonstances ordinaires, la possibilité de commencer, porteuse par excellence de la nouveauté, se présente toujours comme un miracle. Or, le fait que chaque homme porte cette possibilité en lui exprime son caractère unique. Étant donné que personne n'est identique à toute autre personne ayant vécu, vivant ou à naître, quelque chose d'uniquement neuf apparaît dans le monde à chaque naissance⁵⁵. Se voyant étroitement liée à la condition humaine de natalité, l'action accomplit ce que la sphère privée empêchait autrefois : elle permet à chacun de se rassembler dans le miracle. Voilà ce que nous appelons bonheur public.

ii. De la misère privée au bonheur public

[...] la vie commune des hommes sous la forme de la *polis* paraissait assurer que les activités humaines les plus futiles, l'action et la parole, ainsi que les produits humains les moins tangibles et les plus

⁵⁴ *Ibid*, p.17

⁵⁵ *Ibid*, p.200

éphémères, les actes et les histoires qui en sortent, deviendraient impérissables. L'organisation de la *polis* physiquement assurée par le rempart et physiognomiquement garantie par les lois – de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point de la rendre méconnaissable – est une sorte de mémoire organisée. Elle promet à l'acteur mortel que son existence passagère et sa grandeur fugace ne manqueront jamais de la réalité que donne le fait d'être vu et entendu et, généralement, de paraître devant le public de ses semblables qui, hors de la *polis*, ne pouvaient assister qu'à la brève durée de l'acte auquel il fallait par conséquent Homère ou ceux de son métier pour le représenter aux absents.⁵⁶

Le bonheur public se structure en tant que critique dirigée contre la solitude du monde privé. Il défend le besoin ressenti par rapport aux autres, de vivre avec les autres, des perversions engendrées par le domaine marchand forçant chacun à se replier sur lui-même par le biais d'un code de conduite formel et conventionnellement accepté. L'objectif de la sphère politique revient donc à compléter ce que les relations d'échanges entament par la sympathie : créer un espace où la possibilité de tendre vers l'autre de manière sans aucun intermédiaire est cultivée. Une fois cette sphère créée, nous parlons de la volonté *d'être parmi les autres* et non simplement de vivre avec eux précisément parce que dans la politique, la solitude est complètement abattue.

Si l'expression « être parmi les autres » s'efforce de se distinguer du « vivre avec autrui », c'est précisément parce que divers vestiges du mode de vie de *l'homo faber* se pérennisent dans le marché. Parmi ces vestiges, le code de conduite est le plus important. Dans son indifférence pour les vies particulières il entraîne un repli sur soi-même à partir duquel il pérennise la solitude du monde privé. De là surgit la notion de misère privée. Contrairement à cette misère, le bonheur public réussit à se défaire complètement des vestiges de *l'homo faber* par l'action, la seule activité mettant les hommes directement en rapport sans l'intermédiaire des objets ni de la matière⁵⁷. En révélant le caractère unique de chaque vie, l'action supprime la possibilité de forger des relations à partir d'un quelconque étalon-mesure et par le fait même, elle fait apparaître l'un devant l'autre et vice-versa. L'apparition ou le fait d'être vu, active les fondements du souvenir car les gestes ne peuvent être enregistrés que si leur auteur est visible. Affirmer que la sphère

⁵⁶ *Ibid*, p.222

⁵⁷ *Ibid*, p. 15

publique constitue le lieu où chaque individu apparaît devant ses prochains et vice-versa n'est qu'une autre façon de dire qu'elle se définit comme une collectivisation du souvenir présupposant déjà une collectivisation de l'action.

iii. Le bonheur public, la promesse, la parole et l'action

Si l'action correspond à l'actualisation de la naissance, l'utilisation de la parole par la promesse correspond à son tour à la condition de la pluralité humaine, l'atmosphère où les êtres distincts et uniques vivent parmi leurs égaux. En d'autres mots, l'affinité entre l'action et le commencement est plus forte que celle entre l'action et la révélation tandis que l'inverse est vrai pour la parole. Sans parole, l'action perdrait son sujet et par ricochet son caractère révélateur car enfin, si la pluralité humaine ne se révèle pas par le caractère unique de celui qui parle, sa valeur est nulle⁵⁸. Pour reprendre les termes de Hannah Arendt : « l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire »⁵⁹. De la même manière que l'affinité entre la parole et la révélation est plus forte que celle entre la parole et l'action, la relation entre la parole et l'assemblée politique est plus étroite qu'entre cette dernière et l'action. Cela s'explique par la constitution même du domaine public qui, tel que mentionné précédemment, travaille vers la collectivisation du souvenir et de l'action. Étant donné que cette collectivisation ne va guère de soi parmi plusieurs êtres distincts et égaux, la parole sert de précurseur à l'action de sorte à faciliter l'établissement d'une relative harmonie entre les agents politiques. Par la délibération, la parole encadre l'orientation des actes entamés par les membres d'une communauté politique et cultive ainsi un sens de cohésion communautaire dépassant la somme des volontés particulières. Sans parole, les entreprises d'une communauté seraient désorganisées et n'aboutiraient à rien de précis. Dans un tel scénario, la faculté de promesse intégrale à la parole reste individualisée et le forum public ressemble à un théâtre plutôt qu'à une assemblée politique proprement dite ; les distinctions parmi les agents politiques l'emportent sur l'égalité et se transforment ainsi en véritables divisions susceptibles de déclencher une chasse au pouvoir interminable.

⁵⁸ *Ibid*, p. 201

⁵⁹ *Ibid*, p. 201

Les Grecs de l'antiquité prévoyaient déjà la relation entre la parole et la politique si bien qu'elle devint une source de fierté pour eux. Elle élevait la Grèce au-dessus du chaos régnant parmi les tribus barbares. Il suffit de citer l'oraison funèbre de Périclès dans *Histoire de la guerre du Péloponnèse* pour saisir la filiation entre la parole et la politique :

[...] par nous-mêmes, nous jugeons ou raisonnons comme il faut sur les questions ; car la parole n'est pas à nos yeux un obstacle à l'action : c'en est un, au contraire, de ne pas s'être d'abord éclairé par la parole avant d'aborder l'action à mener. Car un autre mérite qui nous distingue est de pouvoir tout ensemble montrer l'audace la plus grande et calculer l'entreprise à venir : chez les autres, l'ignorance porte à la résolution, et le calcul à l'hésitation.⁶⁰

La parole exercée dans un contexte politique permet aux hommes libres de s'engager ensemble vers un objectif précis avant d'entreprendre sa réalisation. Elle assure que la distinction parmi les êtres égaux n'engendre pas la dissidence. Chez les communautés non-civilisées, cette mesure est inexistante. Les entreprises collectives à grande échelle sont décidées par une classe détachée des agents devant les mettre en exécution. Elles frôlent donc l'impudence dans la mesure où l'on contourne le consentement et fait taire les préoccupations, aussi légitimes soient-elles. Ici, l'exercice de la parole rend indécis et hésitant car en se déchaînant, elle fait déborder toutes les craintes autrefois réduites au silence et pouvant compromettre la mise sur pied d'une quelconque entreprise collective et à grande échelle. Ce que les communautés despotiques et non-civilisées craignent dans la parole n'est rien de plus qu'une reconnaissance ouverte de ce que leurs plus grands exploits véhiculent implicitement : un projet politique incomplet et désorganisé.

La parole en tant que précurseur par excellence de l'action collective s'articule toujours sous forme de promesse dans le forum politique. Par ailleurs, la promesse est la seule activité assurant que les actions humaines peuvent se collectiviser pour ensuite s'orienter harmonieusement vers un objectif précis. D'ailleurs, l'action politique ne peut commencer que lorsque la promesse est terminée. Une fois l'action accomplie, un bilan de ses succès et de ses échecs est tracé par les artistes et les historiens afin de les enregistrer dans les annales de la mémoire collective. Grâce à ce bilan, la communauté politique enrichit ses réflexions portant sur ses futures entreprises avec les expériences du

⁶⁰ Thucydide : *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Livre II, Chapitre XL, section 2-3, p. 29

passé. Or, la parole politique devient plus prudente, plus sobre et plus sûre d'elle-même au fur et à mesure qu'elle progresse dans le temps. En bref, elle apprend à se reconnaître plus facilement et forme des agents politiques qui se revêtent de sa confiance.

Avant de passer à la prochaine section, une dernière considération sur la promesse s'impose. Par définition, la promesse est imprévisible puisqu'elle se formule tout en sachant que l'homme ne peut jamais garantir aujourd'hui ce qu'il sera demain et qu'il est impossible de prédire les répercussions d'un acte dans une communauté d'égaux⁶¹. Malgré la force de ces deux grandes incertitudes, la promesse vise à les apprivoiser pour ainsi créer de petites certitudes solides sur lesquelles les affaires humaines peuvent s'appuyer⁶². Comment est-il possible de garantir ces certitudes parmi les mensonges et les infinies possibilités offertes par l'avenir? Paradoxalement, il s'agit de retourner à la figure de l'*homo faber* et à la responsabilité pour répondre à cette question. Rappelons que dans le premier chapitre, nous avons affirmé que le sentiment d'exaltation inhérent au processus de fabrication régularise et rend appréciable les comportements de l'*homo faber*. Autour de cette régularisation se développe une réputation à partir de laquelle le particulier inspire chez autrui une confiance qui contrecarre les incertitudes associées à la promesse. Telle est la raison pour laquelle ce n'est que par la responsabilité, voire ce sentiment qui célèbre l'homme déterminé et uniforme, que l'on donne sa parole comme quelque chose sur quoi l'on peut tabler. Seul l'homme responsable, cette figure des plus uniformes, se dit être capable de tenir sa promesse en dépit de toute circonstance imprévisible⁶³. Enfin, seule la notion de responsabilité est capable de porter les paroles à la solidité, de préserver le lien entre la promesse et l'action.

C'est précisément parce que la parole est le précurseur de l'action qu'un retour à la responsabilité s'impose avant d'aboutir au fait politique. Extrapolons : celui qui promet conserve son sens de responsabilité sans pour autant retomber dans les habitudes de l'*homo faber* puisque la promesse ne s'effectue ni dans un vacuum, ni dans un état de nature, ni devant un code de conduite. Plutôt, elle se déroule *devant* et *avec* les autres ; elle est enregistrée *par* les autres. Ainsi, la révélation du soi devient possible. Les

⁶¹ ARENDT, Hannah : *La condition de l'homme moderne*, p. 274

⁶² *Ibid*, p. 275

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich : *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, deuxième dissertation, paragraphe 2, p. 190

paramètres liés au déroulement de la promesse traversent et reproduisent dans un seul et même geste la constitution complète de l'être humain tel que décrite depuis le premier chapitre, c'est-à-dire depuis l'affrontement entre l'homme et la nature jusqu'au fondement de la sphère politique et du bonheur public en résultant. Se voyant défait du processus de fabrication et lié à la promesse, le trait distinctif de la responsabilité subit une mutation importante dans l'assemblée politique: il enseigne à l'individu comment répondre pour ses actes et pour soi-même.

iv. L'empathie comme forme ultime du vivre-ensemble

Le terme empathie se définit en tant que capacité de se mettre à la place de l'autre pour ainsi le comprendre. Il provient du suffixe grec *en* signifiant « à l'intérieur » et *pathos*, « ce qu'on éprouve »⁶⁴. Soulignons que dans ce contexte, le sens du terme *pathos* ne se réfère plus à une affliction ou une souffrance tel que dans le mot sympathie. Cela s'explique par le fait que la souffrance enclenche les principes de la misère privée en provoquant un repli sur soi-même qui filtre les rapports humains. L'empathie est plutôt conforme à l'esprit du bonheur public dans la mesure où ce qu'elle nous permet d'éprouver correspond au caractère unique de chaque personne capable de parler et d'agir sur la scène publique. Le fait de se mettre à la place d'autrui pour mieux comprendre son caractère unique revient aussi à éprouver son sens de la responsabilité, c'est-à-dire ce dont il est capable, puisque ce sont par nos aptitudes et nos talents personnels que l'on réussit à exprimer nos traits distinctifs et notre individualité. Voilà que l'expression empathique répond au désir que ressentait *l'homo faber* lorsqu'il souhaitait participer aux affaires humaines pour la première fois, celui de partager ce dont il est capable avec ses prochains pour ainsi recevoir leur estime. En projetant cette expression dans un domaine où les traits uniques de chacun sont célébrés ou à tout le moins acceptés, l'humain trouve dans l'empathie autre chose qu'un simple partage libre qui s'apparente aux rapports marchands axés sur un sens de la parade ou de la publicité. Il trouve que le partage entre agents libre et empathiques s'effectue pour le simple plaisir de le faire. C'est dans cet

⁶⁴ Le Trésor de la Langue Française informatisé (TLFi), en ligne : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?184;s=317560935;r=7;nat=;sol=1;>

esprit que l'humain ne se soucie plus de se qualifier par son métier ou par ses activités marchandes et qu'il prend connaissance de ce qu'il est.

De par sa nature, l'empathie s'articule dans un contexte où la pluralité humaine retrouvée dans la politique est déjà établie. Elle respecte l'égalité parmi les agents politiques puisque la faculté de se mettre à la place de l'autre facilite la compréhension mutuelle. Elle respecte la distinction dans la mesure où l'empathie n'est pas automatique. Celle-ci obtient du soi une réaction qu'il n'adopterait pas s'il n'avait jamais connu les péripéties dans lesquelles s'emmêle autrui. Le type de rapprochement engendré par l'empathie conserve à tout moment le caractère distinctif de chaque individu et se différencie donc de la sympathie n'envisageant une compréhension de l'autre qu'une fois que chacun subit la même expérience constitutive, voire la même souffrance.

L'empathie s'inscrit aussi dans la notion d'intérêt, cette force capable de cerner ce qui est *entre nous*. Ainsi, l'intérêt est non seulement compatible avec l'empathie mais il s'entrecroise avec elle. Le fait de ressentir ce qui est à l'intérieur d'autrui signale que l'on s'y intéresse car il est strictement impossible d'appréhender un sentiment dans l'immédiat si l'on est incapable de s'identifier à lui pour soi-même. Autrement dit, si les sentiments de celui vers qui l'empathie est ressentie étaient complètement étrangers à celui devant les ressentir, une compréhension mutuelle parmi ces deux acteurs serait impossible. C'est dans cet esprit que nous affirmons aussi que l'intérêt est une manifestation pratique de l'empathie indispensable au vivre-ensemble politique.

Même si la notion de sympathie se structure autour d'un sentiment mutuel partagé parmi plusieurs acteurs, il manque tout de même le degré de reconnaissance requis pour qu'elle devienne intéressante. La sympathie s'articule dans un forum où la figure d'autrui ne se défait guère des besoins que le soi éprouve par rapport à elle. La mise en contact avec autrui par la sympathie doit donc servir à justifier la fragile certitude que chacun se répète désespérément dans un monde toujours privé : personne n'est seul dans sa solitude. En voulant satisfaire le besoin que chacun ressent par rapport à autrui, la sympathie incite un repli sur soi-même devant les autres. La différence entre la sympathie et l'empathie est provoquée par ce repli.

v. Remarques finales sur le vivre-ensemble

Si notre premier chapitre se contentait de faire ressortir les conditions dans lesquelles émerge le pré-requis par excellence du vivre-ensemble, c'est-à-dire la responsabilité, les deux derniers chapitres décrivent plutôt l'évolution du vivre-ensemble. La définition du vivre-ensemble est malléable et elle apparaît sous deux formes distinctes dans le contexte des affaires humaines. La première forme s'appelle sympathie. Elle émerge lorsque le particulier entre en contact avec un objet artificiel ne se déduisant pas de ses efforts pour la première fois. Cette première mise en contact se transforme en espèce de rite de passage à partir duquel le particulier accède aux affaires privées de manière rudimentaire. Dès que ce même particulier apprend à imaginer la figure d'autrui ayant fabriqué ou maintenu l'objet avec lequel il entre en contact, il devient un agent privé ou économique au même titre que ses semblables. Voilà que la sympathie se rend manifeste : elle assure que les membres d'une même communauté se reconnaissent en vivant les mêmes expériences constitutives l'un à côté de l'autre.

La deuxième forme de vivre-ensemble, l'empathie, s'articule par la parole sous forme de promesse et par l'action qui dépouillent les relations humaines de toute médiation les limitant tels les objets. Elle réussit à dépasser le domaine des affaires privées en touchant le caractère artificiel de ce qui existe dans les profondeurs de la psyché humaine et en le plaçant au premier plan des affaires publiques. C'est à ce titre que l'empathie participe de la politique et qu'elle identifie ce pouvant nous lier et nous rapprocher. En respectant aussi la pluralité humaine auquel la politique donne libre-cours, l'empathie en tant qu'expression privilégiée du vivre-ensemble fait preuve d'une certaine authenticité toujours manquante chez la sympathie : elle n'exige autre chose que l'acceptation des qualités uniques de chaque agent politique sans aucune autre raison que celle-là tandis que le rapprochement occasionné par sympathie se réfère toujours au rapport personnel entretenu avec une souffrance venue de l'extérieur et commune aux êtres socialisés.

Deuxième partie

Aperçu

Dans la première partie de cette thèse, nous avons établi comment a pu se constituer la notion de vivre-ensemble. Le premier chapitre a établi les conditions préalables au vivre-ensemble en explorant les fondements privés de l'œuvre et de la responsabilité. Les deuxième et troisième chapitres ont décrit les formes particulières assumées par la notion de vivre-ensemble dans les affaires humaines. C'est dans cette optique que la sympathie et l'empathie ont été reléguées à leurs sphères d'action correspondantes, c'est-à-dire respectivement les domaines privé et public. C'est grâce à cet exercice que nous avons exposé le fil directeur ou esprit qui traverse l'ensemble des instances particulières se rapportant au vivre-ensemble. En s'appuyant sur l'échange et la parole, ces activités qui consolident la sympathie et l'empathie au sein des espaces privé et public respectivement, il a été possible de démontrer que la participation aux affaires humaines passe toujours par la création de valeurs. Tel est la condition *sine qua non* du vivre-ensemble.

Dans la deuxième partie, nous procéderons à l'inverse : au lieu de dresser les conditions propices au vivre-ensemble, les conditions favorables à sa détérioration seront exposées. Grâce à cette détérioration, nous ferons ressortir exactement comment surgissent les potentialités totalitaires ainsi que là où elles surgissent. Il va de soi qu'un tel exercice exige une définition préalable du *phénomène* totalitaire. Cet aperçu se propose de fournir quatre caractéristiques ou critères par lesquels ce *phénomène* sera étudié au cours des prochains chapitres.

*

Le phénomène totalitaire entendu comme puissance contrôlant non seulement les comportements de ses sujets mais aussi leurs idées, trouve sa caractéristique principale dans sa capacité de détruire les conditions du vivre-ensemble. Ce type de contrôle est accompli en isolant chacun des liens autrefois partagés avec le monde et autrui. Se voyant ainsi déraciné, le particulier est susceptible de liquider son identité dans le mouvement

totalitaire, cette organisation de masses atomisées qui prétend maintenir un contact régulier, direct et immédiat avec son noyau de sorte à ne pouvoir s'en dissocier⁶⁵. Puisque le phénomène totalitaire concentre les relations sociales au sein d'un seul et même mouvement, il est en mesure d'exiger de ses sujets une loyauté inconditionnelle, coupée des circonstances pouvant occasionner un revirement d'allégeance. À leur tour, les sujets totalitaires sont en mesure d'offrir cette loyauté inconditionnelle au mouvement car pour eux, il s'agit de la seule manière de combler leur désir d'appartenance⁶⁶. L'identification complète au mouvement totalitaire écarte les composantes de la réalité extérieures aux individus et à partir desquelles se formaient jadis les connaissances et critères de normalité. Ici, l'affrontement contre la nature, l'usage d'un objet artificiel caractérisé par une solidité remarquable et la découverte de la spontanéité ne provoquent plus l'exaltation ou la jubilation accompagnant la surprise, à savoir ces sentiments partagés également parmi les êtres humains menant parfois à la compréhension mutuelle. Par cet écart, le mouvement totalitaire est capable d'exercer un contrôle exclusif sur l'imagination humaine, désormais complètement mise à nu dans son incapacité d'invoquer un principe substantiel venant à sa légitime défense. Se voyant ainsi détachée d'ancrages réels, l'imagination est susceptible de croire aux propagandes les plus insensées car elles s'appuient sur les présuppositions que *tout est possible* et que *le monde existe uniquement au niveau de la pensée*⁶⁷. Dans les présuppositions antérieures s'exprime un premier élément de définition propre au phénomène totalitaire : *ses aspirations relatives à la monopolisation des relations sociales ne reconnaissent aucune*

⁶⁵ ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, p. 65-66

⁶⁶ *Ibid*, p. 65

⁶⁷ Cette idée est exemplairement articulée dans l'œuvre littéraire *Mil neuf cent quatre-vingt quatre* de George Orwell, notamment dans le premier chapitre de la troisième partie où Winston, le protagoniste, est capturé par le parti au pouvoir pour avoir mené des activités subversives. Dans ce chapitre, le porte-parole du parti, O'Brien, procède à la torture et, plus important encore, à la rééducation de Winston : «[...]Only the disciplined can see reality, Winston. You believe that reality is something objective, external, existing in its own right. You also believe that the nature of reality is self-evident. When you delude yourself into thinking that you see something, you assume everyone else sees the same thing as you. But I tell you, Winston, that reality is not external. Reality exists in the human mind, and nowhere else. Not in the individual mind, which can make mistakes, and in any case soon perishes: only in the mind of the Party, which is collective and immortal. Whatever the Party holds to the truth, *is* truth. It is impossible to see reality except by seeing through the eyes of the Party. That is the fact that you have got to re-learn, Winston. It needs an act of self-destruction, an effort of the will. You must humble yourself before you can become sane.» [ORWELL, George: *Nineteen Eighty-Four*, p. 261]

limite à leur emprise sur la réalité. De ces aspirations se forge donc un éternel-présent, imperméable aux visions alternatives du monde et duquel nul semble se défaire^{68 69}.

En ce qu'il monopolise les composantes par lesquelles s'appréhende la réalité, le mouvement totalitaire fait preuve d'un caractère foncièrement virtuel. L'impact de cette virtualité sur les techniques de mobilisation déployées à l'échelle sociale est considérable : en général, les communautés non-totalitaires recourent à la mobilisation pour faire agir leurs citoyens en concert et vers un objectif précis. Cela veut dire que les efforts déployés par chacun et tous se rejoignent temporairement dans une fin commune. Dès que les techniques de mobilisation accomplissent l'objectif, le *faire-agir* collectif est dissout et chaque membre de la communauté retourne à sa propre besogne et au bonheur privé. Pour sa part, le mouvement totalitaire aborde les techniques de mobilisation sociale à l'inverse : elles deviennent une fin en soi. Dans une telle situation, la cohésion passe par la canalisation des efforts sociaux vers un objectif dont la réalisation est reportée indéfiniment à une date ultérieure. De cette manière, la cohésion émanant du *faire-agir* propre au processus de mobilisation se débarrasse de sa nature provisoire et assure une

⁶⁸ Hannah Arendt voyait déjà dans l'organisation même du totalitarisme la possibilité d'étouffer toute alternative face à l'ordre établi. D'ailleurs, selon elle, le trait distinctif du totalitarisme, au plan de sa structure, fait en sorte que sa constitution ressemble à celle d'un oignon. Le chef d'État se situe au cœur du régime. Plusieurs couches sociales se superposent graduellement autour de lui. Chaque couche se démarque des autres en fonction du degré particulier de mobilisation qu'elle représente. Plus le citoyen se situe dans une couche se rapprochant du chef d'État, plus il adhère à l'idéologie du régime. La structure totalitaire se voit en constante expansion. Son objectif principal est d'étendre les couches constituantes vers l'ensemble des activités sociales. Après avoir décrit cet appareil, Arendt repère son impact sur les mœurs et les attitudes. Évidemment, la structuration du régime en diverses couches sociales isole le citoyen de toute réalité se situant à l'extérieur de la fiction totalitaire. Pour consolider la structuration totalitaire, une multiplication des couches sociales se produit constamment; les militants radicaux sont donc toujours protégés des autres couches. [ARENDT, Hannah : «Qu'est-ce que l'autorité», paru dans *Crise de la culture*, p.132.]

⁶⁹ Herbert Marcuse remarquait aussi à sa façon que le totalitarisme surgit d'un milieu où toute opposition effective a été contrecarrée avant son élaboration. Pour Marcuse, les sociétés industrielles avancées risquent de matérialiser un ordre strictement totalitaire en généralisant l'utilisation d'une rationalité technique et technologique au sein de tous les espaces où la vie en communauté se manifeste et se reproduit. Cela inclut non seulement le labeur et la culture matérielle mais aussi les temps de loisir et la culture intellectuelle : «This is a goal within the capabilities of advanced industrial civilization, the 'end' of technological rationality. In actual fact, however, the contrary trend operates: the apparatus imposes its economic and political requirements for defense and expansion on labour time and free time, on the material and intellectual culture. By virtue of the way it has organized its technological base, contemporary industrial society tends to be totalitarian. For 'totalitarian' is not only a terroristic political coordination of society, but also a non-terroristic economic-technical coordination which operates through the manipulation of needs by vested interests. It thus precludes the emergence of an effective opposition against the whole. Not only a specific form of government or party rule makes for totalitarianism, but also a specific system of production and distribution which may well be compatible with a 'pluralism' of parties, newspapers, 'countervailing powers,' etc.» [MARCUSE, Herbert: *One-dimensional Man*, p.2-3]

cohésion en perpétuel devenir entre les membres d'une communauté, désormais incapables de retourner à leur propre besogne et à l'enthousiasme qui pousse à bien accomplir les tâches quotidiennes. Il est manifeste que ce non-retour rompt le lien indirect par lequel les modalités de la vie privée se transfèrent aux vertus publiques. Dans la mobilisation perpétuelle se perd de vue la notion de responsabilité par laquelle le particulier développait une réputation sur laquelle autrui pouvait tabler. Dès lors, dans la mobilisation perpétuelle se perd la qualité agissant comme pré-requis mutuellement partagé par les sphères privée et publique.

Approfondissons : si l'individu ne prend plus plaisir à se livrer aux tâches quotidiennes, il ne trouvera plus plaisir à échanger soigneusement ses biens et services dont il ignore la valeur. Avant tout, l'argument précédent démontre que le caractère infini de la mobilisation totalitaire isole progressivement le sujet de lui-même et des autres. Le sujet est isolé de lui-même dans la mesure où une mobilisation incessante dont l'objectif principal est le développement d'une cohésion en perpétuel devenir est incompatible avec les activités privées par lesquelles se développent les aptitudes personnelles⁷⁰. Le sujet est isolé des autres dans la mesure où son incapacité de mesurer la portée de ses aptitudes vide sa promesse et ses engagements de toute substance. Voici donc en quoi les techniques de mobilisation totalitaires composent et forment un deuxième élément de définition utile aux fins de cette problématique : *elles accroissent indéfiniment l'isolement de l'individu par rapport à lui-même et par rapport aux autres*. L'individu est isolé de lui-même dans la mesure où un principe de mobilisation totalitaire ou totale le déracine de la norme de justice caractérisant la vie privée et à partir de laquelle l'individu s'engage dans le quotidien avec une grande fierté. L'individu est isolé des autres car ainsi déraciné, ses promesses risquent à tout moment de sombrer dans le mensonge grugeant à son tour la constitution de la sphère publique. Par l'accroissement perpétuel de ce double isolement, les instances particulières du vivre-ensemble sont remises en question.

Il y a donc un double rôle du mensonge au sein du phénomène totalitaire. D'une part, il accentue un détachement préétabli entre la pensée humaine et ses ancrages

⁷⁰ Le dernier chapitre de notre problématique servira en partie à élaborer l'idée ci-haute et ensuite à la croiser avec la pensée d'Arendt qui postule dans *Le système totalitaire* que le maintien du régime totalitaire s'effectue en étouffant les capacités productives et créatrices de l'*homo faber* pour ainsi le transformer en travailleur ou *animal laborans*. [ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, p. 306-312]

traditionnels pour ainsi faire valoir la cause d'une monopolisation des composantes du réel. D'autre part, il écarte l'individu de la sphère publique et le projette dans une atmosphère où il est impossible de tabler sur les promesses d'autrui⁷¹. Clarifions: cette impossibilité n'est pas le résultat de l'imprévisibilité inhérente aux affaires publiques ou celle de la promesse qui garantit aujourd'hui à quoi ressemblera le lendemain sans pour autant être capable de prévoir avec exactitude les circonstances ou résultats accompagnant cette garantie. Plutôt, cette impossibilité émane d'un monde où les chefs politiques ne sont plus disposés à respecter leurs engagements, où tous craignent le parti au pouvoir du fait que la valeur de sa parole est nulle et où personne n'a régulièrement accès aux expériences donnant naissance à la responsabilité et le bonheur privé. Ici, un troisième élément de définition s'ajoute à notre problématique : *si la mobilisation totale réussit à écarter l'individu des expériences sur lesquelles se forge la notion de vivre-ensemble ainsi que son pré-requis par excellence (la responsabilité), la diffusion du mensonge reconstitue systématiquement cet écart pour ainsi assurer la longévité du phénomène totalitaire*. La reconstitution de l'écart est accomplie en attaquant les fondements des sphères publiques et privées sans pour autant opérer de distinction substantielle entre ces derniers. D'ailleurs, le mensonge totalitaire travaille vers leur reconfiguration dans le but de servir les besoins de son mouvement correspondant.

Il faut enfin ici examiner l'impact du phénomène totalitaire sur la pensée et les techniques de communication. Étant donné que la mobilisation totale et le mensonge ont comme objectif d'isoler l'individu des anciens ancrages sur lesquels se fondaient autrefois ses certitudes et connaissances, il est possible de constater que l'individu ne peut pas s'exprimer par la parole dans un contexte totalitaire puisqu'il est détaché du type de responsabilité qui concilie la promesse à l'action. Pour l'agent totalitaire, seule la communication par le code est possible. Le code est tenu à la facilitation du partage d'une

⁷¹ En examinant la propagande totalitaire, Hannah Arendt démontre qu'elle se formule en tant que prophétie infaillible. Cela signifie que les propagandes ou prédictions itérés par le mouvement totalitaire au pouvoir se caractérisent par leur mépris des faits. Règne donc sur ce type de propagande une forte notion de l'arbitraire qui se fait et se défait de toute chose pouvant l'encadrer : « Avant que les leaders de masses prennent le pouvoir pour plier la réalité à leurs mensonges, leur propagande se distingue par un complet mépris pour les faits en tant que tels: c'est qu'à leur avis les faits dépendent entièrement du pouvoir de celui qui peut les fabriquer. Affirmer que le métro de Moscou est le seul qui existe au monde n'est un mensonge qu'aussi longtemps que les Bolcheviks n'ont pas le pouvoir de détruire tous les autres. » [ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, p.105]

information par un système de signes et de signaux préétablis et articulés en langage conventionnel. Il n'est pas en mesure d'évaluer l'information partagée et par le fait même, sa fonction n'empiète jamais sur les aspirations du phénomène totalitaire s'appuyant sur une série de propagandes absurdes dont l'existence est directement liée à ce que sa véracité ne soit jamais vérifiée⁷². Si la fonction du code convient aux aspirations totalitaires, il n'en est pas de même pour son principe directeur qui se prête à la sympathie comme forme de vivre-ensemble. Si le phénomène totalitaire trouve avantage à limiter la communication par la fonction du code, il doit tout de même séparer cette même fonction des normes de conduite lui accordant un sens pour ainsi neutraliser un possible rapprochement par la sympathie. Voilà que le quatrième et dernier élément de notre définition du phénomène totalitaire est élucidé : *la fonction du code est privilégiée en tant que moyen de communication par excellence. Cela signifie que dans un contexte totalitaire, le code ne génère plus les normes à partir desquels se structurent les échanges et que la discussion est expulsée de la communication*. Pour ainsi dire, le code est automatisé de sorte que son utilisation s'apparente déjà à l'exécution des diverses opérations contrôlées par un programme d'ordinateur⁷³.

⁷² Dans la première section du deuxième chapitre de l'ouvrage *Le système totalitaire*, Arendt constate que la propagande totalitaire est remplacée par des tactiques d'endoctrinement là où le totalitarisme détient un contrôle absolu sur ses sujets. De toute évidence, l'endoctrinement met déjà sur place une atmosphère où les énoncés de nature totalitaire ne peuvent pas être vérifiés du fait qu'ils sont acceptés en tant que faits et cela suppose déjà une relation immédiate entre le mouvement totalitaire et le sujet individuel. [ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, p. 91-92]

⁷³ L'expression précédente s'inspire en grande partie de la pensée de Marcuse qui, tel que démontré dans le premier chapitre, avance qu'une pensée et un langage basés sur une rationalité technique purement fonctionnelle forme non seulement des individus unidimensionnels mais aussi des automates susceptibles de reproduire un ordre totalitaire dans leur incapacité de transformer une mesure de la pensée en valeur philosophique et politique par l'exercice d'un jugement ancré dans l'éthique : « The quantification of nature, which led to its explication in terms of mathematical structures, separated reality from all inherent ends and, consequently, separated the true from the good, science from ethics. No matter how science may now define the objectivity of nature and the interrelations among its parts, it cannot scientifically conceive it in terms of "final causes." And no matter how constitutive may be the role of the subject as point of observation, measurement, and calculation, this subject cannot play its scientific role as an ethical or aesthetic or political agent. » [MARCUSE, Herbert: *One-dimensional Man*, p.146]

IV

La chrématistique, le mensonge et l'hyper-responsabilisation

La chrématistique (*chrématistikos*) concerne la gestion ou la négociation des affaires d'argent. Bref, il s'agit d'une pratique par laquelle l'accumulation des moyens d'acquisition en espèces monnayées est possible. Elle se distingue de l'économie domestique qui désigne la norme de conduite (*nomos*) du bien-être de la famille (*oïkos*) ou de la communauté d'intérêt dans la mesure où les pratiques d'enrichissement n'obéissent à aucune loi intrinsèque⁷⁴. Soulignons que la chrématistique ne possède pas de loi lui étant propre parce que les diverses techniques d'accumulation se rapportent toujours à la survie ainsi que la satisfaction des besoins en découlant. Sitôt que la survie est en jeu, le principe rudimentaire de réciprocité animant les considérations éthiques et morales des affaires humaines est suspendu précisément parce que chaque vie est irremplaçable et parce que personne ne peut mourir à la place de celui voyant sa vie menacée par des circonstances extraordinaires. Pour ainsi dire, la chrématistique ne peut être ni bonne, ni mauvaise du fait qu'elle n'est pas en possession de son propre principe directeur. Nous qualifions plutôt ce type d'activité de nécessaire ou de non-nécessaire.

C'est seulement par la finalité qui encadre l'accumulation des moyens d'acquisition que l'on détermine si la chrématistique est juste ou injuste. Elle est juste lorsque la richesse produite est renvoyée vers l'extérieur, hors du domaine qu'elle recouvre. Précisons : la chrématistique est juste lorsqu'elle se subordonne aux besoins de la famille ainsi que tout autre sous-groupe équivalent à l'échelle de la communauté. Cette constatation s'appuie sur l'idée selon laquelle la richesse doit servir à des fins naturelles et que les sous-groupes faisant partie d'une communauté sont naturels car ils comprennent en eux-mêmes le principe de leur propre mouvement⁷⁵. Elle est considérée injuste et par ricochet non-naturelle lorsqu'elle est détachée de toute finalité extrinsèque,

⁷⁴ BERTHOUD, Arnaud : *Aristote et l'argent*, p. 142

⁷⁵ *Ibid*, p. 142

c'est-à-dire dès le moment où elle correspond à l'accroissement illimité des richesses en espèces monnayées⁷⁶.

Dans son caractère non-naturel et illimité, la chrématistique menée à l'injustice découvre un nouveau métier par lequel l'accumulation des richesses est rendue possible. Pour résumer, il s'agit d'introduire le mensonge dans les affaires du marché pour accumuler un profit grâce à lui. Sitôt qu'il s'insère dans les relations d'échange, le mensonge crée un écart entre la véritable valeur des biens échangés et le prix pour lequel ils sont vendus. Le mensonge permet ainsi à certains agents économiques d'ôter un supplément monétaire à leurs partenaires d'échange aisément et sans souci. C'est par cette nouvelle technique d'acquisition que se développe une nouvelle façon de vivre appelée hyper-responsabilisation. Elle s'appuie sur l'idée selon laquelle l'acquisition d'un supplément monétaire par la libération du mensonge dans le marché constitue un métier parmi tant d'autres. Elle travaille dans le but de reconfigurer l'échange en activité productive et le marché en espace industriel au lieu de voir en ces choses la possibilité d'établir les germes d'une communauté par la réciprocité et la sympathie. Nous avons choisi de qualifier ce mode de vie d'hyper-responsable précisément parce qu'en traitant les relations d'échanges comme un métier, il transpose le sentiment de responsabilité cultivé dans l'économie domestique, dans la solitude, au cœur des affaires marchandes.

Ce chapitre propose d'examiner la chrématistique menée à l'injustice sous le prétexte que sa logique directrice et plus spécifiquement sa mise en application par la libération du mensonge des valeurs et de l'hyper-responsabilisation recouvrent des potentialités totalitaires importantes.

i. La chrématistique et l'acquisition par le profit

Tel que mentionné précédemment, la chrématistique se définit comme étant une pratique par laquelle l'on acquiert des richesses. De par sa nature, elle ne possède pas de finalité bien prescrite et donc elle obéit à l'une de deux fonctions distinctes : la première assure la conservation physique des agents s'y livrant et la deuxième veille au renouvellement illimité des techniques d'acquisition sans aucune autre fin que celle-là. Malgré le potentiel destructeur de la chrématistique, il est indéniable qu'elle constitue une

⁷⁶ *Ibid*, p. 160-161

pratique nécessaire et indispensable à la reproduction de la vie humaine car le processus de fabrication rendant l'échange possible dépend préalablement de l'acquisition des matériaux appropriés. Voilà ce qui fait en sorte que la chrématistique se situe en deçà de l'économie marchande animée par l'échange ainsi que toute autre sphère où la socialisation, encadrée par un processus de création de valeurs, s'articule clairement. Bref, la chrématistique est une entité distincte et mérite par le fait même d'être abordée à ce titre. C'est dans ce contexte que les prochains paragraphes étudieront en profondeur ses trois caractéristiques principales : son illimitation, ses techniques d'acquisition particulières et sa représentation monétaire.

a. L'illimitation

Si la chrématistique non-naturelle est illimitée, cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit infinie. Clarifions : l'infinité est *un être en puissance* uniquement accessible à la connaissance dans la mesure où elle est saisie par la pensée sans pour autant qu'elle soit mise en pratique directement⁷⁷. Dans cet esprit, l'infinité n'est jamais satisfaite de sa concrétisation et dénonce l'insuffisance de chaque produit ou moment dans lequel elle s'inscrit. Cela signifie que l'infinité est causée par le fait que sa finalité est irréalisable et ce, parce qu'elle n'est pas généralisée comme moyenne dans une totalité concrète⁷⁸. La règle opératoire de l'infinité est générale tandis que sa mise en pratique ne s'effectue jamais deux fois de la même manière⁷⁹. Son application à de nouvelles circonstances et situations assure sa pérennité. À titre d'exemple, il est intéressant de constater que le processus de fabrication est infini car il est guidé par l'image d'un modèle ne s'épuisant jamais complètement dans l'œuvre fabriquée. Or, le fait que cette image ne s'épuise jamais dans l'œuvre fabriquée signifie que la poursuite de son perfectionnement est toujours possible, peu importe les circonstances entourant sa production.

Pour sa part, l'illimitation est une idée sans consistance propre car elle se rapporte uniquement à une absence de bornes. Conséquemment, elle n'est pas en mesure d'accomplir autre chose que le renouvellement systématique d'un vide sur lequel aucune pensée positive ne peut surgir. En ce qu'elle accumule les techniques d'enrichissement

⁷⁷ Aristote : *Physique*, Livre III, section 6, lignes 206a14 - 206a25, p. 143

⁷⁸ BERTHOUD, Arnaud : *Aristote et l'argent*, p. 155

⁷⁹ Aristote : *Physique*, Livre I, section 2, lignes 185a30 – 185b6, p. 71-72

sans aucune autre considération que celle-là, la chrématistique est illimitée. Il va de soi que cette intelligence est purement négative parce qu'elle favorise toujours les techniques d'enrichissement à acquérir et ce, au dépend de celles qui ont déjà été acquises. C'est ici que l'on observe que la chrématistique se fonde sur un écart s'exprimant non par une différence de la pensée avec sa mise en pratique mais plutôt par une différence de la pensée avec elle-même. En d'autres mots, la chrématistique s'appuie sur le désir d'obtenir ce qui nous échappe tant au niveau de la connaissance qu'au niveau de la pratique, c'est-à-dire cette potentialité qui reporte toujours son élaboration conceptuelle et effective à un moment ultérieur. D'ailleurs, telle est la raison pour laquelle les pratiques déchaînées par la chrématistique ne sont pas encadrées par l'image d'un modèle à réaliser: sitôt que cette image est conçue, elle est déjà considérée comme étant obsolète.

Revenons enfin sur la notion d'écart qui anime le principe d'illimitation au cœur de la chrématistique : en se jumelant à la poursuite illimitée de l'accumulation des techniques d'enrichissement, il se projette dans le temps et plus spécifiquement au sein d'un avenir ne pouvant jamais se réaliser dans un quelconque présent. Dès lors, cette projection a comme effet de comprendre l'écart non comme un simple intervalle mais plutôt comme un décalage ou une inadéquation entre deux choses ou faits. Ce décalage étant perpétuel parce qu'il déchaîne le désir d'accumuler toujours plus de tout contexte occasionnant sa mise à terme, devient aussi impossible à combler par ricochet. De cette impossibilité se déduit le caractère virtuel de la poursuite illimitée des techniques d'enrichissement, condamnée à se répéter à perpétuité sans pour autant être en mesure d'accomplir son plus profond désir qui souhaite accumuler toujours plus.

b. Les techniques d'acquisition

Dans le premier livre des *Politiques*, Aristote fait deux remarques concernant les origines de la chrématistique conduisant à l'injustice par l'illimitation. La première aborde le lien entre la chrématistique, le commerce et la monnaie :

Une fois la monnaie inventée par suite des nécessités de l'échange, apparut l'autre forme de l'art d'acquisition, le commerce de détail, pratiqué d'abord peut-être d'une manière fort simple, et ensuite, grâce à

l'expérience, avec une technique déjà plus poussée qui recherche les sources et les modes d'échange en vue de faire les plus gros profits.⁸⁰

La deuxième remarque approfondit la première en indiquant le moyen par lequel la chrématistique parvient à sa fin :

Aussi cherche-t-on quelque autre définition de la richesse et de l'art d'acquisition, et on la cherche avec raison. C'est autre chose que l'acquisition et la richesse naturelles. Cette forme concerne l'administration de la maison ; cet art-là, le commerce de détail : il produit des biens, non pas en général, mais seulement par échange de biens ; et il passe pour avoir la monnaie comme objet, car la monnaie est le principe et le terme de l'échange.⁸¹

Si le travail et l'industrie devaient jadis servir à accumuler et perfectionner les techniques d'acquisition, Aristote avance l'idée selon laquelle le caractère illimité de la chrématistique développe une nouvelle méthode par laquelle la croissance de la richesse est assurée. Il s'agit d'acquérir un surplus monétaire par l'échange au lieu de voir dans cette activité la possibilité de satisfaire le besoin qui traverse également tous les agents économiques, celui que seul la figure d'autrui peut combler chez le soi. En vertu de son illimitation, la chrématistique portée à l'injustice reconfigure la raison d'être de l'économie marchande pour ainsi la rendre aussi profitable que l'entreprise laborieuse ou industrielle : « Tirer profit de l'échange c'est en tous ses aspects le dénaturer : en faire un instrument de production – le dégager de la règle d'égalité qui le régit [...] »⁸². Pourquoi est-il nécessaire de reconfigurer les paramètres de l'économie pour accomplir un tel objectif ? Rappelons que l'échange assure l'égalité entre plusieurs objets qualitativement et quantitativement différents. Cela n'est possible que si l'on présuppose que les intentions des agents économiques en cours d'échange sont identiques et qu'elles s'inscrivent au sein d'un référent commun appelé étalon-mesure. En voulant exactement la même chose, les agents économiques limitent forcément l'extension de leurs rapports en les dotant d'un seuil insurmontable. Or, il devient nécessaire de reconfigurer les paramètres de l'économie marchande puisqu'elles limitent l'acquisition des richesses par leur norme de justice correspondante.

⁸⁰ Aristote: *Politiques*, Livre I, Chapitre IX, section 9, p. 22

⁸¹ *Ibid*, Livre I, Chapitre IX, section 12, p. 22-23

⁸² BERTHOUD, Arnaud : *Aristote et l'argent*, p. 162

Étant donné que la chrématistique consiste à tirer profit d'une relation d'échange, l'argent devient une fin en soi et non un étalon⁸³. Ainsi, la véritable valeur des biens échangés est dissimulée de sorte que quelques acteurs peuvent se procurer un supplément monétaire, qui est en quelque sorte la différence entre le prix du bien vendu et sa véritable valeur. À coup sûr, ce supplément ou profit est retiré des autres acteurs économiques car la somme des biens échangés est toujours dotée d'une valeur fixe ou finie. Puisque les paramètres conventionnels de l'échange veillent à la répartition équitable de cette somme, l'acquisition du supplément de l'un s'effectue forcément au détriment de l'autre. Tirer profit d'un échange revient donc à ne pas reconnaître celui avec qui l'échange s'est effectué en tant qu'agent économique à part entière précisément parce qu'on lui ôte ce qui lui aurait été dû autrement. Ici, l'échange se transforme en service à facturer, comme s'il s'agissait d'un véritable privilège, et non de la cristallisation d'un besoin commun aux êtres humains.

En s'insérant précisément là où il devait y avoir commensurabilité, le principe d'illimitation détruit le premier terme d'une équation de l'échange. Au lieu de porter plusieurs objets à l'égalité proportionnelle, les techniques d'acquisition de la chrématistique accentuent leur écart sans quoi la logique du profit est impossible. Il va de soi qu'aucun étalon-mesure ne peut s'élaborer dans de telles circonstances et que le sentiment de réciprocité intégral à l'échange est bloqué du même coup. Une menace contre les manifestations rudimentaires du vivre-ensemble s'ensuit.

c. La représentation monétaire de la chrématistique

Comment se fait-il que la chrématistique illimitée menaçant de par sa constitution les communautés où elle s'installe, soit perçue comme étant acceptable ? Nous avons déjà affirmé dans notre troisième chapitre que l'échange, l'activité marchande par excellence, est encadré par une réciprocité proportionnelle fondée à son tour sur le besoin que chacun ressent par rapport à autrui. Or, même si l'échange réussit à encourager le vivre-ensemble en insérant des objets quantitativement et qualitativement différents au sein d'un forum (marché) leur attribuant une valeur temporaire, il doit permettre aux agents économiques de combler certains besoins essentiels en dernière instance. Autrement, le particulier

⁸³ *Ibid*, p. 162

n'aurait jamais intérêt à chercher hors de lui-même pour assurer sa conservation. Cela signifie que l'échange et l'économie marchande ne peuvent jamais complètement se dissocier de la logique de la survie qui, à son tour, anime la chrématistique, qu'elle soit juste ou injuste. En assurant la satisfaction du besoin ressenti par rapport à autrui, les rapports marchands voient toujours la survie, cet état contournant le vivre-ensemble par le repli sur soi-même, et la chrématistique par ricochet.

C'est à partir de ce lien qu'une chrématistique illimitée développe des techniques d'acquisition distinctives. Dès le moment où la chrématistique et les rapports marchands partagent une fonction, un point d'accès s'établit entre eux, aussi instable soit-il. Bien sûr, la chrématistique perçoit ce point d'accès comme étant une opportunité d'explorer la rentabilité d'un milieu autrefois réservé à l'interaction humaine, cette activité dont la valeur échappe à toute espèce de quantification. Tel que mentionné antérieurement, cette exploration s'effectue à la lumière d'une reconfiguration radicale de l'esprit de l'échange doté d'une limite interne, encadrée par un rapprochement entre agents privés. Cette reconfiguration consiste à confondre la fonction partagée entre la chrématistique et la communauté d'intérêts avec la véritable raison d'être des relations d'échange. Il en résulte que pour les agents économiques, cette confusion réduit leurs plus grandes aspirations à la satisfaction de leurs propres besoins par leurs propres moyens et par l'acquisition du profit individuel, au détriment des autres. Dans ce contexte, la chrématistique est faussement admise en tant que branche de l'économie domestique, en tant que métier assurant la reproduction de la vie individuelle.

Comment se fait-il que les richesses accumulées par la chrématistique doivent passer par l'échange *monétaire* ? En répondant à cette question dans les *Politiques*, Aristote explique aussi comment l'usage de l'échange monétaire se confond avec la fin de l'économie domestique pour ainsi s'avérer légitime malgré son caractère injuste et non-naturel :

Mais l'économie domestique, qui n'est pas cet art d'acquisition [la chrématistique], a une limite, car l'objet de l'économie domestique n'est pas ce genre de richesse. Ainsi, à considérer la question sous cet angle, il paraît nécessaire qu'il y ait une limite à toute forme de richesse, mais nous voyons le contraire se produire dans les faits ; tous les gens d'affaires accroissent indéfiniment leur richesse en espèces monnayées. La cause de ceci est l'étroite affinité de ces deux formes d'acquisition.

Leurs emplois empiètent l'un sur l'autre, parce qu'elles ont le même objet : pour tous les deux, les biens possédés servent au même usage, mais non dans le même but [...] ⁸⁴.

En plus de partager la même fonction, l'échange et la chrématistique partagent l'objet par lequel cette fonction est exercée dans les affaires humaines, c'est-à-dire l'argent. La chose dont chaque activité fait usage est donc la même malgré une profonde divergence dans les objectifs poursuivis. Effectivement, l'échange attribue une valeur monétaire à un objet donné pour ainsi la mesurer à un autre. Grâce à cette mesure, le marchand peut acquérir un bien d'usage ne pouvant pas être obtenu autrement ou, à tout le moins, avec de grandes difficultés, en échange d'un bien qu'il fabrique avec aisance. Dans ce contexte, l'argent en tant que représentation tangible de cette mesure est un moyen en vue d'une fin. Pour sa part, la chrématistique renverse le rapport précédent : les moyens d'acquisition de richesses en espèces monnayées deviennent une fin en soi sitôt que l'accumulation d'un supplément s'effectue par l'échange monétaire. Au lieu de recourir à l'argent comme moyen, la chrématistique emploie la soif du profit par l'échange ou le désir de poursuivre sa jouissance dans l'écart entre le prix du bien vendu et sa véritable valeur ⁸⁵. Pour ainsi dire, le format du besoin définit l'échange dans le cadre du marché tandis que la chrématistique se sert de l'échange pour définir le format du besoin ⁸⁶.

Malgré tout, les mêmes variables sont utilisées pour mesurer chacune des deux activités. Cela sous-entend que laissé à lui-même, l'argent ne nous informe nullement à propos du processus l'ayant engendré de sorte qu'il ignore s'il résulte d'un besoin ayant provoqué un échange ou vice-versa ⁸⁷. En d'autres mots, l'argent peut être issu des modalités de l'échange de même que ceux de la chrématistique à tout moment. Telle est la raison pour laquelle la chrématistique a besoin de l'argent pour être faussement admise comme branche de l'économie marchande et domestique : étant donné qu'elle renverse le rapport traditionnel entre le besoin et l'échange et que l'argent ne témoigne pas de ce renversement, la circulation incessante d'une devise monétaire accentue l'indistinction radicale requise pour transformer l'échange et les rapports marchands en entreprises industrielles rentables, pour faire éclater la réciprocité au nom du profit.

⁸⁴ Aristote: *Politiques*, Livre I, Chapitre IX, section 14-15, p. 23

⁸⁵ BERTHOUD, Arnaud : *Aristote et l'argent*, p. 166-167

⁸⁶ *Ibid*, p. 167

⁸⁷ *Ibid*, p. 160

ii. Le mensonge des valeurs comme application de la chrématistique

Le mensonge est une assertion contraire à la vérité faite expressément dans le dessein de tromper. Puisque l'on ne trompe jamais sans raison, chaque mensonge est doté d'un motif spécifique qui, à tout moment, échappe à l'emprise de celui se faisant tromper. De là se forge la grande illusion du mensonge : celle permettant à celui qui trompe d'agir conformément à ses véritables motifs sans qu'autrui s'en rende compte. Tant et aussi longtemps que le motif animant le mensonge reste à l'écart de celui se faisant tromper, l'illusion est maintenue au profit de celui qui trompe.

Lorsque le mensonge accompagne les techniques d'acquisition distinctives de la chrématistique, il sert à reconfigurer l'échange au cœur du marché en activité lucrative et profitable. Cela n'est possible que si la constitution du mensonge subit une modification importante, ayant comme objectif de la faire passer comme une œuvre fabriquée au même titre que celles créées par l'*homo faber* et ce, en vue de sa circulation éventuelle sur les tablettes du marché. L'œuvre mensongère poursuit un objectif très précis sur le marché : celui d'assurer simultanément sa propre surévaluation et la sous-évaluation des biens pour lesquels elle est vendue lors d'un échange ou transfert⁸⁸. Ainsi, l'individu qui vend l'œuvre mensongère sur le marché se caractérise par sa capacité d'accumuler un profit important de manière soudaine en réalisant une transaction exceptionnelle⁸⁹. Il fait circuler le mensonge dans le marché dans la mesure où il exploite un créneau ignoré par les autres et structure ses échanges en fonction de cette circulation mensongère, cet écart d'informations voulu entre au moins deux personnes.

Soulignons que le mensonge doit non seulement se transformer en œuvre fabriquée du point de vue de l'acheteur pour entrer sur le marché mais également en bien d'usage une fois son achat finalisé. Pour ce, l'utilité du mensonge doit se confondre absolument avec l'illusion créée de sorte qu'elle s'exprime par le fait que celui y ayant recours bénéficie, sans pour autant le savoir, d'une ambiance de naïveté grâce à laquelle

⁸⁸ GLADWELL, Malcolm : « Gamblers ou prédateurs? », article paru dans la revue *Premium - l'intelligence en affaires*, volume 1, mars/avril 2010, p. 62

⁸⁹ *Ibid*, p. 62

il croit que ses relations d'échange se déroulent justement et sans malice⁹⁰. C'est considéré utile ou à tout le moins plaisant puisque cette ambiance fait faussement contourner de véritables déceptions. À plusieurs égards, le mensonge constitue le plus insidieux des œuvres car son existence dépend du fait que sa véritable forme passe inaperçue. Il en est de même pour son usage : dès que le mensonge est révélé tel quel, il n'est plus possible de retourner à cette ambiance de naïveté qu'il créait jadis. Le fait que l'utilité du mensonge disparaisse une fois exposée révèle sa profonde fragilité le démarquant des œuvres traditionnelles. Malgré tout, il ne s'agit guère d'une œuvre au même titre qu'une table ou une chaise.

Si le mensonge s'avère plus fragile que les œuvres traditionnelles, c'est parce qu'il illustre la mise en application réelle des trois grandes caractéristiques de la chrématistique. De prime abord, il reproduit l'écart sur lequel s'appuie le principe d'illimitation de la chrématistique en creusant un fossé virtuel entre le vrai et le faux, simulant à son tour une différence de la pensée avec elle-même. Ensuite, il complète les techniques d'acquisition distinctives de la chrématistique en créant une fiction agréable par laquelle il est facile d'ôter à autrui un profit ou un surplus monétaire. C'est grâce au mensonge que les techniques d'acquisition de la chrématistique se déroulent dans une relative tranquillité et se distinguent du vol et du cambriolage recourant à une certaine forme de violence. Finalement, sitôt qu'il se projette dans la sphère marchande, le mensonge exerce sa fonction par le même objet que la chrématistique : l'argent. La preuve en est que la valeur concrète du mensonge dépend entièrement de sa conversion possible en devise monétaire ; aucune différence n'existe entre sa valeur et son prix. Pour ainsi dire, le mensonge manque de solidité parce qu'il est invisible et il est invisible parce qu'il s'associe à un principe virtuel cherchant à se concrétiser par sa conversion éventuelle en monnaie. Il est aussi important de noter que contrairement aux œuvres

⁹⁰ En examinant les comportements des entrepreneurs prospères, l'article « Gamblers ou prédateurs? », paru dans la revue *Premium* démontre que plusieurs hommes d'affaires cherchent à effectuer des transactions avec des partenaires n'ayant pas la même définition de la valeur qu'eux pour ainsi profiter de leur ignorance par le biais de l'échange. Ils ressemblent donc à des prédateurs en ce qu'ils cherchent à courir le moins de risques possible lorsqu'ils effectuent une transaction importante. Cependant, malgré leur stratégie insidieuse, ces entrepreneurs sont habituellement perçus par d'autres hommes d'affaires comme étant des preneurs de risques et des gens qui ont connu de la *chance*. À notre avis, cela démontre que le profit remporté par les entrepreneurs prospères ne suffit pas en soi pour révéler le caractère frauduleux de la transaction par laquelle il s'est accumulé. C'est ainsi que les partenaires économiques de ces entrepreneurs restent dupes même après une transaction mensongère.

traditionnelles, l'achat du mensonge ne suffit pas à lui accorder quelque solidité hors de la fiction le rendant désirable.

Bien qu'il ne résulte pas d'un affrontement entre l'homme et la nature, le mensonge s'apparente suffisamment à l'œuvre pour se confondre facilement avec elle car il représente tout de même l'aboutissement d'un travail humain bien réfléchi : il met en scène des scénarios plausibles ne s'étant toutefois jamais produits dans le but de les faire croire à autrui. Cela requiert un travail important puisqu'il faut anticiper ce qu'autrui est prêt à croire avant lui. Le mensonge s'apparente aussi à l'œuvre dans la mesure où il faut *fabriquer* de belles fictions pour bien mentir. Une telle fabrication est aussi méticuleuse et se déroule avec autant de soin que celle d'une table ou d'une chaise. De même que l'image du modèle qui encadre la réalisation d'une œuvre traditionnelle, le mensonge provient de la faculté d'imaginer et par le fait même il participe intégralement du caractère artificiel de la psyché humaine⁹¹. Voilà comment une société de menteurs correspond à sa manière à une société de fabricateurs sans pour autant que l'énoncé contraire soit juste ou vrai.

iii. L'hyper-responsabilisation et la fabrication du mensonge

Dans notre premier chapitre, la responsabilisation se définissait comme le processus par lequel chacun prenait conscience de ses aptitudes. Il s'agissait en quelque sorte du pré-requis par excellence au vivre-ensemble. D'ailleurs, telle était la véritable signification de l'expression « voici ce dont je suis capable » qui s'achevait dans la notion de bonheur privé. La responsabilisation s'articulait dans un espace bien défini appelé économie domestique où chacun retrouvait un lieu de vie collectif propice à la reproduction de la vie humaine. C'était dans cet espace que le processus de fabrication assumait sa pleine signification. Enfin, la responsabilisation donnait lieu à une forme d'expression spécifique appelée code devant développer un système de signes et de signaux se transformant ultérieurement en message utilisé pour des fins particulières. Le code se structurait de sorte à maximiser l'efficacité de la communication et, en ce sens, se calquait sur le processus de fabrication propre à l'*homo faber*.

⁹¹ ARENDT, Hannah: « Du mensonge en politique : Réflexions sur les documents du pentagone », paru dans *Du mensonge à la violence*, p. 8-9

Pour sa part, l'hyper-responsabilisation ne se préoccupe ni du *vivre avec soi-même*, ni du *vivre avec les autres* mais plutôt de la façon que les autres vivent avec le soi sans aucune autre considération que celle-là. Le mobile du sujet hyper-responsable dans ce contexte consiste donc à remporter autant de choses qu'il peut d'autrui pour ainsi maximiser son bien-être personnel par le profit. Ici, le sens de cohésion structurant le vivre-ensemble est remplacé par une fragile *tolérance* de la présence d'autrui. Fragile, parce qu'elle s'effrite sitôt qu'autrui s'avère inutile pour le soi. Pour reprendre le langage du premier chapitre, le *vivre avec les autres* est abandonné ou à tout le moins oublié au profit du *vivre à côté des autres*.

L'hyper-responsabilisation pose une menace au vivre-ensemble dans la mesure où elle transpose le sentiment de responsabilité dans l'économie marchande au lieu de l'inscrire exclusivement dans l'économie domestique. Cette transposition va de pair avec le travail entamé par les techniques d'acquisition distinctives de la chrématistique, celui ayant comme objectif de transformer l'échange en métier ou activité profitable. Il est essentiel de faire intervenir la responsabilité dans les affaires marchandes pour faire éclater les relations d'échange au nom de la quête du profit illimité car enfin, l'échange représente une interaction basée sur un sens de réciprocité passant par la sympathie tandis que la responsabilité occasionne un repli sur soi-même. C'est à cause de ce repli que le soi n'est plus obligé de se soucier à remettre à autrui un ou plusieurs biens dont la valeur correspond à celle qu'autrui remet au soi. C'est à cause de ce repli que le soi se soucie plutôt de recevoir plus que de remettre, qu'il se soucie d'accumuler un supplément ou profit pour en bénéficier personnellement.

Le langage de l'hyper-responsabilisation, c'est-à-dire sa forme d'expression privilégiée, passe par le mensonge des valeurs et non par le code ou l'échange *stricto sensu*. Cependant, il faut tout de même noter que le langage hyper-responsable, celui par lequel chacun perçoit ses activités avec autrui comme une source potentielle de revenus, a comme effet de codifier les relations d'échange. Elles se codifient dans la mesure où l'échange ne représente plus un effort de socialisation réciproque où se créent des valeurs mais plutôt un effort d'assurer sa propre conservation par l'achat et la vente. À ce sujet, nous avons déjà vu avec Marcuse que dans un contexte où la fonction d'un espace collectif l'emporte sur sa raison d'être, le code devient son moyen de communication

privilegié étant donné qu'il maximise l'efficacité des interactions en associant chaque idée à un système de signes et des signaux préétablis et automatisés⁹². En termes plus concrets, la codification des relations marchandes réduit la définition de l'échange au *geste* par lequel s'effectue un transfert d'argent, de biens et de services et elle exclut par le fait même les négociations ou discussions devant régler le prix des biens et des services échangés. Cela veut dire que l'échange se simplifie à un point tel où il peut s'effectuer entre deux automates et, à la limite, par un programme d'ordinateur.

Si l'*homo faber* abandonnait temporairement sa solitude pour entrer dans le marché, le sujet hyper-responsable ne fait pas de même : il se présente plutôt comme un fabricant et un vendeur à la fois. Cette double identification s'explique par le fait que le processus de fabrication de l'œuvre mensongère obéit à des procédures exceptionnelles sur lesquelles s'attardera la prochaine sous-section en détail.

a. *La fabrication du mensonge et le sujet hyper-responsable*

Le mensonge est la seule œuvre dont la solidité ne provient pas directement de sa fabrication : il est imaginé et à ce titre, s'affiche comme artifice de la *psyché* humaine avant de subir un processus de réification. La substance du mensonge n'étant pas issue d'un processus vital ou naturel qui résiste au travail humain, elle n'a aucune consistance ou durabilité hors des relations sociales entretenant son caractère illusoire ; elle risque de disparaître à tout moment si elle n'est pas transmise régulièrement. Telle est la raison pour laquelle le mensonge est aussi la seule œuvre dont la création exige au moins deux types d'acteurs : celui qui trompe et celui qui est trompé. Manifestement, chacun des deux acteurs veille à une fonction précise dans sa relation avec l'autre : le premier assure la fabrication du mensonge comme tel tandis que le deuxième est responsable de son entretien continu. Rappelons ici que l'entretien du mensonge s'effectue toujours à l'insu de celui en étant responsable car sitôt que cette activité est révélée telle quelle, elle disparaît à coup sûr. En d'autres mots, la durabilité du mensonge est assurée par la véritable croyance en son illusion.

Puisqu'une relation constante est requise entre deux acteurs distincts aux fonctions complémentaires pour assurer la création du mensonge, cette dernière ne peut

⁹² MARCUSE, Herbert: *One-Dimensional Man*, p. 97

pas se dérouler dans un milieu complètement retiré des affaires humaines où le regard et l'écoute des autres nous échappent. Au contraire, elle doit forcément avoir lieu là où chacun quitte sa solitude pour rencontrer ses pairs, là où se forge une certaine complicité entre ceux qui se rencontrent. Bref, le mensonge doit se fabriquer dans le marché et plus spécifiquement, par les relations d'échange comprises. Cela signifie non seulement que le mensonge est fabriqué là où il s'échange mais aussi qu'il est fabriqué en même temps qu'il s'échange. C'est ainsi que la complicité entre le trompeur et le trompé s'inscrit dans la complicité entre l'acheteur et le vendeur. C'est ainsi que le sujet hyper-responsable accomplit deux fonctions à la fois : il fabrique tout en marchandant.

Ayant désormais exposé les deux facettes du processus de fabrication de l'œuvre mensongère, il nous reste à commenter sur l'identité du sujet hyper-responsable. Si elle renvoie simultanément à la figure du marchand et à celle du fabricant, c'est parce qu'elle voit dans la socialisation une source potentielle de profit et donc une activité à la fois productrice et productive. Productrice, parce qu'elle permet au sujet hyper-responsable de fabriquer de nouveaux mensonges capables de générer de nouvelles valeurs à force d'interagir avec autrui. Productive, parce que l'interaction est perçue comme une forme de marchandage s'effectuant vue d'un échange ultérieur devant servir à faire croître la fortune du sujet hyper-responsable.

Pour chaque dimension (productrice et productive) de la socialisation hyper-responsable se trouve une attitude correspondante. La première, souvent associée à la dimension productrice, accumule autant de nouvelles relations sociales que possible dans l'espoir de les transformer graduellement en un rapport profitable entre client et fournisseur. C'est dans cet esprit que le sujet hyper-responsable cherche à s'établir une bonne réputation sur le marché en forgeant de nouvelles amitiés : il prend plaisir à discuter et à négocier, fait toujours preuve d'entregent et de charme, est de tempérament agréable et se fixe sur le potentiel des opportunités offertes par ses nouvelles relations. À ce stade, le sujet hyper-responsable se définit surtout comme un être frivole, généreux et enjoué. Nous pouvons constater à cet effet que l'expression emblématique de cette attitude se résume par une fameuse phrase communément utilisée par les entrepreneurs de l'industrie du divertissement à Hollywood pendant les années mil neuf cent quatre-vingt : *let's do lunch!*

La deuxième attitude survient lorsque le sujet hyper-responsable s'attend à ce que les relations sociales accumulées cèdent à des moments d'échange concrets, voire à des transferts de fonds, qui contribuent à son enrichissement. Pour ainsi dire, il s'agit de passer de l'accumulation des sources potentielles d'enrichissement à l'accumulation des richesses personnelles proprement dites. Ici, le sujet hyper-responsable se comporte en fonction de l'idée selon laquelle la valeur d'une relation correspond à sa capacité de remporter un profit. Si une relation est incapable de répondre à ce critère, elle est liquidée et remplacée aussitôt. À ce stade, la frivolité cède à l'anxiété et au sérieux accompagnant le besoin d'obtenir et même de *produire* des résultats concrets profitables. À leur tour, l'entregent, le charme, la générosité et l'enjouement caractérisant jadis le sujet hyper-responsable sont remplacés par l'impatience, le manque de souci pour autrui et l'antipathie. Cette deuxième attitude est aussi dotée d'une expression emblématique souvent utilisée pour décrire l'industrie immobilière de manière caricaturale : *A.B.C. - always be closing!*

b. Le sujet hyper-responsable, le mensonge, la sphère privée et le domaine public

Let's do lunch et *always be closing* : ces deux expressions aux apparences antinomiques s'ancrent au cœur même du problème ou paradoxe à l'origine de l'hyper-responsabilisation, celui de vouloir utiliser un sentiment de nature privée et personnelle (la responsabilité) comme mobile pour conduire les interactions développées au sein d'un espace public relativement bien défini (le marché). En bref, ce problème s'articule comme la confusion entre les sphères publique et privée, entre l'économie marchande et domestique. Dans ce contexte, il rejoint la fonction de la chrématistique qui consiste à transformer l'échange en métier.

Bien sûr, une confusion entre les sphères publique et privée correspond à un brouillage des frontières entre le visible et l'invisible. À son tour, cela reconfigure non seulement la structure des relations d'échange mais aussi les comportements des acteurs économiques concernés. La fabrication du mensonge sur le marché montre comment une confusion entre le privé et le public reconfigure les relations d'échange tandis que les

attitudes schizophréniques du sujet hyper-responsable en font de même pour les comportements des acteurs économiques.

La fabrication du mensonge sur le marché participe d'une confusion entre le privé et le public dans la mesure où elle se déroule simultanément devant les autres et à leur insu. Elle se déroule devant les autres puisqu'elle requiert au moins deux personnes en interaction constante pour fonctionner. Nous pouvons ainsi constater que le mensonge revêt une ouverture surprenante en se plaçant devant le regard des agents économiques en cours d'échange, à l'intérieur du marché auquel chaque membre d'une communauté a droit d'accès. Cependant, la fabrication du mensonge sur le marché se déroule aussi à l'insu et donc à l'écart des autres puisque sa valeur dépend entièrement du fait que sa véritable forme passe inaperçue. Effectivement, pour accumuler un profit, le vendeur du mensonge doit convaincre son acheteur que l'utilité de l'œuvre vendue est supérieure à ce qu'elle est réellement. Telle est la raison pour laquelle le mensonge cherche à se convertir en devise monétaire aussitôt que possible : pour nier son manque de valeur à l'extérieur de l'illusion créée. Il n'est donc pas injuste de remarquer que la fabrication du mensonge embrouille la structure des relations d'échange car sa plus importante dimension, celle liée à son usage, reste invisible et privée au moment où elle devait se montrer en public et vice-versa.

L'enjeu entre le visible et l'invisible s'étend aussi au sujet hyper-responsable, cette figure énigmatique qui réussit à être présent et absent à la fois. Il est présent dans son désir d'accumuler de nouveaux réseaux de clientèle, dans sa frivolité, dans le plaisir qu'il retire à discuter et à négocier avec de nouveaux amis, dans son entregent, dans son charme, dans sa générosité et finalement dans son enjouement. Par contre, son absence est ressentie par l'aisance avec laquelle il profite d'un échange avec ses amis pour maximiser sa fortune personnelle. Autrement dit, le sujet hyper-responsable apparaît lorsque surviennent de nouvelles opportunités et il se retire au moment où il en remporte quelque chose.

*

Il est important de saisir qu'une confusion entre les sphères publique et privée ne suffit guère à provoquer leur destruction mutuelle. Au contraire, leur brouillage sert à créer deux nouvelles sphères distinctes remplaçant l'économie domestique et marchande : l'une d'entre elles paraît visible dans son invisibilité tandis que l'autre est invisible dans sa visibilité.

La première sphère détourne l'aspect révélateur du regard public vers les espaces où l'individu se repliait sur lui-même dans sa solitude pour fabriquer ou produire. En bref, l'individu est vu dans sa privation, dans l'absence, dans les gestes posés qui restent sans importance pour les autres et qui ne comptent que pour lui⁹³. Le caractère inoffensif de la vie humaine particulière est mis en scène et l'espace où battaient les grands cœurs, où respiraient les grandes âmes, où se cultivait une attitude sérieuse, engagée et courageuse plonge dans l'obscurité⁹⁴. Sitôt que le regard public cible ce qui était jadis privé, les anciennes vertus telles la tempérance et la sagesse ne sont plus perçues comme étant des caractéristiques par lesquelles se révèle la figure du soi devant les autres. Il va sans dire qu'en portant une attention particulière aux aspects les plus inoffensifs de la vie humaine, cette sphère privée au regard public s'avère avantageuse pour le sujet hyper-responsable y voyant une opportunité de bien paraître devant les autres malgré ses intentions malhonnêtes et insidieuses. Par ailleurs, en fixant son regard sur la routine quotidienne de chaque individu, le regard public voit chez le sujet hyper-responsable une personne échue d'un métier respectable qui tente de subvenir à ses besoins, c'est-à-dire une personne parmi tant d'autres.

La deuxième sphère recouvre les actions et les promesses effectuées devant les autres avec ce type de voile autrefois étendu exclusivement par-dessus la sphère privée, qui rend les choses obscures et invisibles en les plongeant dans l'oubli. Les véritables dynamiques animant la conduite publique sont également recouvertes et par le fait même leur vrai sens est dissimulé⁹⁵. Il en résulte que le problème public essentiel se déplace du bonheur par la parole et l'action concertées aux rapports de domination, à savoir qui

⁹³ ARENDT, Hannah : *La condition de l'homme moderne*, p.70

⁹⁴ *Ibid*, p. 42-43

⁹⁵ ARENDT, Hannah : « Sur la violence », paru dans *Du mensonge à la violence*, p.144 et ARENDT, Hannah : « Qu'est-ce que l'autorité? » paru dans *La crise de la culture*, p. 126-127

domine et qui est dominé⁹⁶. Un tel déplacement laisse sous-entendre à son tour que le domaine public abandonne ses ancrages concrets dans la réalité et se projette plutôt dans la logique du jeu dont l'objectif fondamental est le plaisir ou l'amusement de qui s'y livre. Puisque le jeu se définit comme étant un concours qui encadre les aptitudes physiques et intellectuelles de ses participants en fonction de règles et d'objectifs artificiels, voire arbitraires, il est appréhendé avec très peu de sérieux car enfin, les plus grandes rivalités auxquelles il donne libre-cours se dissipent au moment où le jeu se termine. De là découle son manque de points de contact avec la réalité et sa profonde instabilité hostile au développement d'un sentiment d'appartenance communautaire fixe et à longue durée. Dans cette atmosphère, le sujet hyper-responsable trouve non seulement un cadre propice au déroulement de ses techniques d'acquisition particulières mais aussi un milieu où ce n'est plus l'individu qui se révèle devant les autres autant que l'étendue de ses réseaux. Dans la logique des rapports de domination, le sujet hyper-responsable trouve une légitimation de sa finalité qui consiste en une maximisation illimitée du profit à titre personnel : les faibles ne réussissent pas à profiter des autres tandis que les forts y arrivent.

c. *Le sujet hyper-responsable et le bonheur privé*

De la même manière que l'*homo faber*, le métier du sujet hyper-responsable est animé par une éthique conduisant au bonheur privé, caractérisé par l'enthousiasme empêchant d'accomplir ses tâches quotidiennes à contrecœur. Cependant l'enthousiasme hyper-responsable ne s'incruste plus dans le sentiment d'exaltation ressenti lorsque les aptitudes humaines contrecarrent les forces écrasantes de la nature. Plutôt, il passe par l'adulation reçue pour avoir dépisté des techniques d'enrichissement efficaces et productives. Étant donné que ces techniques associent intimement l'accumulation des richesses avec la déception d'autrui sans quoi il est impossible de lui ôter un supplément monétaire ou profit au cours d'un moment échange, cette même déception devient aussi l'objet d'une certaine adulation. Recevoir des éloges pour bien jouer le jeu, pour bien dominer les autres, au nom de la maximisation illimitée de la fortune personnelle : tel devient le mobile cardinal du sujet hyper-responsable. C'est précisément à ce moment

⁹⁶ ARENDT, Hannah : « Sur la violence », paru dans *Du mensonge à la violence*, p.144

que la responsabilité ou le « voici ce dont je suis capable » de l'*homo faber* se transforme effectivement en hyper-responsabilité, en « voici ce dont je suis capable de faire aux autres ».

La capacité de *faire quelque chose aux autres* dans l'expression ci-haute se réfère plus spécifiquement à la capacité de transformer autrui en débouché qui achète les mensonges du sujet hyper-responsable pour ensuite accommoder sa poursuite illimitée du profit. À sa manière, la transformation d'autrui en débouché ressemble au processus de réification que doit subir toute matière première avant de devenir une œuvre ou un produit final car un individu transformé ainsi absorbe et accommode des besoins lui étant étrangers sans pour autant réfléchir ou se référer aux siens. A partir de cela, une attitude proprement antipathique se développe là où il devait avoir compassion et sympathie.

V

L'hyper-responsabilisation, la réification et l'antipathie

Traditionnellement, la fabrication de l'œuvre passait par un processus de réification préalable qui faisait ressortir la solidité inhérente du matériau travaillé. L'utilité de l'œuvre fabriquée s'appuyait ensuite sur cette solidité pour s'inscrire dans le marché. Cependant, dans notre dernier chapitre, nous avons remarqué que la fabrication du mensonge est unique en ce qu'elle ne considère plus la réification comme une *étape* nécessaire à franchir. Cela s'explique par le fait que le mensonge entendu comme matériau à travailler n'a aucune solidité inhérente parce qu'il est fabriqué socialement, parce qu'il a besoin d'une interaction constante entre deux acteurs distincts (le trompeur et le trompé) pour se conserver et enfin, parce que sa durabilité n'est pas indépendante de celle de ses créateurs. Autrement dit, la solidité du mensonge se trouve non dans l'œuvre fabriquée mais plutôt dans les relations marchandes sur lesquelles s'appuient son processus de fabrication et de transmission. Alors, la réification ne peut plus être considérée comme une *étape* à franchir car elle suit et *recouvre* un processus de production continu et infini. C'est la *fabrication* du mensonge comme telle et non l'œuvre à fabriquer qui devient l'*objet* et la *cible* du processus de réification. Il en résulte que les rapports entre acheteurs et vendeurs s'objectivent sur le marché puisque la production du mensonge se déroule en même temps que sa circulation. Du même coup, la dynamique animant chaque acteur économique à bien échanger avec ses prochains, s'articulant par le besoin que chacun ressent par rapport à autrui, est également objectivée.

Dès que le besoin que chacun ressent par rapport à autrui ne sert plus de mobile animant les relations d'échange mais se convertit plutôt en objet, il se prépare graduellement à devenir une marchandise à exposer sur le marché au même titre que l'œuvre proprement dite. Cela traduit déjà l'idée selon laquelle la satisfaction d'un besoin n'est plus d'une *pratique* trouvant son ébauche dans la répétition mais plutôt d'un *résultat*

concret que l'on possède au même titre qu'une table ou une chaise. La possibilité d'être en possession du besoin ressenti par chacun à l'égard d'autrui relève de son caractère exclusif (il est à *moi* et non aux *autres*) et du fait qu'il est désormais un privilège pour lequel l'on débourse une somme monétaire spécifique. Il va de soi que dans un tel scénario, le prix déboursé devient la seule condition requise pour marchander, voire socialiser, avec les autres. Le principe de réciprocité et la reconnaissance d'autrui en tant qu'agent économique à part entière ne sont plus considérés nécessaires pour assurer le fonctionnement optimal de la communauté d'intérêts.

L'objectivation des rapports marchands et des acteurs économiques impliqués cède à de nouveaux mythes, voire de nouvelles fantaisies collectives, portant sur la possibilité du vivre-ensemble dans un monde où chacun projette sa cupidité sur les autres. Nous appelons ce monde antipathique et il fera l'objet des prochaines réflexions.

i. Du bonheur privé à la misère privée par le code de conduite

Remplacer l'équation fragile entre la commensurabilité, l'égalité proportionnelle, l'échange et la communauté d'intérêts avec le geste de déboursier une somme monétaire fait preuve d'un changement radical au niveau de la manière dont la figure du soi désire socialiser avec ses prochains. Maintenant, il ne s'agit plus de *vivre avec* autrui mais plutôt de *tolérer sa présence* tant et aussi longtemps qu'elle s'avère utile.

Pour renforcer ce point, revenons sur le lien entre la misère privée et le code de conduite : l'intériorisation du code servait jadis à prendre connaissance de son caractère artificiel et par le fait même de l'existence d'autrui entendue comme force créatrice. Grâce à cette connaissance, l'*homo faber* réussissait à se projeter dans un domaine où les peines associées à l'intériorisation du code de conduite étaient partagées également parmi tous ceux les ayant déjà traversées. Tel était le sens de la sympathie, s'articulant surtout par la notion de réciprocité au cœur des relations d'échanges dans le marché. Dans un contexte où le besoin de chacun à l'égard d'autrui est perçu en tant que marchandise ou privilège, le code de conduite perd sa raison d'être, voire son ton sympathique, et se réduit à ses aspects purement fonctionnels, c'est-à-dire l'organisation stratégique de signes et de signaux préétablis pour formuler un message en vue de son utilisation particulière. Il facilite ainsi le déroulement des deux grandes fonctions du marché, l'achat

et la vente, sans aucune raison autre que celle-là. Ce faisant, la fonction du code devient autoréférentielle et s'automatise par ricochet : le code se développe pour faciliter les rapports marchands et les rapports marchands facilitent à leur tour le développement du code.

*

Il est intéressant de noter que l'expansion constante d'une logique illimitée de l'acquisition du profit produit un idéaltype plutôt homogène dont les moyens de communication se limitent à l'automatisation et la fonctionnalisation d'un système codé et signalétique préétabli. Tel que mentionné antérieurement, le fait d'automatiser et de fonctionnaliser le code revient à négliger son potentiel rassembleur et son ton sympathique. Il en résulte que la communication par le code est réduite au partage d'une information avec quelqu'un par le langage articulé ou par d'autres signaux sans pouvoir évaluer la portée de l'information partagée. Dans un tel contexte, un technicien peut, en bonne conscience, utiliser le code pour communiquer l'ordre de fabriquer une arme nucléaire à une équipe de travail sans se soucier d'autre chose que le rendement productif de l'équipe. Aucune délibération ne s'effectue sur la nature destructrice de l'arme autre que celles liant ces mêmes capacités destructrices à la qualité du produit fabriqué. Voilà ce qu'ont en commun les sujets hyper-responsables, unidimensionnels et totalitaires : chacun a recours à un mode de communication ne pouvant cultiver le jugement et sur lequel le repli sur sa propre besogne ou le souci du bien-être personnel se réalise volontiers au détriment des autres. Cela veut dire qu'au lieu de s'interroger sur les origines des comportements antipathiques faisant obstacle au développement d'une expérience collective par laquelle se forment les germes de l'identité communautaire, le particulier projeté dans une rationalité totalisante et hyper-responsable se complaît devant la souffrance des autres et la perçoit comme étant normale. Dans cette optique, la souffrance devient un fait social répandu et parfaitement acceptable sitôt que sa fréquence et son intensité ne dépassent jamais un certain seuil ou encore une certaine circonscription territoriale.

Le procès d'Adolf Eichmann est particulièrement révélateur à ce propos car il met en scène la figure responsable du soutien logistique de la Shoah à la lumière de l'image

d'un fonctionnaire ordinaire ne cherchant autre chose que de faire carrière en Allemagne nazie. Au cours de son procès, Eichmann n'a éprouvé aucun remords face à l'envoi de juifs vers des camps de concentration dont il était directement responsable⁹⁷. Au contraire, il attestait en guise de défense qu'il « suivait les ordres »⁹⁸. De cette défense se déduit l'attitude selon laquelle l'exécution consciencieuse des tâches de travail l'emporte sur les conséquences engendrées et que la mesure du travail accompli l'emporte sur sa valeur ou portée. En reprenant un langage hyper-responsable, l'énoncé précédent se traduit de sorte à affirmer qu'Eichmann n'avait pas à considérer les juifs envoyés aux camps de concentration et que seuls ces derniers avaient à se soucier de leur propre sort. En outre, une attitude hyper-responsable poussée à l'extrême approuve aveuglément les crimes d'Eichmann sitôt que sa conservation ou survie en dépend. Enfin, les sujets hyper-responsables et totalitaires se rejoignent dans la mesure où ils sont tous les deux automates : ils articulent leur pensée par les mêmes techniques que la rationalité fonctionnelle et opératoire détectée par Marcuse dans les sociétés industrielles avancées.

ii. La misère privée, le marché, la réification et la figure d'autrui

Même si le marché ne constitue pas le domaine public par excellence, il participe tout de même de sa logique, ne serait-ce qu'imparfaitement, dans la mesure où il rassemble les particuliers au sein d'un seul et même espace pour les faire négocier et les rend visibles par le fait même. Il annonce une mise à terme des activités purement privées en poussant l'*homo faber* à quitter sa solitude et à exposer ses produits afin de recevoir l'estime qui lui est due. Ce faisant, il écarte également l'*homo faber* du monde naturel où le processus de fabrication avait lieu.

Si l'*homo faber* retourne habituellement à sa routine privée, au monde naturel, une fois ses produits vendus et ses besoins satisfaits sur le marché, le sujet hyper-responsable est incapable d'en faire de même étant donné que son œuvre, c'est-à-dire le mensonge des valeurs, doit constamment être entretenue par deux ou plusieurs personnes pour éviter de disparaître. Cela signifie que le matériau formant l'œuvre mensongère est artificiel et qu'il ne résulte pas de l'antagonisme entre l'homme et le silence indifférent

⁹⁷ ARENDT, Hannah : *Eichmann à Jérusalem*, p. 78-79

⁹⁸ *Ibid*, p. 78-82

de la nature. Cela dit, il nous reste à répondre aux questions suivantes : quelles dynamiques rendent compte de la fabrication de l'œuvre mensongère? Avec quoi fabrique-t-on le mensonge des valeurs?

Pour le sujet hyper-responsable, l'*affrontement* entre l'homme et la nature est remplacé par la *confrontation* des poursuites incompatibles et illimitées du soi et de l'autre telles que déchaînées par la chrématistique. Cela se confirme par un changement correspondant au sein du processus de réification : tel que mentionné dans notre introduction, il ne s'agit plus de transformer un matériau pour faire ressortir sa solidité inhérente mais plutôt de *travailler* la relation entre les acteurs impliqués dans la fabrication du mensonge, c'est-à-dire la relation entre le trompeur et le trompé. Ici, nous ciblons ce par quoi le trompeur se satisfait en tirant profit de sa capacité de déjouer les autres. Nous désignons aussi le processus par lequel le trompé reste naïf ou continue à acheter des fictions sur le marché pour ensuite les intérioriser, c'est-à-dire les utiliser. Bref, la capacité de travailler la relation mensongère entend une rationalisation des moyens de production qui encouragent à leur tour une attitude où chacun s'identifie complètement à ses tâches de travail, s'identifie à soi-même en tant que simple instrument de production.

Si l'*affrontement* cède à la *confrontation* dans un marché hyper-responsable, c'est parce que le processus de réification se déplace et recouvre des acteurs et non des choses. Au lieu d'objectiver une substance naturelle inanimée, il objective plutôt des êtres vivants capables d'articuler leurs intentions par des faits économiques et politiques. Cela laisse supposer que la résistance *passive* offerte par le matériau naturel lorsque travaillée cède à une résistance *active* de la part de chaque être humain cherchant à être reconnu au même titre que les autres et, dans cet esprit, cherchant à se définir autrement que comme machine ou instrument productif. Cette résistance est le symptôme le plus manifeste de l'exercice des moyens d'existence du sujet hyper-responsable car dans sa poursuite illimitée du profit, il tente de transformer les autres en êtres naïfs et crédules, prêts à acheter n'importe quelle fiction circulant sur le marché sans pour autant considérer leurs besoins. Dans un tel scénario, il y a une *confrontation* et non un *affrontement* dans la mesure où les moyens d'existence du sujet hyper-responsable sont simultanément associés à l'objectivation d'autrui, c'est-à-dire à l'incapacité de reconnaître son droit de

poursuivre ses propres moyens d'existence, et vice-versa. Il s'agit en quelque sorte d'un *jeu* à somme nulle où le bénéfice mutuel est impossible, où les gains du soi sont intimement liés aux pertes d'autrui et où le gagnant accumule des richesses tandis que le perdant est condamné à voir ses aspirations absorbées par une logique de production qui le dépasse. À ce sujet, nous constatons que la communauté d'intérêt se transforme en véritable jungle, une sorte d'écosystème surpeuplé où différentes espèces se font concurrence pour assurer les conditions intégrales à leur survie car elles sont mises en péril par celles des autres.

iii. L'antipathie et la sympathie

La sympathie entendue comme capacité de partager les peines, de « souffrir avec... », dépend du principe de réciprocité émanant à son tour de l'intériorisation du code de conduite dont l'artificialité renvoie à la présence d'autrui. La notion de partage se définit en tant que division en parts destinées à être attribuées à des agents différents, chacun d'entre eux ayant quelque chose en commun avec les autres, ne serait-ce que l'acte de partager. Bien entendu, cette définition s'articule au principe de réciprocité gouvernant l'échange dans la mesure où les deux participent d'une forme de répartition, qu'elle soit égale dans ses proportions ou non, et tracent un terrain commun entre les agents témoignant de cette répartition. Le partage des souffrances, c'est-à-dire la sympathie, se déploie donc dans les relations d'échange par la réciprocité en deux temps. Dans un premier temps, il se déploie par la mise sur pied d'un étalon-mesure qui rend commensurable la valeur d'objets qualitativement et quantitativement différents. Porter plusieurs objets à l'égalité de cette manière fait non seulement preuve de bonne foi mais se rapporte aussi à la reconnaissance des efforts et des peines versées par autrui pour bien échanger. Dans un deuxième temps, le partage se déploie dans la communauté d'intérêts qui agit en tant que forum commun aux agents économiques, reconnus également pour leur capacité de bien échanger.

En ce qu'elle se débarrasse du principe de réciprocité au sein du marché en transformant le besoin que chacun ressent par rapport à autrui en marchandise, l'hyper-responsabilisation se défait également de la notion de partage au cœur de la sympathie. En dirigeant la violence inhérente au processus de réification vers la figure d'autrui dans

la communauté d'intérêts, elle génère un sentiment d'antipathie. Ce sentiment se caractérise avant tout par l'extension de la logique de survie au sein des affaires marchandes, là où la socialisation devait contrecarrer la nécessité, et n'existe que dans un climat où les gains du soi sont directement liés aux pertes d'autrui⁹⁹. Enfin, c'est par l'antipathie que la vie marchande se réduit à un simple instrument de production et, à cet effet, sert à absorber une poursuite illimitée du profit par l'échange. C'est ainsi que la chrématistique s'articule par la conservation du soi et ensuite par l'écrasement de l'autre. Il est clair que dans un tel scénario, la souffrance au cœur de la sympathie ne s'inscrit plus dans une moyenne généralisée ou selon un critère de normalité. Au contraire, elle est individualisée et renvoyée vers l'autre qui s'en débarrasse aussitôt, comme le font les enfants pendant un jeu de patate chaude.

iv. L'échange, la violence, l'antipathie et Thomas Hobbes

Le degré de sympathie intrinsèque à la norme de justice qui caractérise l'échange, c'est-à-dire la réciprocité, se confirme par sa capacité de tempérer l'abrutissement, l'arrogance et la violence chez les hommes. La réciprocité au cœur de l'échange est donc essentielle au vivre-ensemble car elle permet à chacun d'apprécier ce qu'il ne peut pas procurer par lui-même et pour lui-même. En ce sens, la notion d'échange rejoint forcément les remarques de Léo Strauss concernant la distinction entre la *civilisation* et la *barbarie* chez les Grecs antiques dans l'essai « Sur le nihilisme allemand », paru dans *Nihilisme et politique* :

La civilisation est inséparable de l'instruction, du désir d'apprendre de quiconque peut nous enseigner quelque chose d'utile. [...] Le petit nombre de Grecs auxquels nous pensons ordinairement lorsque nous parlons *des Grecs*, se distinguaient des barbares pour ainsi dire exclusivement par leur volonté d'apprendre – d'apprendre même des barbares ; tandis que le barbare, le barbare non grec comme le barbare

⁹⁹ Thomas Hobbes est à l'origine de la systématisation de cette attitude. Il l'appelait droit naturel. Ce droit se réfère à une conception particulière de la liberté et de l'égalité dans laquelle les êtres humains sont libres dans la mesure où aucune règle extrinsèque ne limite leur comportement: « By LIBERTY is understood, according to the proper signification of the word, the absence of externall Impediments : which Impediments may oft take away part of a man's power to do what he would, but cannot hinder him from using the power left him, according as his judgement, and reason shall dictate to him. » [HOBBS, Thomas: *Leviathan*, pp. 189]

grec, croit que toutes ses questions ont été résolues par *sa propre* tradition ancestrale ou en se fondant sur *sa propre* tradition ancestrale.¹⁰⁰

Bien que les remarques de Strauss s'effectuent à l'intention d'une plus grande distinction entre la *civilisation* et la *culture* et ce, pour mieux comprendre le nihilisme allemand qui précède le régime nazi, nous arrivons tout de même à anticiper un certain parallèle entre l'échange et les principes civilisateurs. Voici comment ce parallèle se déploie : la civilisation se définit avant tout comme la poursuite de la vérité¹⁰¹. Pour sa part, la vérité transcende les réalités culturelles spécifiques et se parsème à travers les communautés humaines de sorte que n'importe quel homme peut légitimement aspirer à l'atteindre sous les conditions propices¹⁰². En tant que désir d'apprentissage absolu, l'instruction complémente la civilisation car elle contourne les conventions sociales et les spécificités culturelles dans le but de réunir toutes les parcelles de la vérité dans un seul forum ou espace. Ce but présuppose l'existence d'un échange libre sous forme de discours entre les détenteurs des parcelles de la vérité car, pour reprendre le langage de Strauss, le désir d'apprendre est synonyme au désir d'apprendre de quiconque. De cette manière, l'échange et le discours contribuent à civiliser l'homme, à désigner : « [...]le processus visant à faire de l'homme un citoyen, et non pas un esclave ; un habitant des cités, et non pas un rustaud ; un amoureux de la paix, et non de la guerre ; un être policé, et non pas un voyou »¹⁰³.

Si l'échange est synonyme de paix et de civilisation chez Strauss et les Grecs antiques, Thomas Hobbes est le premier penseur moderne à renverser cette équation en théorisant la poursuite illimitée des désirs individuels du soi et de l'autre. Selon Hobbes, la violence et l'abrutissement résultent directement des rapports d'échange. Cela s'explique par le fait que la pensée de Hobbes projette l'individu dans un monde antérieur à la communauté appelé état de nature où chacun utilise tous les moyens à sa disposition pour assurer sa propre conservation de sorte que si deux hommes désirent la même chose sans la possibilité d'en bénéficier mutuellement, chacun tentera de dominer l'autre :

¹⁰⁰ STRAUSS, Léo : « Sur le nihilisme allemand », paru dans *Nihilisme et politique*, p.60

¹⁰¹ *Ibid*, p.56-57

¹⁰² *Ibid*, p.56-57

¹⁰³ *Ibid*, p.55

From this equality of ability ariseth equality of hope in the attaining of our Ends. And therefore if any two men desire the same thing, which neverthelesse they cannot both enjoy, they become enemies ; and in the way to their End (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy or subdue one another. And from hence it comes to passe, that where an Invader hath no more to feare, than another man's single power ; if one plant, sow, build, or possesse a convenient Seat, others may probably be expected to come prepared with forces united to dispossesse and deprive him, not only of the fruit of his labour, but also of his life, or liberty. And the invader again is in the like danger of another.¹⁰⁴

La liberté humaine se définissant par le fait que personne n'est disposé à respecter ses engagements, elle supprime immédiatement la réciprocité au cœur des rapports d'échange en instaurant un climat d'insécurité perpétuel et définitif. Tous sont égaux devant cette insécurité et par conséquent, dans leur faculté de déjouer autrui par tous les moyens pour assurer leur propre conservation. Une guerre de tous contre tous donnant libre-cours aux plus grandes barbaries s'ensuit :

Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre ; and such a warre as is of every man against every man [...] In such condition, there is no place for Industry ; because the fruit thereof is uncertain : and consequently no Culture of the Earth ; no Navigation, nor use of commodities that may be imported by Sea ; no commodious Building ; no Instruments of moving, and removing such things as require much force ; no Knowledge of the face of the Earth ; no account of Time; no Arts ; no Letters ; no Society ; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death ; And the life of man solitary, poor, nasty, brutish, and short.¹⁰⁵

Il est significatif que l'opportunisme du sujet hyper-responsable rejoint la pensée de Hobbes pour avancer que l'échange est une concurrence aiguë d'intérêts privés aboutissant régulièrement à l'exercice d'une violence précaire et brutale. Par ailleurs, c'est dans cet accord que nous remarquons que la chrématistique et l'état de nature chez Hobbes produisent un climat similaire sinon identique. En dissimulant la véritable valeur d'un produit échangé, la chrématistique fortifie l'idée selon laquelle les acteurs

¹⁰⁴ HOBBS, Thomas: *Leviathan*, p. 184

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 185-186

économiques échangeurs ne sont pas disposés à obéir à quelque norme de conduite extrinsèque que ce soit. Il est également important de noter que la chrématistique pose une équivalence entre la survie de l'individu et la satisfaction illimitée de ses désirs. Cette posture est également adoptée de manière implicite par Hobbes dans sa conception de l'état de nature car l'illimitation des moyens employés pour assurer la conservation se rapporte nécessairement à un désir sans limites. De la même manière que l'état de nature, la chrématistique se produit dans un climat où l'échange et l'entraide sont impossibles du fait qu'ils ne débouchent jamais sur un sentiment de sympathie et de réciprocité : si aucun acteur économique ne se voit obligé de respecter ses engagements, il est égal à ses prochains dans la mesure où tous peuvent potentiellement duper ceux avec qui ils échangent.

Le degré de violence dans l'état de nature hobbesien annonce un profond sentiment d'antipathie s'articulant par la guerre de tous contre tous. Cette violence démontre avant tout que la volonté de tromper autrui dans le but de poursuivre ses intérêts personnels n'est pas seulement antipathique parce qu'elle s'appuie sur un égoïsme radical mais aussi parce qu'elle dépend d'une certaine animosité. C'est dans cet esprit que la figure d'autrui ne représente pas exclusivement un débouché potentiel pour la satisfaction des désirs illimités du soi. Elle représente aussi un ennemi qui menace les moyens d'existence du soi à tout moment en voulant tirer profit d'eux. Il est donc nécessaire d'objectiver autrui, d'écraser ses aspirations et de le forcer à s'identifier uniquement à ses tâches de travail pour ainsi éviter de donner libre-cours à ses désirs illimités sur le marché ou la scène publique car enfin, de tels désirs menacent à jamais la fortune de ses prochains.

v. La réification et l'analyse marxiste

Il serait difficile d'aborder le concept de réification sans pour autant consacrer quelques remarques à *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukàcs et plus spécifiquement, au chapitre réservé exclusivement à l'élaboration de ce concept intitulé « La réification et la conscience du prolétariat ». Cette section se divisera en deux parties. La première aborde la notion de réification chez Lukàcs en passant par le fétichisme de la

marchandise de Marx. La deuxième compare la réification marxiste à celle exposée au cours de ce chapitre pour mieux cerner les paramètres de l'antipathie.

a. Le fétichisme de la marchandise et la réification chez Lukàcs

En bref, le fétichisme de la marchandise est un problème spécifique à la modernité et au capitalisme moderne. Il se produit lorsque le trafic marchand et ses conséquences structurelles exercent une influence sur toutes les strates de la vie sociale, qu'elles soient extérieures ou intérieures¹⁰⁶. Ainsi, il se distingue des sociétés primitives où le trafic marchand n'apparaît qu'épisodiquement et là où les communautés entrent en contact les unes avec les autres. Selon Marx, la généralisation du trafic marchand revient à modifier le déroulement du processus d'échange : il ne s'organise plus en fonction de la valeur d'usage des objets comme telle mais se structure plutôt en fonction de leur valeur d'échange, c'est-à-dire leur valeur quantifiable en devise monétaire¹⁰⁷. C'est précisément à ce moment que Marx envisage la transformation de l'homme en marchandise et que sa force de travail s'insère dans le marché en tant que marchandise. Il s'ensuit que l'homme est séparé de son travail, et s'intègre à un système productif avec ses lois propres, indépendantes de lui¹⁰⁸.

Lukàcs poursuit les réflexions de Marx en insistant sur le fait que le trait distinctif du capitalisme moderne a lieu lorsque la structure marchande s'étend à tous les aspects de la vie en société :

[...]Il s'agit *ici* de savoir dans quelle mesure le trafic marchand et ses conséquences structurelles sont capables d'influencer *toute* la vie, extérieure comme intérieure, de la société. La question de l'étendue du trafic marchand comme forme dominante des échanges organiques dans une société, ne se laisse donc pas traiter – en suivant les habitudes de pensée modernes, déjà réifiées sous l'influence de la forme marchande dominante – comme une simple question qualitative. La différence entre une société où la forme marchande est la forme qui domine et exerce une influence décisive sur toutes les manifestations de la vie, et une société où elle ne fait que des apparitions épisodiques, est bien plutôt une différence qualitative. Car l'ensemble des phénomènes prend,

¹⁰⁶ LUKÀCS, Georg : *Histoire et conscience de classe*, p. 110-111

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 111

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 114

conformément à cette différence, des formes d'objectivité qualitativement différentes.¹⁰⁹

Pour Lukàcs, l'extension illimitée du marché dans les affaires sociales est accompagnée d'une certaine « objectivité illusoire ». Cette dernière correspond au fait que le marchandage et l'échange engagent des agents économiques dans leur rapport avec des biens, c'est-à-dire des objets, qualitativement et quantitativement différents. En recouvrant l'ensemble des affaires sociales, cette objectivité fait perdre de vue le rôle important joué par le sujet dans le marché, celui de faire circuler les marchandises et de faire apprécier leur valeur¹¹⁰. Il en résulte que dans une telle situation, l'être humain ou le sujet est écrasé devant un monde où les objets semblent s'autoréguler. Voilà enfin ce que signifie la réification pour Lukàcs.

La réification est abordée en fonction de deux perspectives. La première est subjective et se penche sur le fait que le particulier ne contrôle plus les conditions de son travail du fait que sa force productive s'inscrit immédiatement dans un système capitaliste qui la transforme en marchandise. Il en résulte que le travail se dissocie de son sujet et se morcelle en une série d'opérations qui empêche de le saisir comme totalité. Dès lors, l'homme se transforme en spectateur impuissant, contemplant son existence devant un système lui étant étranger¹¹¹. La deuxième perspective est objective et se rapporte au fait que le travailleur est condamné à vivre dans un monde où les marchandises semblent établir des liens entre elles par magie et monopolisent ainsi l'exercice du dispositif social. Autrement dit, le travailleur est assujéti au règne de la marchandise¹¹². Enfin, c'est par la séparation de l'homme avec son travail et avec ses dispositifs sociaux que Lukàcs comprend la réification, tant au niveau subjectif qu'au niveau objectif, comme étant une fausse réalité qui apparaît autosuffisante et devant laquelle l'être humain reste marginalisé.

b. Remarques finales sur la réification

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 111

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 110

¹¹¹ *Ibid.*, p. 118

¹¹² *Ibid.*, p. 116

Sur le plan descriptif, la notion de réification élaborée au cours de ce chapitre correspond à celle exposée dans la pensée de Lukàcs : à l'instar de l'analyse marxiste, nous avançons que la réification se définit par une modification importante du marchandage et des relations d'échanges. Plus spécifiquement, nous nous accordons avec Marx et Lukàcs sur le fait que la réification passe par une assimilation des activités productives, voire des métiers, dans la structure marchande et qu'elle conduit inévitablement à la réduction de l'existence humaine au statut d'objet, de simple machine ou d'instrument productif. Par cette définition, nous avons réussi à rendre compte du phénomène par lequel la valeur d'usage d'une marchandise est négligée au profit de sa valeur quantifiable en argent. Nous avons également démontré que la réification dissimule la composante humaine sous-jacente aux relations d'échange sur le marché. Voilà enfin ce que représentent la fonctionnalisation du code de conduite et la poursuite illimitée des richesses par l'écrasement systématique de l'autre (l'antipathie et la chrématistique).

Sur le plan explicatif, les deux conceptions de la réification exposées jusqu'à présent ne concordent pas étant donné qu'elles s'appliquent à deux perspectives différentes. En s'appuyant sur le fétichisme de la marchandise de Marx, Lukàcs fait ressortir le phénomène de la réification dans un contexte qui s'applique au prolétariat. Lorsque Lukàcs décrit un monde où la puissance de l'homme s'insère dans un système soi-disant objectif opérant en fonction de ses propres lois et recouvrant l'ensemble de la vie en société, il se réfère avant tout à la misère de la classe ouvrière qui doit vendre son travail à la bourgeoisie et se soumettre aux impératifs des gérants d'usines. En revanche, ce travail aborde la réification sous l'optique du sujet hyper-responsable, sous l'optique d'un marché dont la notion de vivre-ensemble correspondant (la sympathie) est déjà corrompue par la chrématistique et le mensonge des valeurs. Enfin, ce qui nous importe n'est pas l'ouvrier qui vend maladroitement son travail sur le marché mais plutôt la figure du marchand hyper-responsable qui s'acharne désespérément à faire passer sa poursuite illimitée du profit comme métier légitime.

VI

La chrématistique, l'hyper-responsabilisation, l'apathie et le totalitarisme

Tel que mentionné dans les chapitres antérieurs, le sujet hyper-responsable résulte de la reconfiguration des économies marchande et domestique en fonction de la poursuite illimitée du profit. Avant tout, cette poursuite a comme effet de transformer l'échange en métier rentable. Puisque la condition première du métier est la responsabilité, la poursuite illimitée du profit fait déborder les impératifs du principe de responsabilisation là où ils devaient s'arrêter. Les relations sociales deviennent *productives en soi* dans une telle situation. Or, au lieu de puiser son matériau dans l'affrontement avec une entité naturelle indifférente, le sujet hyper-responsable le trouve dans la confrontation menée contre la figure d'autrui qu'il déjoue systématiquement afin d'obtenir ce qui est désiré et désirable : le profit.

Il va de soi qu'en insérant le principe de responsabilisation au sein des relations sociales et marchandes, le sujet hyper-responsable s'affiche comme étant le seul et unique maître de son destin, tant au niveau de sa survie qu'au niveau de sa position dans l'échelon social. Les instances témoignant de la socialisation dans un contexte communautaire et qui assignent ou imposent un rôle plus ou moins rigide à l'individu telles les normes de conduite, les traditions et les conventions figurent parmi les obstacles à contourner ou à transformer. Céder aux poids et aux pressions de ces instances fait preuve de paresse ou de manque d'ambition car enfin, en étant entièrement responsable de son propre sort, le sujet hyper-responsable apprend à croire qu'il *est ou, à tout le moins, peut devenir tout ce qu'il désire être*. Entre cette croyance et celle qui affirme que *le monde existe uniquement au niveau de la pensée*, il n'y a qu'une question de degré : pouvoir devenir tout ce que nous désirons être sous-tend déjà la possibilité de vivre dans un monde totalitaire qui correspond pleinement à nos plus grandes aspirations, c'est-à-dire aux plus grands artifices construits par notre imagination. Là où la formule

précédente se distingue de la croyance que tout se joue au niveau de la pensée est dans la reconnaissance qu'il existe tout de même quelque chose dans le présent et à l'extérieur de l'imagination à contourner ou à travailler pour réaliser nos souhaits les plus intimes.

Bien entendu, dans le mode de pensée du sujet hyper-responsable se trouve déjà les composantes potentielles du totalitarisme parce qu'en se croyant entièrement responsable de son propre destin, aucune marge de manœuvre n'est laissée aux composantes de la réalité communautaire telles l'échange, l'entraide, la sympathie, la promesse et l'empathie. Entre cette croyance et celle qui affirme que l'on est ou peut devenir ce que l'on désire être, le sujet hyper-responsable s'écarte volontiers du besoin que les autres ressentent par rapport à lui en l'estompant avec ses propres ambitions. Dans son absence de points de contact avec la réalité, l'imagination du sujet hyper-responsable se prépare déjà au contrôle totalitaire et se détache définitivement de l'arène politique qui articule sa quête du bonheur en termes collectifs, par la parole et par les souvenirs.

i. De la misère privée au bonheur public par la concurrence

La concurrence devient la condition essentielle à la misère privée dans un contexte d'hyper-responsabilisation. Elle se définit en tant que rivalité entre plusieurs personnes ou groupes qui prétendent à un même avantage sans nécessairement pouvoir en bénéficier mutuellement et dans cet esprit, rejoint non seulement la notion de guerre de tous contre tous mais aussi l'atmosphère de confrontation marchande décrite dans le chapitre précédent. Elle est la conséquence la plus évidente de la quête illimitée du profit et reproduit l'écart au cœur de la chrématistique entre ceux qui déjouent et ceux qui sont déjoués, c'est-à-dire entre les acheteurs et les vendeurs.

L'impact de la concurrence sur les modalités de l'échange se répercute subséquemment sur l'exercice de la parole dans la mesure où ces deux formes d'expression sont liées et encouragent la socialisation par la création de valeurs. Plus spécifiquement, la concurrence s'insère dans le langage du bonheur public en se confondant avec la compétition, l'idée maîtresse qui génère la parole. Ce faisant, la signification de la compétition est réduite à la recherche simultanée d'un même but ou

d'une même réussite par plusieurs personnes ou groupes et permet ainsi d'étendre la guerre de tous contre tous à l'assemblée politique.

a. La compétition, le conflit et le bonheur public

En repérant la racine étymologique du terme compétition, nous découvrons qu'il est composé de deux termes latins, *com* et *petere*, signifiant « rechercher ensemble »¹¹³. Cette expression sous-tend un engagement précis envers ses prochains dans la mesure où le terme « ensemble » exclut la possibilité de rechercher n'importe comment. À son tour, cet engagement exprime un espoir qui traverse également tous ceux impliqués dans la recherche, celui d'accomplir une tâche qui leur est commune. Ce faisant, l'engagement cerne ce qui est entre nous, c'est-à-dire ce qui est intéressant, et rejoint ainsi les frontières du domaine public. La compétition touche également la parole par l'intérêt car si elle exclut la possibilité de s'engager envers les autres n'importe comment, elle nous empêche du même coup de parler de n'importe quoi. Ici, le « n'importe quoi » se réfère aux inclinaisons particulières de l'agent privé, aux sensations de douleur et de plaisir qu'il éprouve par hasard dans sa routine quotidienne. De toute façon, la compétition complémente la parole en lui donnant son objet, en lui donnant une tâche commune autour de laquelle se structure l'expression des évaluations publiques. Pour ainsi dire, si la parole correspond à la faculté qui élucide les sentiments moraux tels l'utile et le nuisible, le bien et le mal et ainsi de suite, la compétition se charge d'appliquer la parole dans un contexte bien prescrit où elle est formulée en jugement, c'est-à-dire là où elle propose ce qui est juste¹¹⁴. C'est par le jugement moral, par la parole compétitive, et non le sentiment moral considéré en dehors de sa proposition que se trouve : « [...] la base de l'éducation et de l'administration de la justice, qui constituent à leur tour l'ordre même de la communauté politique »¹¹⁵.

Si la compétition s'oppose à la concurrence, cela ne signifie pas pour autant qu'elle ne soit pas liée au conflit. Attendu d'ailleurs que l'exercice de la parole ainsi que le degré de compétition renfermé suscitent parfois une opposition irréconciliable entre

¹¹³ CARAÇA : Joao *et al.* : *Limites à la compétitivité*, p. 15

¹¹⁴ Le terme « sentiment moral » s'inspire directement du texte « Économie et Politique dans 'la Politique' » d'Aristote », paru dans l'ouvrage *Essais de philosophie économique* d'Arnaud Berthoud.

¹¹⁵ BERTHOUD, Arnaud : « Économie et Politique dans 'la Politique' d'Aristote » dans *Essais de philosophie économique*, p. 54-55

deux ou plusieurs exigences contradictoires. Malgré cette opposition, il faut reconnaître tout de même que le conflit ne sert pas à dissuader l'exercice de la parole et ne menace aucunement le déroulement des activités politiques compétitives. Au contraire, il met en scène un espace où l'entrée de l'individu sur l'échiquier politique est d'autant plus importante qu'elle ne l'aurait été s'il n'y avait jamais de différends. Le conflit fait ressortir le courage requis pour entrer dans le domaine public et force l'individu à aiguïser ses habiletés politiques en réfléchissant avant d'agir. Il est donc conforme au bonheur public car il fait ressortir le moment où l'individu se révèle devant les autres avec une surprenante intensité.

Notons aussi que le conflit ne porte jamais atteinte à la pluralité humaine par laquelle s'exprime la politique. Il respecte la notion d'égalité en soumettant le courage et les principes de chaque acteur politique aux mêmes conditions, aussi adverses soient-elles. Par conséquent, il exige de tous de passer par un processus de réflexion similaire avant d'entrer dans l'arène publique et il permet ainsi à chacun de reconnaître les mêmes vertus chez ses adversaires que les siennes. De plus, le conflit respecte le concept de distinction en permettant à chacun d'adopter une posture n'étant pas nécessairement identique à celle des autres.

b. La concurrence, la compétition et le bonheur public

Nous avons remarqué dans la dernière section que la simple faculté de percevoir le bien et le mal ainsi que les autres valeurs constituant la communauté politique étendue se rapporte déjà à un référent commun (l'engagement envers les autres pour accomplir une tâche commune). Ce référent élucide à son tour la distinction entre le code et la parole. Contrairement au code qui se limite à signaler des sensations et des inclinaisons privées, la parole exprime le sentiment moral par le jugement et révèle en quoi son objet est digne d'intérêt. En se confondant avec la compétition, la concurrence encourage chacun à revendiquer les mêmes avantages auxquels prétendent les autres et par le fait même, elle fait éclater tous les points de référence commun entre les agents politiques (*c'est à moi que tel avantage devrait appartenir*) tout en individualisant les sentiments moraux (*ce qui est bon pour moi n'est pas nécessairement bon en soi*). C'est ici que la concurrence s'attaque au jugement et par conséquent au bonheur public.

Puisque le jugement s'articule toujours dans une proposition destinée au grand public, l'individualisation du sentiment moral ou de l'objet proposé détruit ses fondements sociaux. Il en résulte que le jugement est invoqué dans les circonstances les plus fragiles et arbitraires. Dans un contexte faisant preuve d'autant d'instabilité, aucune condition inhérente au développement du vivre-ensemble ne trouve un environnement propice à sa croissance. Voilà que le bonheur public est également affecté : sans conditions stables et régulières, le domaine politique ne peut plus héberger des citoyens prêts à se révéler avec les autres car la révélation se fonde avant tout sur la répétition systématique d'une promesse originelle. Sans jugement, le sujet politique perd son identité qui agit comme relais entre ses aptitudes personnelles et le rapport entretenu avec les autres. Il tombe dans l'anonymat en perdant contact avec soi-même et autrui simultanément.

ii. La chrématistique, l'hyper-responsabilisation et l'emprise totale du monde extérieur

La distinction entre l'infinité et l'illimitation dans notre quatrième chapitre démontre que la chrématistique portée à l'injustice reste virtuelle parce qu'elle tente d'inscrire deux tendances incompatibles, voire un écart, au sein d'une seule et même réalité. Bien que l'écart constitutif de la chrématistique soit mesuré dans un premier temps par les avoirs économiques, il se dédouble ensuite au sein des relations d'échanges ; l'individu qui tire profit des relations d'échanges l'ôte à celui avec qui l'échange a lieu et ce faisant, s'écarte volontiers des autres en négligeant leur statut d'agent économique à part entière. Le marché et sa norme de justice correspondante y sont menacés.

Puisque le marché constitue le domaine par excellence où la misère privée est exprimée et ce, parce que l'image que l'on se fait d'autrui est reconstituée à partir de la qualité des objets échangés avec le soi, une menace dirigée contre cette communauté porte atteinte simultanément à la sympathie sans quoi un rapprochement substantiel est impossible du fait que le partage des souffrances n'a plus de point de référence ou de départ. À son tour, le fait de porter atteinte au partage collectif des souffrances a comme résultat de couper la voie d'accès aux premières composantes du vivre-ensemble, à partir desquelles se forge une conception intersubjective de la réalité. D'ailleurs, le fait de

souffrir de la même peine que quelqu'un revient à la poser en tant que généralité en la déplaçant à l'extérieur du soi. Cela laisse sous-tendre que la souffrance partagée est normale et participe d'une dimension intégrale à la vie en communauté. En menaçant la dynamique au cœur de la sympathie, la chrématistique et l'hyper-responsabilisation s'apparentent au phénomène totalitaire par leur capacité d'écarter l'individu des composantes lui étant extérieures et lui permettant de former des critères de normalité rudimentaires. En fin de compte, tel est le sens de l'animosité poussant le sujet hyper-responsable à réifier ses rapports d'échange avec autrui.

iii. De l'emprise totale du monde extérieur à l'emprise totale du sujet

En transformant l'échange en activité productive au même niveau que le métier ou l'industrie, le sujet hyper-responsable superpose l'atmosphère de solitude nécessaire pour fabriquer un bien d'usage sur les paramètres du marché, ce forum où les objets sont exposés ouvertement sur les tablettes dans le but de négocier leur valeur. Dans un tel contexte, les domaines privé et public, s'embrouillent de sorte que ce qui s'effectuait loin des regards d'autrui a dorénavant lieu devant tous et vice-versa. Cet état de choses est évidemment angoissant pour le sujet hyper-responsable en tant que fabricant de l'œuvre mensongère parce qu'il le force à trouver un espace sans distractions pour se livrer à ses activités constitutives au milieu du marché où l'on risque de se faire apercevoir sans l'avoir voulu. Rappelons d'ailleurs qu'il est particulièrement important pour le sujet hyper-responsable de créer un espace où la véritable valeur de son produit par excellence, c'est-à-dire le mensonge, reste à jamais cachée des autres. Puisque la poursuite de cet espace constitutif et liée aux moyens d'existence du sujet hyper-responsable et qu'elle n'est pas évidente au sein du marché, elle se transforme en quête d'espace vital, en quête de survie¹¹⁶. Parallèlement, les étapes intégrales au processus de fabrication du mensonge se confondent complètement avec les moments successifs nécessaires à la survie. Pour

¹¹⁶ Dans *Le système totalitaire*, Hannah Arendt enrichit cette réflexion en constatant que le maintien du régime totalitaire s'effectue en étouffant les capacités productives du fabricant et ce, par l'exposition publique de ces mêmes capacités avant leur achèvement. Il en résulte que le fabricant n'est plus isolé des distractions du monde public qui nuisent à l'image du modèle à réaliser. Plutôt il est isolé de l'acte de production, du processus de création, par lequel passait jadis une première représentation de son identité. Son identité étant menacée de cette manière, le fabricant trace un parallèle entre le processus fabrication et sa survie. De là se transforme l'acte de fabriquer en travail et en labeur devant assurer la reproduction de la vie humaine. [ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, p. 306-312]

ainsi dire, le sujet ne cherche plus à prendre conscience de ses aptitudes pour ensuite répondre de ses actes. Plutôt, il cherche à fabriquer car il n'anticipe plus avec exactitude le prochain moment où il se livrera volontiers à cette activité. L'angoisse découlant de cette incertitude suffit à rabaisser le processus de fabrication au niveau du simple moyen d'existence. Le fait de s'y livrer renvoie donc à la capacité de répondre à une pulsion vitale échappant forcément au contrôle du sujet. De même que l'individu ne décide pas lorsqu'il a faim, il ne décide plus lorsqu'il fabrique :

C'est ce qui peut se produire dans un monde où les valeurs majeures sont dictées par le travail, autrement dit où les valeurs toutes les activités humaines ont été transformées en travail. Dans de telles conditions, seul demeure le pur effort du travail, autrement dit l'effort pour se maintenir en vie, et le rapport au monde comme création humaine est brisé. L'homme isolé qui a perdu sa place dans le domaine politique de l'action est tout autant exclu du monde des choses, s'il n'est plus reconnu comme *homo faber* mais traité comme un *animal laborans*, dont le nécessaire métabolisme naturel n'est un sujet de préoccupation pour personne.¹¹⁷

Ne pouvant décider par lui-même, le sujet ne répond plus de lui-même. Ne pouvant plus répondre de lui-même, le sujet s'écarte non seulement de la portée de ses aptitudes mais aussi du principe par lequel il se révélait devant lui-même, c'est-à-dire la responsabilité. En d'autres mots, dans l'imprévisibilité qui accompagne la survie, le sujet se perd de vue ainsi que sa créativité et le sérieux accompagnant ses engagements.

iv. L'apathie et l'empathie

L'apathie est la conséquence la plus importante d'une emprise totale du sujet par une potentialité totalitaire. Elle est composée du préfixe *a* qui exprime le manque et la privation, et du mot *pathos* qui, tel que déjà mentionné, se rapporte aux affections et aux impressions sensibles que l'on éprouve¹¹⁸. Il est emprunté du grec ancien et désigne originellement une impassibilité, une absence de douleur et une absence d'affections sensibles. Dans la philosophie stoïcienne, la définition de l'apathie va jusqu'à décrire un état d'âme complètement insensible¹¹⁹. Pour sa part, la définition plus courante de ce

¹¹⁷ ARENDT: *Le système totalitaire*, p. 306

¹¹⁸ Le Trésor de la Langue Française informatisé (TLFi), en ligne : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1286837865;>

¹¹⁹ *Ibid*, en ligne: <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1286837865;>

terme est synonyme de nonchalance et à d'indolence¹²⁰. De toute façon, il importe de remarquer que toutes les définitions précédentes se réfèrent à un détachement à l'égard de ce que l'on éprouve, voire à un détachement affectif. En ce sens, elles sont liées au concept de totalitarisme dans la mesure où celui-ci aspire à monopoliser les composantes de la réalité, y compris les attitudes subjectives, et aspire par conséquent à séparer l'individu de lui-même.

Étant donné que l'apathie résulte d'une séparation par rapport à soi-même, elle est fondamentalement désintéressée et, à ce titre, incapable de reconnaître ce qui existe entre les êtres humains. C'est pour cela qu'elle se déploie par l'ennui, ce sentiment de chagrin qui mène à la lassitude d'esprit, au manque de plaisir et au dégoût. À son tour, l'ennui s'oppose à l'empathie en faisant obstacle à l'intérêt, à cette reconnaissance de ce qui est entre nous. Séparé de soi-même et par ricochet de ce qu'il a en commun avec les autres, le sujet apathique s'affiche simultanément comme sujet apolitique, indifférent à la quête qui interpelle l'homme dans toutes ses dimensions à partager ce dont il est capable avec les autres par les bonnes paroles et les bons gestes.

Dans son désintéressement, son ennui et son apolitisme, le sujet apathique possède les pré-requis nécessaires pour être coopté par un mouvement de nature totalisante. Son désintéressement, s'articulant avant tout par son isolement par rapport à lui-même, liquide le sujet apathique dans une masse où il perd son individualité sans pour autant gagner un sentiment d'appartenance. Son ennui entendu comme profond chagrin lui permet de combler son désir d'appartenance en liquidant son identité à l'intérieur de celle d'un mouvement totalitaire sans hésitation. De toute évidence, un tel geste fait preuve de loyauté inconditionnelle, détaché de toutes les circonstances pouvant occasionner un revirement d'allégeance. L'apolitisme du sujet apathique se reflète surtout par l'aisance avec laquelle il adhère aux organisations qui, pour reprendre les termes d'Arendt, sont indifférentes aux affaires publiques et qui visent à solutionner des problèmes par-delà ou en deçà des frontières politiques, en fonction de convictions et d'influences traversant également toutes les classes sociales de manière tacite. Il est intéressant de constater à cet effet que les masses constituent le premier groupe à être complètement neutre en matière politique et sociale :

¹²⁰ *Ibid*, en ligne: <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1286837865;>

Les masses ne partagent avec la populace qu'une seule caractéristique : elles sont étrangères aux ramifications sociales et à toute représentation politique normale. Les masses n'héritent pas comme la populace – quoique sous une forme dénaturée – des critères et des attitudes de la classe dominante, mais elles reflètent et, d'une certaine façon, dénaturent les critères et les attitudes de toutes les classes à l'égard des affaires publiques.¹²¹

Bien que les caractéristiques du sujet apathique se conforment aux exigences du mouvement totalitaire, elles ne suffisent pas à causer leur essor. À ce sujet, Arendt remarque dans *Le système totalitaire* que les sociétés bourgeoises fondées sur l'acquisition et la concurrence ont provoqué une hostilité envers la vie publique sans pour autant avoir mené directement à l'instauration d'un régime totalitaire¹²². Plutôt, la bourgeoisie se contentait d'être la classe sociale dominante et abandonnait l'exercice du pouvoir politique à une aristocratie affaiblie tant et aussi longtemps que la poursuite illimitée de ses intérêts particuliers était assurée et soutenue¹²³. Si l'apathie est le pré-requis et non la cause de l'essor du mouvement totalitaire et de sa mobilisation correspondante, cela laisse sous-tendre que ces éléments de définition (l'organisation du mouvement totalitaire et sa mobilisation subséquente) intrinsèques au totalitarisme sont plutôt déterminés par leurs circonstances historiques particulières que par la logique de la chrématistique ou de l'hyper-responsabilisation.

v. La chrématistique, l'hyper-responsabilisation et la mobilisation totale

En traçant le bilan des ressemblances et des dissemblances entre la chrématistique et le système totalitaire, il devient évident que ces deux concepts sont uniquement séparés par une seule expérience déterminante affectant l'attitude de leurs sujets respectifs : il s'agit d'une mobilisation totalisante à l'échelle sociale. De cette mobilisation se déduit la formation possible d'un mouvement totalitaire pouvant s'organiser en *régime* politique plutôt que de rester au niveau de la *potentialité*.

La chrématistique est dénuée d'un principe de mobilisation autour duquel se rallient ses porte-parole par excellence, les sujets hyper-responsables, car leur identité se

¹²¹ ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, p. 51

¹²² *Ibid.*, p. 49

¹²³ *Ibid.*, p. 49-50

forge dans le mépris, la méfiance et l'animosité. Il est donc impossible pour le sujet hyper-responsable de mettre de côté ses efforts particuliers au nom de l'accomplissement d'une fin commune puisque la poursuite de ses désirs illimités est incompatible avec celle des autres et de là surgit sa compréhension de son individualité, toujours hostile au caractère amorphe et impersonnel du mouvement totalitaire. En plus de ne pas être en mesure d'organiser ses sujets en mouvement ou parti à l'échelle sociale, la chrématistique ne prétend pas non plus les mobiliser vers un objectif commun.

Si le sujet hyper-responsable s'isole volontiers des composantes de la réalité extérieure et intérieure, croit que tout se déroule au niveau de la pensée, fait circuler le mensonge des valeurs sur le marché et automatise ses moyens de communication en privilégiant leur fonction au détriment de leur esprit, il agit tout de même pour des raisons qui semblent lui appartenir (la poursuite illimitée du profit) tandis que le sujet totalitaire mobilisé fait de même pour se conformer aux impératifs du mouvement et se voit ainsi dépossédé de sa raison d'agir. De cette différence s'explique la raison pour laquelle le sujet hyper-responsable peut se comporter similairement au sujet totalitaire sans pour autant engendrer des conséquences ou des mœurs identiques. Prenons la poursuite illimitée du profit à titre d'exemple : le type d'isolement l'accompagnant fait plutôt penser à l'égoïsme calculateur et à la misanthropie d'Ebenezer Scrooge dans *Cantique de Noël* de Charles Dickens qu'à la jeunesse totalitaire décrite dans l'œuvre *Mil neuf cent quatre-vingt quatre*, prête à dénoncer sa propre famille pour conserver l'idéologie dominante du parti au pouvoir¹²⁴. Pour sa part, la croyance que tout se joue au niveau de la pensée chez le sujet hyper-responsable se rapporte à une pensée solipsiste. Elle n'a donc rien en commun avec les mécanismes de torture élaborées par O'Brien dans *Mil neuf cent quatre-vingt quatre* pour convaincre Winston, le protagoniste, que deux et deux font cinq¹²⁵. Remarquons aussi que le type de mensonge déchaîné par le sujet hyper-responsable diffère de la *propagande* totalitaire en ce qu'il sert les besoins des particuliers sur le marché au lieu de servir un principe mobilisateur préexistant à l'échelle sociale et en ce qu'il ne se projette pas en fonction d'un objectif à réaliser dans un avenir

¹²⁴ ORWELL, George: *Nineteen Eighty-Four*, p. 24-27

¹²⁵ *Ibid*, p. 261-264

conçu *en tant que ligne droite infinie* tel l'idée d'un empire pangermaniste «millénaire» d'Adolf Hitler.

Conclusion

Les remarques finales de notre dernier chapitre élucident le dernier problème auquel s'affronte cette thèse : comment est-ce que le sujet hyper-responsable dans son égoïsme et son animosité se transforme en fanatique, prêt à tout sacrifier pour une cause et un mouvement totalitaire? Comment est-il possible de passer de Ebenezer Scrooge à la jeunesse hitlérienne, de la poursuite illimitée du profit au projet millénaire nazi et de l'animosité envers autrui aux camps de concentration? Le noyau de la difficulté posé par le problème antérieur s'exprime en grande partie par le fait que la prudence, l'intelligence calculatrice et la volonté de bien paraître chez le sujet hyper-responsable s'avèrent incompatibles avec le caractère de l'idéaltype nazi ou stalinien à un point tel qu'il devient invraisemblable de repérer une affinité commune entre ces deux figures distinctes. Par ailleurs, nous devons noter que les techniques de domination totalitaires ne se prêtent pas à l'accumulation de réseaux de clientèle et n'établissent pas des conditions propices pour l'enrichissement du sujet hyper-responsable.

Dans le chapitre intitulé « L'émancipation politique de la bourgeoisie » paru dans *Impérialisme*, Hannah Arendt fait une exégèse de la pensée hobbesienne qui esquisse un premier élément de réponse à notre problème. Pour Arendt, la pensée de Thomas Hobbes est la seule à théoriser le domaine politique de sorte à faire dériver le bien public des intérêts privés et à façonner sa compréhension de la vie collective en conséquence. C'est ainsi que dans le *Léviathan*, Hobbes avance l'idée selon laquelle l'État ne se fonde sur aucune loi constitutive mais s'appuie plutôt sur le type de contrôle permettant à l'individu de moduler l'offre et la demande au nom de l'accumulation d'un profit à titre purement personnel¹²⁶. Le motif principal de l'homme étant animé par ses intérêts individuels, la soif du contrôle devient la passion fondamentale réglant les relations entre l'individu et la société. Dans la lutte incessante pour le contrôle, Hobbes souligne que tous les hommes sont égaux dans leurs aptitudes et leur vulnérabilité : personne n'est à l'abri de la ruse et de la tromperie des autres¹²⁷. Il en résulte que les hommes sont traversés par une seule et même insécurité, celle que pose la figure d'autrui face à celle du soi, et qui, par la force

¹²⁶ ARENDT, Hannah: *L'impérialisme*, p. 44

¹²⁷ *Ibid*, p. 46

des choses, fait appel au besoin d'un tiers sous forme d'État. Puisque le besoin de sécurité individuel alimente la raison d'être de l'État, cette dernière se dote d'une fonction d'accumulation illimitée de pouvoir pour garantir conditionnellement le bien-être de ses sujets. Sans le pouvoir ou le droit de vie et de mort sur ses sujets, l'État ne dispose d'aucun instrument ou mécanisme capable de faire respecter les engagements privés. Il est donc obligé de façonner les relations sociales par la crainte, voire par la menace du recours à la violence, pour assurer le déroulement efficace ou optimal de la vie collective.

Selon Hobbes, l'accumulation illimitée du pouvoir ou le monopole de l'exercice de la violence légitime assure le respect de la loi qui, par la suite, garantit la sécurité des individus. La loi est donc perçue comme étant une nécessité absolue parce qu'elle émane d'un pouvoir absolu¹²⁸. Étant donné que la loi ne se fonde plus sur un quelconque principe éthique ou moral mais exige uniquement une obéissance aussi absolue que le pouvoir exercé par le corps étatique, elle encourage un conformisme aveugle par lequel le tempérament du sujet hyper-responsable se rapproche de celui de l'idéaltype totalitaire. Rappelons à cet effet que le totalitarisme exige du sujet une loyauté inconditionnelle, alimenté par un désir d'appartenance excessif capable de liquider l'identité du particulier dans l'anonymat des masses. Ce type de loyauté rejoint le conformisme aveugle dans la mesure où ce dernier s'articule par une soumission sans réserves aux opinions communément admises, sans possibilité d'examiner ou de juger le bien-fondé de cette soumission. Laisse à lui-même, ce type de conformisme empêche le sujet hyper-responsable de voir autre chose dans l'essor d'un mouvement totalitaire que l'accumulation subite du pouvoir par une nouvelle organisation ne l'ayant pas détenue auparavant. Dans sa myopie, le sujet hyper-responsable va jusqu'à appuyer cet essor puisqu'il perçoit l'accumulation du pouvoir lui étant associé comme étant capable de répondre à son besoin de sécurité. Notons que si le conformisme aveugle rend compte du processus par lequel le sujet hyper-responsable se transforme en sympathisant totalitaire, il n'explique tout de même pas comment le sympathisant se transforme en adhérent ou en fanatique.

*

¹²⁸ *Ibid*, p. 48

Ce que le sujet hyper-responsable ignore à partir de son point de vue et dans son appui conditionnel est la nouveauté du mandat totalitaire qui libère le principe d'accumulation illimitée de ses racines économiques et marchandes pour en faire la seule et unique condition d'un pouvoir politique se renouvelant face à un objectif dont la réalisation est toujours reportée à une date ultérieure, celui d'étendre une logique de domination aux recoins les plus profonds de l'esprit humain. Ce manque de prévoyance chez le sujet hyper-responsable s'exprime par une erreur de calcul déjà commise dans la pensée de Hobbes : il s'agit de l'idée selon laquelle le pouvoir du *Léviathan* opère toujours en fonction d'un précepte de légitimité et que celui-ci s'appuie encore sur l'accumulation illimitée du profit par des agents privés. Pourtant, nous devons concéder que si les individus sont seulement disposés à respecter leurs engagements lorsqu'un pouvoir supérieur au leur les surveille, rien n'oblige à un pouvoir absolu et suprême de respecter les conditions ayant assuré sa mise en place et que s'il décide de le faire, c'est par bonne foi et non par nécessité. En termes plus concrets, cela signifie que lorsque le pouvoir du *Léviathan* s'établit dans un contexte totalitaire, rien ne peut s'y opposer et que par le fait même, il n'est plus obligé de combler le besoin de sécurité de ses sujets. En outre, rien ne l'empêche de recourir à l'exercice de la violence contre ses sujets à sa guise et ce, dans la poursuite de ses objectifs particuliers.

En vertu de son caractère fondamentalement privé, le sujet hyper-responsable ne dispose d'aucun moyen de résistance contre les abus de pouvoir du *Léviathan* mis au service d'une idéologie totalitaire. Cela s'explique par le fait qu'une résistance organisée contre un pouvoir absolu présuppose forcément une dimension sociale et politique à laquelle le sujet hyper-responsable est incapable de participer parce que son besoin de sécurité n'est pas comblé et parce qu'il perçoit toujours la figure d'autrui comme étant menaçante. Devant la crainte absolue qu'inspire le *Léviathan* totalitaire, le sujet hyper-responsable fait preuve d'une vulnérabilité absolue ; il est à sa merci mais il ne bénéficie pas de sa protection¹²⁹. Vouloir s'échapper de cette vulnérabilité représente déjà un retour

¹²⁹ L'expression précédente s'inspire du concept de vie nue tel qu'exposé par Giorgio Agamben dans les premières pages de *État d'exception* et dans lesquelles l'auteur s'attarde de décrire en termes juridiques les conséquences de l'exercice d'un pouvoir absolu sur un sujet sans défense. Le centre de détention à Guantanamo et l'expérience concentrationnaire nazie sont invoqués à cet effet : « La nouveauté de l' "ordre" »

à l'état de nature hobbesien, à la guerre de tous contre tous et à une vie aussi incertaine et dangereuse que celle aux côtés d'un mouvement totalitaire s'emparant du monopole de la violence légitime. Or, peu importe le champ d'action suivi, le sujet hyper-responsable est coincé entre deux scénarios terrifiants (devoir composer avec un régime totalitaire ou avec la guerre de tous contre tous) puisque dans l'un comme dans l'autre, sa survie et son bien-être ne dépendent plus de ses amitiés ou de l'étendue de ses réseaux et, en ce sens, ne dépendent plus de son métier ou de ses aptitudes, c'est-à-dire des moyens justifiant sa conservation. Dépossédé du contrôle qu'il avait jadis sur le déroulement de sa propre vie, il ne reste qu'au sujet hyper-responsable l'option de choisir la situation qui détermine sa destruction imminente : est-il préférable de périr devant un pouvoir absolu ne garantissant rien ou face aux intentions potentiellement malicieuses d'un étranger veillant à sa propre survie en employant tous les moyens à sa disposition ? Le non-sens de l'expérience totalitaire se vit surtout par la question précédente.

Dans un climat où il n'est plus possible de prédire la longévité d'une vie ou encore le moment exact de sa destruction (cela appartient au régime totalitaire ou à l'étranger malicieux), la prudence perd toute espèce de signification et le calcul devient impossible en vertu d'un manque de données fixes et appréciables. En bref, les ancrages de la pensée hyper-responsable ne peuvent s'articuler du fait que la survie individuelle, ce pour quoi ils sont mis au service, devient un facteur impondérable. Ce qui est d'autant plus étonnant dans un tel scénario, c'est que le sujet hyper-responsable tient encore à sa survie en dépit du fait qu'elle échappe désormais à toute compréhension possible. Ne pouvant comprendre sa propre volonté de survivre, il s'accroche aux choses sur lesquelles il exerce encore un certain contrôle, c'est-à-dire les choses insignifiantes qui traversent son quotidien, plutôt que de réfléchir sur le caractère horrifiant d'un monde totalitaire¹³⁰.

du président Bush est d'annuler radicalement tout statut juridique de l'individu, en créant ainsi un être juridiquement innommable et inclassable. Les talibans capturés en Afghanistan non seulement ne jouissent pas du statut de "prisonnier de guerre" selon la convention de Genève, mais pas non plus celui d'inculpé selon les lois américaines. Ni prisonniers ni accusés, mais seulement *detainees*, ils sont l'objet d'une pure souveraineté de fait, d'une définition indéfinie, non seulement au sens temporel, mais quant à sa nature même, car totalement soustraite à la loi et au contrôle judiciaire. La seule comparaison possible est la situation juridique des juifs dans les *Lager* nazis, qui avaient perdu, avec la citoyenneté, toute identité juridique, mais gardaient au moins celle de juif. [...] dans le *detainee* de Guantanamo, la vie nue rejoint sa plus grande indétermination. » [AGAMBEN, Giorgio : *État d'exception*, p. 13-14]

¹³⁰ Dans le deuxième volume de l'ouvrage *Maus : A Survivor's Tale*, Art Spiegelman relate un épisode où son père, Vladek Spiegelman, retrouve l'un de ses amis à Auschwitz dans un état lamentable : il éclate en

Il n'est guère surprenant de constater que dans une telle atmosphère de désespoir, le conformisme aveugle trouve sa forme d'expression ultime de sorte que plus la vie paraît horrible sous un régime totalitaire, plus les gens sont susceptibles de se conformer au régime dans l'espoir de s'épargner autant de malheurs que possible¹³¹. Ici, le conformisme aveugle rejoint la loyauté inconditionnelle par un désir de survie détaché de ses propres moyens et donc capable de commettre les pires atrocités.

Si le conformisme aveugle trouve son expression emblématique dans une vie s'accrochant à elle-même parce que coupée de ses moyens de reproduction, le fanatisme, c'est-à-dire la deuxième forme d'expression de l'idéaltype totalitaire, va de pair avec une mort détachée de toute circonstance prévisible, échappant au contrôle de celui devant en faire l'expérience. Il s'exprime par une pensée défaitiste acceptant l'omniprésence des instruments de violence totalitaires et ne trouvant aucune façon, voire aucune raison, de s'abriter d'elle en dépit du fait que sa reconnaissance représente déjà une résignation devant l'inévitabilité d'une mort brutale et imprévue. À force de composer quotidiennement avec la possibilité d'une mort violente, le sujet hyper-responsable se désensibilise de sa plus grande peur et se reconforte du fait que s'il n'a rien à gagner dans un monde totalitaire, il n'a rien à perdre non plus. C'est ainsi qu'il se prépare à sacrifier sa vie (il s'agit en fait d'une *non-vie*) pour alimenter les engrenages d'un principe de mobilisation illimité tout en sachant que ce même principe ne considère pas son sacrifice comme étant essentiel à la cause défendue. Dès lors, le fanatique n'est pas, tel que le suggère la question articulée au début de notre conclusion, animé par un enthousiasme zélé mais plutôt par une adhésion virtuelle. Elle est virtuelle dans la mesure où le mouvement totalitaire s'est déjà emparé de tout ce que le fanatique aurait pu lui donner dans sa dévotion. Dans cet esprit, la question au début de notre conclusion est articulée

sanglots non parce qu'il se trouve dans un camp de concentration mais plutôt parce qu'on lui avait enlevé sa cuillère, parce qu'il ne portait qu'un soulier et parce qu'il avait besoin d'une ceinture pour tenir ses pantalons en place. [SPIEGELMAN, Art : *Maus : A Survivor's Tale*, volume II, p. 29-34]

¹³¹ Dans le système totalitaire, Arendt constate que l'organisation totalitaire isole et déracine les masses de leur vie normale dans le but de mieux les exposer à la fiction centrale autour duquel gravite le mouvement au pouvoir. Elle constate également que cet isolement contribue à rendre les masses complices des activités du régime. Ainsi, personne n'aurait intérêt à précipiter son déclin. [ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, p.108-110.]

incorrectement du fait que le fanatique n'est pas prêt à tout sacrifier mais, au contraire, constate de son point de vue qu'il ne sacrifie rien¹³².

*

En s'inspirant de l'exégèse arendtienne de la pensée de Hobbes, nous avons décrit le processus par lequel l'accumulation illimitée des techniques d'enrichissement se jumelle aux mécanismes de contrôle étatiques et plus spécifiquement à l'exercice du monopole de la violence légitime, dans le but de faire prévaloir les intérêts privés par la crainte. Nous nous sommes ensuite attardés sur les conséquences imprévues de ce jumelage : si le recours à la violence légitime est obligé de protéger l'accumulation illimitée des techniques d'enrichissement, il doit faire appel à un pouvoir absolu. Cependant, un pouvoir absolu n'est pas disposé à respecter ses engagements du fait qu'il est au-dessus de toute contrainte. Cela signifie qu'il ne se voit plus obligé de se porter au secours des intérêts privés l'ayant engendré. Il est plutôt disposé à se mettre au service de ses propres ambitions ou, à tout le moins, des ambitions du parti politique l'exerçant. Se voyant ainsi détaché de toute obligation extrinsèque, l'exercice du pouvoir absolu constitue l'expérience déterminante qui distingue le sujet hyper-responsable et l'idéaltype totalitaire. C'est par lui que le sujet est isolé de toute composante sociale ou politique s'articulant à l'extérieur du parti au pouvoir et qu'il perd de vue ses moyens d'existence, c'est-à-dire les techniques justifiant sa conservation. Enfin, c'est par lui que le mouvement totalitaire raffermi à jamais son contrôle sur l'imagination humaine et façonne une pensée à la fois désespérée et fanatique, centrée autour de la présupposition que *tout est possible*.

¹³² Dans la citation qui suit, Arendt examine la figure du fanatique totalitaire en affirmant qu'il n'est prêt à se sacrifier pour son mouvement correspondant que si la force de ce dernier reste intacte : « Privés de la force du mouvement [totalitaire], ses membres cessent immédiatement de croire au dogme pour lequel hier encore ils étaient prêts à sacrifier leur vie. Au moment où le mouvement, c'est-à-dire le monde fictif qui les abritait, est détruit, les masses retournent à leur ancien statut d'individu isolés qui, ou bien sont heureux d'accepter une nouvelle fonction dans un monde changé, ou bien retournent dans leur caractère superflu et désespéré. Les membres de mouvements totalitaires, profondément fanatiques aussi longtemps qu'existe le mouvement, ne suivront pas l'exemple du fanatisme religieux pour mourir en martyrs (même que s'ils n'ont été que trop enclins à mourir comme robots). » [ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, p. 126]

Nos réflexions sur l'accumulation illimitée des techniques de pouvoir illustrent exemplairement les limites conceptuelles des potentialités totalitaires exposées au cours de notre travail : si la chrématistique, l'hyper-responsabilisation et le déchaînement du mensonge des valeurs réussissent à estomper les sphères publique et privée, à fonctionnaliser les moyens de communication collectifs par le code et à encourager le déracinement de l'individu par rapport aux expériences politiques constitutives, leur forte dimension économique les empêchent de porter leurs caractéristiques totalisantes à leur point d'extrémité. Autrement dit, le fait que les potentialités totalitaires se déploient au sein d'un contexte où l'enrichissement personnel l'emporte sur toute autre activité humaine signifie que leur épanouissement est filtré par la cupidité et l'avarice potentielles de l'homme privé. Dans un tel contexte, ces potentialités sont obscurcies par les vices et les excès de l'être humain et ne trouvent pas encore leur expression emblématique. Bref, ce qui manque dans la chrématistique, l'hyper-responsabilisation et le mensonge des valeurs est une notion de pouvoir absolu par laquelle se canalise un effort de mobilisation sans limites. En raison de sa suprématie sur la puissance humaine, le pouvoir absolu se définit comme la première grande expérience déterminante du totalitarisme et, à ce titre, revêt une incompréhensibilité totale. À force de réfléchir au pouvoir absolu, les propos de cette thèse se rapprochent des dimensions irréelles et insaisissables de notre objet de recherche et par conséquent, nous sommes forcés de clore notre étude ici.

Bibliographie

Le Trésor de la Langue Française informatisé, en ligne : <http://atilf.atilf.fr/tlfi.htm>, consulté le 17 novembre 2010

AGAMBEN, Giorgio : *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003

ARENDT, Hannah : *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983

ARENDT, Hannah : « Du mensonge en politique : Réflexions sur les documents du Pentagone », paru dans *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972

ARENDT, Hannah : « Sur la violence », paru dans *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972

ARENDT, Hannah : *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002

ARENDT, Hannah : « Qu'est-ce que l'autorité? », paru dans *La crise de culture*, Paris, Gallimard, 1972

ARENDT, Hannah : *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot-Rivages, 2006

ARENDT, Hannah : *Le système totalitaire*, Paris, Gallimard, 2002

ARENDT, Hannah : *L'impérialisme*, Paris, Gallimard, 2002

Aristote : *Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965

Aristote : *Physique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999

Aristote : *Politique*, Paris, Gallimard, 1993

BERTHOUD, Arnaud : *Aristote et l'argent*, Paris, François Maspero, 1981

BERTHOUD, Arnaud : « Économie et Politique dans “la Politique” d'Aristote », paru dans *Essais de philosophie économique – Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Cedex, Presses Universitaires Septentrion, 2002

CARAÇAO, Joao et al. : *Limites à la compétitivité*, Cap-Saint-Ignace, Boréal, 1995

FRASER, Nancy : « Hannah Arendt in the 21st Century », paru dans *Contemporary Political Theory*, décembre 2004, volume 3, numéro 3, p. 253-263

GLADWELL, Malcolm : « Gamblers ou prédateurs? », paru dans *Premium - l'intelligence en affaires*, volume 1, mars/avril 2010, p. 60-66

HOBBS, Thomas : *Leviathan*, London, Penguin Books, 1985

LUKÀCS, Georg : *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960

MARCUSE, Herbert : *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964

NIETZSCHE, Friedrich : *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, New York, Doubleday Anchor Books, 1956

ORWELL, George : *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Penguin Books, 1989

SMITH, Adam : *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999

SPIEGELMAN, Art : *Maus : A survivor's tale*, New York, Random House, 1991

STRAUSS, Leo : *Nihilisme et politique*, Paris, Payot-Rivages, 2004

Thucydide : *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, Les Belles Lettres, 1962