

**DE LA FAILLITE DU TIERS EXCLU À LA PRISE DE CONSCIENCE DE
L'IMPORTANCE DU MILIEU. LA SPÉCULATION DES MARCHÉS À LA
LUMIÈRE DE LA LOGIQUE SPÉCULATIVE (HEGEL, BRADLEY,
BOSANQUET ET DEWEY)**

Guillaume Lejeune
(CAL-Charleroi)

Depuis des années, on parle de changer notre comportement en regard de la planète. L'homme contribue à produire les conditions de la destruction de son milieu et de la vie qui y est associée. Mais rien n'a changé. On ne peut pourtant arguer de son ignorance. Quelle est alors l'origine du mal ?

On pourrait parler ici d'un manque de volonté. Pour reprendre une expression de Greta Thunberg, on est parfois « plus effrayé par les changements nécessaires à remédier à la catastrophe climatique que par la catastrophe climatique elle-même ».¹ Il est difficile de changer ses habitudes, notamment parce qu'on pense que c'est difficile². Au niveau collectif, cela semble encore plus compliqué, la force d'inertie est plus forte encore. Il nous paraît alors plus facile d'imaginer que « tout peut s'effondrer » que d'imaginer un changement radical de notre mode de fonctionnement. On semble préférer le cynisme de l'effondrement à la naïveté de la croyance en un changement. On ne veut pas paraître être dupe, quitte à l'être au final ! Dans une telle conjoncture, il n'y a plus que la politique de l'autruche³ ou un travail sur nous qui puisse nous sauver, du moins illusoirement. La collapsosophie, nouvelle branche de la psychologie, nous aiderait alors à nous faire à cette idée d'un effondrement et à vouloir ce qui va venir après l'effondrement de la logique qui sous-tend notre système⁴, si tant est que quelque chose lui sur-

1 G. Thunberg, *Rejoignez-nous* (trad. F. Vasseur), Paris, Kero, 2019, p. 16.

2 « Tout ceux qui ont fait la guerre peuvent dire qu'il est aussi vite fait de changer d'existence que de changer d'habit. Mais d'avance on ne le croit point. La guérison des habitudes funestes consiste à faire voir, par l'expérience, que l'habitude tire toute sa force de ce faux jugement. » Alain, *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941, p. 238.

3 Les climatosceptiques, aficionados des théories du complot, aident à ne rien voir si nécessaire. François Gervais, à côté d'autres, incarne cette imposture qui naturalise le réchauffement climatique ou innocente l'utilisation des énergies carbone. Pour une brève réfutation de ce genre d'escroquerie, on lira par exemple : <https://mrmondialisation.org/francois-gervais-limposture-climatosceptique-a-la-mode/>

4 Sur cette idée, voir P. Servigne, R. Stevens et G. Chapelle, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement et pas seulement y survivre*, Paris, Seuil, 2018. Ce livre fait suite au manuel de collapsologie intitulé « Comment tout peut s'effondrer » (2015). On notera que dans son livre sur *l'Effondrement*, Jared Diamond considérait que la déprédation environnementale ne pouvait à elle seule rendre compte de l'effondrement d'une société. La réponse politique apportée au problème constituait à ses yeux également une composante du processus complexe d'effondrement de la société qui en soi n'avait donc rien d'inéluctable. J. Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Penguin Books, New York,

vive. En tout cas, les intellectuels semblent d'accord sur le fait qu'un changement ponctuel ne suffira pas, mais qu'il faut *vouloir* un changement global. Ce changement global peut toutefois commencer par le refus local de participer à un système que l'on décrie. Souvenons-nous du slogan de Dubos « pensez global, agir local ». Il est évidemment d'application ici. Mais quel mode d'action individuel peut impacter le fonctionnement global de notre système ?

Comme l'ont bien compris, Greta Thunberg, les membres de *Youth for climate*⁵ et bien d'autres, à défaut de pouvoir changer à soi seul les choses, on peut toutefois, sur le modèle de la désobéissance civile développée par Thoreau, refuser de se rendre complice de la 6^e extinction de masse des espèces et attirer l'attention des médias sur ce point. Du boycott⁶ au buycott (privilégier le bio, les circuits courts, la vente en vrac, l'économie circulaire), les pistes sont multiples⁷, mais, comme le montre bien Michael Foessel, si les « fins de mois » sont difficiles, on peut difficilement se projeter dans le futur apocalyptique d'une « fin du monde »⁸. Ainsi, le mouvement citoyen des étudiants pour le climat et celui des gilets jaunes n'ont pas rassemblé les déçus de nos démocraties sous une même bannière, car leurs perspectives étaient différentes ou plutôt parce que chez les plus défavorisés c'est l'absence de perspective qui prime. Les gens démunis sont pris dans les problèmes du présent (le coût du carburant, etc.) ou sont tournés vers le passé (« c'était mieux avant »). L'horizon du futur ne semble s'ouvrir que pour une jeunesse nantie. Eux, seuls, semblent se préoccuper de ce que les autres ne peuvent vouloir, faute non pas de savoirs, mais d'énergie, de temps, de loisir. La philosophie est née dans les colonies nous dit-on du fait d'un certain loisir désintéressé. Une telle condition ne se trouve plus aujourd'hui que dans la jeunesse aisée qui fait dès lors figure d'autorité, n'en déplaît à Bruckner et ses préjugés verbeux relevant de l'âgisme⁹. Nous nous proposons donc d'écouter cette jeunesse et d'essayer de donner un éclairage à son message ou plu-

2005.

5 A. De Wever, K. Gantois, *Nous sommes le climat*, Paris, Stock, 2019.

6 On trouvera une liste des firmes à boycotter sur boycott citoyen : <https://boycottcitoyen.org/>

7 Voir C. Dion, *Demain*, Paris, Actes Sud, 2015 pour un aperçu.

8 M. Foessel, « Chaque fin de mois, la fin du monde », in J. Confavreux, *Le fond de l'air est jaune*, Paris, 2019, pp. 151-154.

9 P. Bruckner : « Greta Thunberg ou la dangereuse propagande de l'infantilisme climatique » sur www.lefigaro.fr, *Le Figaro*, 9 avril 2019. Onfray, à l'instar de Bruckner, n'admet pas que les jeunes soient à même de penser et de nous rappeler à l'ordre. Il s'agirait de quelque chose d'humiliant. Il se sent donc obligé d'humilier Greta Thunberg en agrémentant sa critique de concepts aussi contradictoires que « capitalisme vert », alors qu'un des enjeux majeurs de l'écologie est de sortir de l'économie capitaliste pour adopter un autre mode de vie. Raphael Enthoven (https://twitter.com/Enthoven_R/status/1158692099639959555) tweete quant à lui son agacement face à Thunberg tout en concédant qu'il est d'accord avec son message. Cela laisse perplexe.

tôt, conscient de la frilosité avec laquelle son message est parfois reçu¹⁰, nous nous proposons de le formuler différemment. L'idée est de montrer la nécessité de l'écologie, non par une vision apocalyptique¹¹, mais par le caractère infondé de la logique des marchés qui en a fait une question marginale.

1. Le tiers exclu et son établissement comme principe dominant de la sphère des interactions humaines : l'établissement d'un marché mondial

La crise écologique n'est pas neuve¹², elle a commencé avec l'homme. Dès que l'homme a découvert le feu, il a commis des déprédations bien supérieures à ce que justifiaient ses activités de subsistance. Au paléolithique sous la pression de l'homme, on estime que 40 % de la mégafaune (les mammifères supérieurs à 40 kg) a disparu. L'extinction massive s'est ensuite poursuivie provoquant des extinctions de civilisation. C'est ainsi en utilisant massivement leurs réserves de bois pour les guerres que la civilisation grecque s'est déforcée et s'est, pour finir, ruinée...Le problème n'est donc pas neuf, mais son amplitude l'est bien. Avec l'industrialisation, la déprédation du milieu perpétrée par l'homme a pris une ampleur de grande échelle. Avec l'ouverture des marchés liés à la surproduction, l'écocide s'est étendu à l'échelle de la planète rendant son règlement difficile, puisqu'il est difficile de contraindre au niveau mondial, les entorses au principe de

10 Outre Bruckner, on peut citer Bjorn Lomborg qui estime que Greta Thunberg exagère le risque environnemental, se plaçant de la sorte au-dessus GIEC et autres rapports scientifiques que Thunberg ne fait que relayer. Lomborg, « *Overheating About Global Warming* » *Project Syndicate*, 13 mars 2019. Citons encore, Laurent Alexandre, celui-ci craint une dictature verte (« Greta Thunberg, le coup marketing de la décennie », *L'Express*, 3 avril 2019) et dénonce une manipulation de Greta Thunberg (« Greta Thunberg est instrumentalisée par des militants extrémistes », *Le Figaro*, 18 mars 2019), mais ne peut-on pas lui retourner l'argument ? Le Figaro dans lequel il publie n'est-il pas détenu par la famille Dassault, qui investit massivement dans les avions et donc dans un système entretenant les énergies carbonées ? Par ailleurs, en dénonçant le spectre d'une dictature verte, Alexandre n'adopterait-il pas lui-même un mode de raisonnement aux accents totalitaires, puisqu'il semble exclure toute autre opinion que la sienne sans se donner la peine de nous convaincre ?

11 L'utilisation de la peur par les écologistes au détriment de la raison nous ferait régresser au sens où la peur ne mobiliserait que notre cerveau reptilien. C'est en gros ce que dénonce Onfray. Le « philosophe » semble toutefois mal comprendre le rôle des émotions qui certes comportent le danger de nous enfermer dans un *pathos*, mais qui permettent aussi de nous faire « mouvoir » d'un système de raison à un autre. Essayer de comprendre une émotion et l'articuler par la raison est préférable au fait de la refouler dans une sorte de climato-scepticisme erroné – le climatosceptique type nous dit que le climat a toujours changé, comme si le problème était là, alors que le problème est celui du rythme inédit du changement qui rend impossible aux espèces de s'adapter et qui compromet l'équilibre du cycle carbone de la terre. Articuler émotion et raison est d'ailleurs au fondement de toute éthique ou politique qui se veut concrète. Dans son ouvrage classique, Jonas fait une heuristique de la peur pour construire une éthique de la responsabilité envers le futur qui formalise en quelque sorte le principe de précaution. La peur d'une catastrophe future peut ainsi être mobilisatrice. Mais dans la mesure où elle consacre le « hiatus » entre les générations (sur ce thème, voir Sloterdijk, *Après nous le déluge*, Paris, Seuil,), le futur pourrait nous conduire à une situation inédite, il semble qu'il faille à la stratégie d'évitement préférer une déconstruction de notre monde qui lie explicitement le futur à une action sur le passé.

12 On consultera à ce propos le passionnant ouvrage de F. Brosz, *Une brève histoire de l'extinction en masse des espèces*, Paris, Agone, 2010.

souveraineté des États-nations étant réduites au maximum, du moins en ce qui concerne les plus puissants de ceux-ci.

Un libéralisme difficilement contrôlable à l'international se répercute dans une mentalité qui en vient à faire du mot de Jean Yanne, « Il est interdit d'interdire ! » un truisme¹³. « On ne peut interdire aux gens de prendre l'avion pour le plaisir, d'acheter des SUV, des emballages en plastique, etc. C'est leur droit ! » : dira-t-on. Et le bien commun dans tout ça ? Pourquoi devrait-on laisser à l'appréciation de tout un chacun, l'avenir du bien commun ? Si l'auto-détermination des uns, les nantis actuels décidant d'acheter les produits capitalistes de l'exploitation humaine et terrestre, pousse à l'indétermination la capacité qu'on les autres de faire usage de leur liberté (les pauvres ne pouvant plus cultiver du fait de la pollution et de l'épuisement des ressources dus à l'exploitation des géants occidentaux de l'agroalimentaire), alors il faut légiférer et ... interdire certaines choses. De même qu'il faut une hygiène de vie, il faut une hygiène de société. L'interdit n'est rien d'autre que la création d'un espace entre le pouvoir et le vouloir. Avec l'interdit, il y a quelque chose « entre », il y a de la place pour autre chose. Avec l'interdit, on se réfrène en tenant compte de ce qui se joue. Les interdits ont joué un rôle majeur (interdit de l'inceste, le décalogue, etc.) dans la constitution et la maintenance des sociétés. Aujourd'hui, de nombreux interdits perdurent : l'interdit du meurtre, du vol, etc. Mais la société évolue, de sorte que de nouveaux interdits doivent voir le jour sous peine d'une dissolution du milieu dont nous sommes tous plus ou moins tributaires.

Arnold Toynbee notait que le déclin des civilisations ne relevait pas de causes extérieures, mais d'une sorte de suicide, les civilisations étant incapables de remédier aux maux qu'elles se créaient. Si la civilisation occidentale est devenue mondiale par certains aspects, alors le suicide qui s'annonce n'est autre que celui de l'humanité en son entier.

C'est dans cette perspective que la révision de l'impératif catégorique kantien prend son sens chez Jonas¹⁴. Mais sa solution reste toute théorique. Il nous semble alors que plutôt qu'indiquer ce qu'on *devrait* faire, il nous faut déconstruire ce qu'on fait, pour en montrer l'aspect contingent. Notre perspective est ainsi généalogique. Le premier point qu'il nous faut étudier est l'aspect global du problème écologique qui rend sa résolution difficile. Il faut nous plonger dans les racines de la mondialisation et dégager la logique qui la sous-tend. En effet, si nos problèmes sont globaux, si la crise écologique nous

13 Voir sur le sujet R-P. Droit, « 'Il est interdit d'interdire' : une erreur de Mai 68 », *Les Echos*, 9 février 2018.

14 Jonas reformule la règle de conduite qui doit présider à nos actions pour qu'elles soient qualifiées de morale de la façon suivante : « Agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. » H. Jonas, *Le principe de responsabilité* (1979), Paris, Champs-Flammarion, 1998, p. 40.

concerne tous, c'est avant tout le résultat de la révolution industrielle et de l'ouverture des marchés qui en a résulté. La logique de celle-ci repose sur la maîtrise d'une communication fondée sur le principe d'extension : augmenter son capital, trouver de nouveaux marchés, etc.

Ces nouveaux marchés sont comme un « surcodage » au travers duquel la réalité est appréhendée. On envisage les partenaires potentiels dans les termes d'un marché visé. Imaginons que je crée un nouveau produit, j'envisage alors, dans le cadre de mon entreprise commerciale, mes interlocuteurs en tant qu'investisseurs potentiels ou non. Ils seront ou bien acheteur ou bien non-acheteur, mais ils ne seront pas « entre » les deux. Dans une transaction commerciale, on est au final ou bien vendeur ou bien acheteur. On oublie l'intermédiaire, on oublie le travailleur qui est réduit, comme Marx le dénonce, à une force productive, voire à une marchandise.

Si Marx tend de la sorte à réhabiliter le tiers, même si cette réhabilitation n'est que partielle – car derrière l'oubli de l'intermédiaire, il y a aussi l'oubli du milieu¹⁵ qui n'est pas comme le croit Marx une simple ressource de production¹⁶, mais un aspect de ce par rapport à quoi on se constitue –, le capitalisme, quant à lui, oublie et l'intermédiaire et le milieu. Il contribue, par-là, à asseoir le principe du tiers exclu dans la sociologie des relations. Il y a donc au fond du « doux commerce », l'établissement du principe du tiers exclu en principe de fonctionnement des interactions sociales et plus généralement de la société. Montesquieu remarquait d'ailleurs déjà de façon profonde qu'avec le « doux commerce » s'établissait un esprit mercantile néfaste au tiers, à l'étranger, qui ferait appel à une logique de l'hospitalité étrangère à la logique des marchés.¹⁷ L'oubli du tiers à plus grande échelle signifie l'oubli du social et de sa stratification en classes ou milieux et l'oubli de l'interaction fondamentale que ces milieux entretiennent avec la nature.

15 Sur importance du milieu, voir les écrits d'Uexküll, de Watsuji et de Berque (dont un article est repris dans le numéro ci-présent de la revue).

16 Marx, dans *le Capital*, parle de la terre comme étant un « magasin de vivres primitif » et un « arsenal primitif de moyens de travail ». K. Marx, *Le Capital*, Paris, Gallimard, 2008, Livre I, VII, I, p. 277.

17 « L'esprit de commerce produit, dans les hommes, un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, & de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, & qu'on peut les négliger pour ceux des autres. La privation totale du commerce produit, au contraire, le brigandage, qu'Aristote met au nombre des manières d'acquérir. L'esprit n'en est point opposé à de certaines vertus, morales : par exemple, l'hospitalité, très-rare dans les pays de commerce, se trouve admirablement parmi les peuples brigands. C'est un sacrilège chez les Germains, dit Tacite, de fermer sa maison à quelqu'homme que ce soit, connu ou inconnu. Celui qui a exercé l'hospitalité envers un étranger, va lui montrer une autre maison où on l'exerce encore, & il y est reçu avec la même humanité. Mais, lorsque les Germains eurent fondé des royaumes, l'hospitalité leur devint à charge. Cela paroît par deux loix du code des Bourguignons, dont l'une inflige une peine à tout barbare qui iroit montrer à un étranger la maison d'un Romain ; & l'autre règle que celui qui recevra un étranger sera dédommagé par les habitans, chacun pour sa quote-part. » Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Firmin-Didot Frères, 1748, Livre XX, Chap. II.

Prenons le commerce de la fourrure. Destiné aux riches, il a profondément impacté les milieux sociaux de certaines populations qui se sont vu envahir par des hordes de chasseurs et de trafiquants et cela a contribué à la quasi-disparition d'espèces comme le phoque, dérégulant l'écosystème dont il faisait partie.

Dans la logique expansionniste des marchés, cet oubli est évident. Faut-il rappeler que le capitalisme fait écho à la révolution industrielle et est un moyen de penser l'extension des marchés, leur émancipation d'un milieu ? Le capitalisme est ainsi opposé à la physiocratie. Le milieu et la richesse naturelle qui s'y exprime sont rendus indifférents face aux marchés qu'il s'agit de faire émerger.

La conséquence du capitalisme est l'épuisement progressif des ressources naturelles, l'écocide, qui oblige sans cesse à trouver de nouveaux marchés. Ce qui motive ces changements constants de marché, c'est le tiers oublié. La non-prise en compte du tiers fait que les marchés ne sont pas « durables ». La seule chose qui, pour le moment, perdure (à défaut d'être durable), c'est la logique du marché elle-même. Or, comme à tout ce qui dure, on est porté, par le mécanisme de l'habitude explicité par Hume, à conférer une certaine nécessité, le principe du tiers exclu, comme moteur du principe capitaliste d'extension, n'a pas seulement un impact sociologique (le peu d'hospitalité décrit par Montesquieu), il a aussi un impact psychologique (on croit que le capitalisme est naturel, voire qu'il est auto-régulateur).

On légitime le commerce parce qu'il nous semble aller de soi. Le « trade » s'inscrit dans la tradition. Si le commerce résultant de la révolution industrielle méconnaît l'importance du milieu qu'il ravale au rang de ressource, il tend à objectiver sa pratique dans une sorte de jurisprudence à même de trancher les conflits d'intérêts sans avoir à recourir à la question du milieu. La tradition mercantile joue le rôle de médiatrice en lieu et place du milieu. Une telle substitution, si elle se réalise pleinement à l'âge de la révolution industrielle et du capitalisme naissant, n'est toutefois que l'aboutissement pratique d'une tendance en germe dans l'horizon judéo-chrétien de l'Europe.

L'oubli du milieu est assez marquant dans la tradition judéo-chrétienne¹⁸. Si le judaïsme s'érige en quelque sorte contre la nature en lui opposant le spirituel, il consacre aussi le détachement par rapport au milieu social avec la problématique de l'usure qui donnera au Juif une place à part dans la société, qui le consacrera dans son « altérité ».La

18 L'écologie, longtemps boudée par la tradition judéo-chrétienne, ne s'est imposée que récemment dans l'Occident moderne. Dans la Genèse, il y a une primauté de l'homme sur le reste de la création qu'il est appelé à dominer. Cette conception, ensuite relayée par St Augustin et St Thomas, ne se voit nuancée que récemment par l'encyclique « Laudate si » du pape actuel. On peut toutefois se demander si l'écologie défendue par les monothéismes aujourd'hui n'est pas une façon de « réenchanter le monde » qui ferait du divin l'intermédiaire entre l'homme et la terre.

problématique de l'usure se fonde sur un précepte du Deutéronome : « Tu ne demanderas d'intérêt à un de tes compatriotes, ni pour de l'argent, ni pour de la nourriture, ni pour quoi que ce soit. Tu pourras tirer un intérêt de l'étranger, mais tu n'en tireras pas d'un de tes compatriotes. Suis bien ce commandement, et le Seigneur ton Dieu te bénira en tout ce que tu entreprendras dans le pays que tu vas occuper » (Dt 23, 20-21).

Une telle problématique a conduit les Juifs à être les prêteurs des autres civilisations. Le juif prêteur était en quelque sorte le tiers qui permettait aux hommes de financer une réalisation trop onéreuse. Le Juif prêteur consacrait le « spéculatif », les « intérêts » à venir fondant « l'intérêt » présent du juif prêteur à donner à l'étranger. Le profit spéculatif prend alors le pas sur le réel, sur la réalisation de l'investissement.

Avec le christianisme, l'idéalité du divin semble prendre un pli plus concret. L'arrachement judaïque à la nature qui se traduit jusque dans la possibilité de l'usure, est ici relativisé, car avec le Christ, Dieu s'est fait homme. S'en suit-il pour autant qu'on renoue avec la nature ?

Non, car si Dieu est fait homme, c'est pour que l'homme soit fait Dieu. Comme le dit Jésus, « mon royaume n'est pas de ce monde ». Il n'y a donc pas de revalorisation de la nature. Le caractère d'élection qui revient à l'homme demeure bel et bien et reçoit d'ailleurs avec l'époque moderne un caractère inédit. Pico della Mirandola parle ainsi d'un « nouvel Adam », l'homme poursuivant la création divine est ce qu'il fait de lui-même.

L'homme élu au rang quasi divin – à l'image de Dieu - peut se rendre « comme maître et possesseur de la nature ». Le milieu, simple étendue à distinguer du divin¹⁹, n'impose donc pas à l'homme d'ajuster ses actions à sa logique. L'homme ajuste ses actions en vue d'une fin spirituelle qui n'est pas dictée par son milieu, mais par la nature humaine, pour ne pas dire par la nature divine en l'homme. La justification du commerce qui prend alors son essor avec la bourgeoisie et la valeur de l'homme en tant qu'homme (et non en vertu de ses origines nobles) est dans le résultat *voulu* par l'homme cet être de culture qui s'oppose à la nature²⁰. Le protestantisme qui poursuit l'émancipation de l'homme chrétien ne réconcilie pas l'homme et son milieu. Si réconciliation, il y a, elle n'est que dans l'apparence et consacre une fracture qui va s'élargissant. Avec le luthérianisme, c'est en effet dans le rapport à Dieu et non à son milieu que l'homme lit sa félicité. Si l'éthos protestant en prônant des résultats semble replacer l'homme sur terre, ce n'est

19 On distinguera ici l'attitude dualiste de Descartes et celle moniste de Spinoza, qui inspirera d'ailleurs un écologiste convaincu comme Arne Naess.

20 Cette opposition est elle-même culturelle comme l'a bien montré Descola et hautement discutable. Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

pas le milieu qui lie l'homme à Dieu, mais bien plutôt Dieu qui lie l'homme au milieu. Cette connexion par l'entremise de Dieu au milieu est d'ailleurs loin d'être neutre, elle a pour effet d'occulter ce qui constitue la logique propre du milieu pour en faire le moyen d'une vérification de son élection. Le dogme de la prédestination qui pousse le protestant à produire des résultats qui seraient comme des signes présents de son salut futur a pu, comme le montre Weber, jouer un rôle dans l'essor du capitalisme moderne. Il pousse à produire des résultats. Le résultat produit dans l'économie libérale est toutefois à distinguer du « résultant ». Il concerne ce qui est visé par l'action et non tout ce qui en résulte.

Le résultat qui offre l'apparence du tiers dans un échange entre deux personnes fait abstraction du milieu dans lequel évoluent ces personnes. Le résultat n'est donc pas un tiers réel dans un échange. Il n'est pas quelque chose qui s'ajoute à l'échange, mais ce qui le réalise. Il est ce qui est posé comme idéal et est réalisé. Le résultat s'inscrit dans la logique de la spéculation. Avec celle-ci, on cherche les moyens d'une fin que l'on s'impose. Dans l'usure, on fait d'intérêts encore idéaux les motifs d'un engagement, dans l'éthos protestant on fait de la réussite potentielle comprise comme signe d'un salut futur le motif d'une action.

Dans ce schéma qui se met en place avec le judéo-christianisme et qui prend son essor avec la révolution industrielle qui va donner à l'homme les moyens de son ambition d'être au-dessus de la création, la fin – la réussite, les intérêts – l'emporte sur les moyens. On est pris dans une logique téléologique. L'attitude inverse serait celle de trouver une fin parmi les moyens dont on dispose. Cela impliquerait la prise en compte du milieu comme ce à partir de quoi l'on pose des fins et non seulement comme ce qui permet de répondre à des fins. En fait, dans la logique des marchés, ce qui importe n'est pas réel, il est idéal. S'il n'y avait pas d'idéalité, les marchés seraient statiques. On se contenterait de ce que l'on a. Que ce qui importe soit idéal veut dire que l'échange est *motivé* par la perspective d'un profit qui peut être réalisé. Ce profit est subjectif, il concerne la personne qui le cherche, mais il ne concerne pas la substance de ce à partir de quoi le profit est fait (l'objectivité). Cette spéculation toute subjective, Hegel la fait contraster avec la spéculation philosophique.

« Dans la vie ordinaire, l'expression *spéculation* a coutume d'être utilisée dans un sens très vague et subalterne ; par exemple, lorsqu'il est question de spéculation conjugale ou commerciale, ce qui est exprimé derrière l'expression, c'est que d'une part, l'on veut aller au-delà de ce qui est immédiatement

présent et que, d'autre part, ce qui constitue le contenu de telles spéculations n'est d'abord qu'une subjectivité, mais qu'il ne doit pas rester telle, mais doit être réalisée ou traduite en objectivité. (...) Par contre, il faut dire que la spéculation n'est pas, selon son importance réelle, ni provisoirement ni définitivement, un simple subjectif, mais bien plutôt ce qui détermine les contradictions avec lesquelles l'esprit reste (donc aussi celles du subjectif et de l'objectif). La spéculation s'éprouve donc comme une totalité et comme quelque chose de concret. Un contenu spéculatif ne peut donc être exprimé dans une phrase unilatérale. Si nous disons, par exemple, que l'absolu est l'unité du subjectif et de l'objectif, c'est vrai, mais unilatéral, dans la mesure où il n'y a ici que *l'unité* et l'accent mis sur celle-ci, alors qu'en fait, le subjectif et l'objectif sont non seulement identiques, mais aussi différents. »

Alors que la spéculation financière est la mise entre parenthèses du réel au profit du spéculatif entendu comme émanation des désirs d'un sujet, la spéculation philosophique de Hegel consiste à montrer comment le réel se réalise.

La finance que l'essor industriel et la volonté de réussir rendent nécessaire et qui développe les principes de l'usure judaïque prend pour la première fois la forme d'un véritable système avec Law (*Considérations sur le numéraire et le commerce*, 1705). Dans le système de Law, on met en place des billets et on fait « comme si » ceux-ci avaient une valeur équivalente à une certaine quantité de métal précieux. Comme tous les billets ne sont effectifs en même temps, on peut émettre plus de billets que la quantité de métal précieux, dont on dispose. On peut ainsi réaliser un profit par spéculation et régler des dettes. Le système de Law a d'ailleurs été utilisé dans ce dernier dessein. Le problème est que la différence entre la richesse entendue en papiers-billets et la richesse réelle a conduit à une méfiance sur la solvabilité de la banque de Law. Les gens ont dès lors voulu récupérer en même temps la richesse matérielle correspondant à leurs papiers-billets, ce qui s'est soldé par une banqueroute, la banque étant incapable de rembourser tout le monde.

Aujourd'hui, non seulement il est encore question de spéculation au sens subalterne de l'économie de marché, la valeur produite par les banques (le numéraire) excédant les fonds dont elle dispose réellement. Mais, le problème s'est en outre complexifié, car la valeur du numéraire est confiée à des algorithmes qui rendent notre maîtrise et nos pré-

Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 82 addition.

visions des équilibres financiers très aléatoire²¹s. On rend invisible non seulement la richesse réelle effacée au profit de la spéculation, mais la spéculation elle-même est confiée à des algorithmes. Entre l'investisseur et les bénéficiaires, les médiations sont effacées. Ceci constitue et assoit la logique de la spéculation des marchés dans toute sa pureté, il s'agit de dématérialiser. Comme on le voit dans la spéculation mise en place par Law, cela ne peut fonctionner qu'à condition que la richesse réelle soit tenue exclue. Si l'on sort du système de la spéculation pour convertir ses actifs en valeurs réelles, le système s'écroule. La récente crise des *subprimes* fournira un exemple plus récent du fait que le principe présidant à l'effondrement du système de Law reste valable.

Dans ce cadre, la spéculation n'est pas la réalisation du réel, mais la déréalisation de celui-ci. Le billet nous conduit vers l'immatériel. Il nous déconnecte de ce qui fait l'essence du réel. Cette dématérialisation qui de la monnaie sonnante et trébuchante nous fait passer au billet se poursuit d'ailleurs une fois que l'on se passe de ceux-ci au profit de titres dont la gestion est numérique.²²La spéculation philosophique consiste, quant à elle, non pas à appréhender la réalité à partir d'une fin posée subjectivement, mais à montrer comment la réalité dépasse les limites de son présent, son objectivité. Il ne s'agit donc pas de faire primer le possible (subjectivement conçu) sur le réel (objectif), mais de montrer comment le réel trouve sa nécessité en se réalisant.

Hegel parle de philosophie d'entendement quand la pensée est scindante, quand elle envisage un objet, qu'elle pose comme une fin isolée qu'elle impose au réel. Au contraire, la raison philosophique entend montrer que la réalité ne se réduit pas à un objet pour le sujet, qu'elle est une ressource de déterminations qui toujours dépasse la visée objectivante d'un sujet. En cela, Hegel rend la réalité à l'horizon d'une totalité qui dépasse toute visée particularisante.

21 « Au XVIII^e siècle, Adam Smith écrivait qu'en dépit du fait que chacun poursuivait son intérêt personnel, il y avait un mécanisme d'autorégulation du type de la « *main invisible* ». Une telle assertion était probablement vraie à son époque. Mais la situation a changé. À partir des années 1980, on a introduit l'ordinateur dans les salles de marché. Aujourd'hui, la Bourse, ce ne sont plus des courtiers qui s'agitent autour de la Corbeille en criant et qui topent sur un nombre d'actions à échanger, ce sont des machines qui font des transactions en quelques microsecondes. Le 6 mai dernier, un « krach éclair » s'est produit. Il a fallu des jours et des jours pour comprendre ce qui s'était passé. Les opérations avaient été déterminées par des algorithmes. (...) la complexité croissante fait que, désormais, une vision d'ensemble leur échappe. » P. Jorion, *Philosophie Magazine*, n°41, 2010.

22 « Il y a un double phénomène de dématérialisation. D'une part, je ne négocie plus une action concrète, je n'ai plus un papier dans les mains, mais j'achète et je vends des actions qui ne sont au final que des lignes d'écriture. D'autre part, il y a aussi dématérialisation du lieu de négociation : je peux tout faire sur Internet. L'avantage : cela facilite les échanges. Mais le danger, c'est le caractère virtuel de l'argent. L'abstraction est tellement poussée qu'on en vient parfois à couper les ponts avec le réel. (...) Prenons le cas du piratage de musique et de films : ceux qui téléchargent ces fichiers illégalement n'ont pas l'impression de voler. Puisque les choses sont invisibles, on n'a pas l'impression de commettre de délit. » H. de Vauplane, *Philosophie Magazine*, n°23, 2008.

Le mécanisme de capitalisation veut dire augmenter les « moyens » en vue d'une fin extérieure à la nature des choses. Le problème est que le capitalisme devient un mécanisme tout d'abord il nous coupe du réel en dessinant derrière celui-ci un profit à réaliser, ensuite il réinvestit ce profit pour générer d'autres profits, de sorte que l'intérêt est *in fine* dans le fait de la production, dans le fait de réaliser, et non dans le réel. Par la poursuite de la capitalisation, on n'augmente pas les moyens pour répondre aux besoins humains, mais pour augmenter la production, quitte à créer de nouveau besoin (ce sont en fait des désirs que l'on fait passer pour des besoins). On augmente le possible sous couvert d'augmenter le réel que l'on se contente de transformer. La maladie de l'avarice est une maladie du possible.²³ Sa dynamique est infinie. Le capitaliste, en tant que bourgeois, « est enclin à préférer les plaisirs de l'accumulation à l'accumulation des plaisirs »²⁴. La dynamique est ainsi infinie. Elle fait primer l'infinité du possible sur la nécessité du réel. Faute de reconnaître la situation présente dans sa complexité, on se *projette* sans cesse dans une situation à atteindre ou dans la possibilité de situations accessibles. Mais la dynamique du projet, de la fuite en avant que suit la technologie, a ses limites. On ne peut se projeter en avant que sur la base de notre situation.

Or l'impact de la technique moderne modifie la situation. Elle fait que l'on est plus cantonné dans une sorte de permanence indéfinie du milieu. Les transformations irréversibles qu'elle est à même d'apporter font qu'un nouveau concept de responsabilité émerge, un concept qui s'engage à prendre en compte les effets à long terme d'une action ou d'un mode d'action. Ces effets à long terme que l'on exclut sous prétexte que leur prise en compte fonctionnerait comme un frein à l'innovation ont toute leur importance. Pensons ici à la belle figure de Goya commentée par Serres.²⁵ On voit deux lutteurs avec un gourdin qui s'enlisent dans des sables mouvants. Tout à leur combat, ils en oublient le milieu. Or c'est ce milieu qui rétablit la mesure. Ici de manière tragique puisque la prétention à la domination, à la démesure, des combat-

23 *Philosophie de l'argent*, paru en 1900, est une des plus imposantes sommes théoriques consacrées à l'argent. Georg Simmel y présente des « *personnages conceptuels* » qui illustrent, chacun à leur manière, un rapport pathologique à la richesse. L'avare est l'une des figures qui incarnent le mieux la fascination face à la toute-puissance de l'argent. Nous permettant d'acquérir tous les objets de valeur, l'argent est le « *moyen absolu* ». Il est le seul objet qui puisse être échangé contre tous. Aux yeux de l'avare, l'argent acquiert une valeur supérieure à celle des biens qu'il permet d'obtenir car, contrairement à l'objet singulier qui n'est que ce qu'il est, l'argent, lui, est gros de tous les possibles. En ne dépensant jamais son argent, l'avare se condamne à ne jamais jouir de « valeurs concrètes ». C'est aussi pour lui un moyen de ne pas choisir et de ne pas se livrer à l'exercice souvent douloureux de sa liberté. En somme, l'avare ne fait que s'incliner devant une nouvelle idole à laquelle il abandonne sa liberté.

24 S. Latouche, *Faut-il refuser le développement ?*, Paris, Arthaud, 2019, p. 59.

25 M. Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Le pommier, 2018, p. 25 sq.

tants est résolue dans la négation de chacun des deux combattants, rendus égaux dans la mort. En fait, comme le montre bien, l'allégorie de Goya, le tiers, c'est la justice. Même chez Levinas qui fonctionne au niveau très proximal de l'intimité d'une relation de l'un à l'autre, il y a un tiers et c'est parce qu'il y a un tiers qu'il y a justice.²⁶ C'est lui qui établit la mesure, qui pondère ma responsabilité envers autrui en l'ouvrant à la responsabilité envers tous les autres. Or au niveau du libéralisme, la question de la justice et des régulations est « hors cadre ». « Les affaires sont les affaires » ! comme le disait Mirbeau. Le phantasme de l'autorégulation fait non seulement que l'intervention d'un tiers n'est pas nécessaire, il fait qu'elle n'est pas souhaitable.

Reste à penser cette figure du tiers ? S'agit-il du milieu, d'un médiateur, d'un intermédiaire ? Sans doute peut-il prendre différents aspects, mais ceux-ci émergent toutes de la notion de milieu. Le médiateur est la figure d'un milieu à (re)construire, l'intermédiaire, d'un milieu en devenir, etc. La valeur du milieu est donc centrale, mais elle est indéterminée, il peut être l'assise sur laquelle s'élancent les combattants tout comme il peut être le terrain qui les engloutit. Comment dès lors penser ce milieu qui s'invite dans le duel alors que l'un des principes fondamentaux de la logique classique est celui du tiers exclu ?

Avant de répondre à cette question, il peut être intéressant de voir si, au niveau des principes de la logique, le principe du tiers exclu tient. Il apparaît alors qu'il a notamment été critiqué par la logique spéculative qui court de Hegel à Dewey. L'intérêt de cette logique tient à ce qu'elle propose une vision alternative à la spéculation boursière qui poursuit la déconnexion par rapport au milieu opérée par le capitalisme. Pour la logique spéculative, il ne s'agit pas de montrer comment dématérialiser le réel, mais comment le réel se matérialise.

Le postulat de la spéculation financière est que le réel est dépourvu de subjectivité. Il est indéterminé. On peut en faire ce que l'on veut. Le réel est une simple ressource qu'il s'agit d'exploiter. Si l'on veut introduire un espace de liberté, il ne faut pas jouer sur le réel, mais le dématérialiser. Ce postulat ne peut paraître qu'unilatéral à l'heure de l'anthropocène.

26 « Comment se fait-il qu'on puisse punir et réprimer ? Comment se fait-il qu'il y ait une justice ? Je réponds que c'est le fait de la multiplicité des hommes, la présence du tiers à côté d'autrui, qui conditionnent les lois et instaurent la justice. Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout ; mais il y a le tiers. Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime ? Qui est mon prochain ? Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable. La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes ; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice. » E. Levinas, *Éthique et Infini*, Paris, LGF, 1984, p. 84.

Le réel n'est pas une simple ressource. Il est quelque chose qui a une logique propre²⁷ avec lequel nous sommes en interaction. Dématérialiser le réel pour créer un espace de liberté, c'est nous déconnecter du milieu jusqu'à le rendre illisible, la spéculation étant réglée par des algorithmes que nous ne maîtrisons plus. Mais le réel est quelque chose qui s'organise, qui a un centre. Le système solaire a un centre. On ne peut s'inscrire dans le système solaire sans ignorer ce centre et le rapport qu'entretient la terre avec et qui structure les journées et les nuits. Le réel est donc moins un ensemble de ressources objectives qu'un système qu'on ne peut exploiter durablement en ignorant sa logique interne. La logique de la spéculation doit donc s'ouvrir à la logique spéculative sous peine de nous conduire à un krach final ou à une suite de krachs tels que la planète deviendrait ingérable.

Si l'on reconstruit l'argument critique de la logique spéculative, on verra qu'elle nous permet de passer à l'établissement d'une autre logique, la logique du vivant qui intègre le milieu en son centre. Contrairement à la logique classique, la logique du milieu n'est pas la logique des objets (ou des avoirs), mais la logique de ce que nous devenons en produisant un objet. Il s'agit d'une logique qui porte sur le sujet à travers la *médiation* de l'objet

Essayons d'illustrer cela. Dans une logique objective et binaire : Moi, Je (en tant que sujet) veux un objet. Par exemple, je veux une voiture (pour aller travailler). Il n'est fait usage de la volonté que pour la faire porter sur un objet périphérique. Dans une logique du milieu, je veux devenir un usager automobiliste par le moyen d'une voiture. L'accentuation est différente : est-ce que je veux vraiment devenir un « usager automobiliste », appartenir au « milieu » des automobilistes ? On ne fait plus porter le vouloir sur un avoir en périphérie, mais sur un être, une identité. La question est beaucoup plus forte. Est-ce que je veux être ce que je serai en faisant telle ou telle action ?

Souvent, par faiblesse, on fait jouer notre volonté uniquement sur le mode de l'avoir. On veut des choses. Mais on pourrait la faire jouer sur l'être. On veut être comme ceci ou comme cela. En étudiant la transition d'une logique se fondant entre autres sur le principe du tiers exclu à une logique du milieu, il ne s'agit pas pour nous de penser la logique d'un système alternatif global pour notre société ou d'un système d'après l'apocalypse, mais de penser la logique à même de guérir notre volonté de sa terrible faiblesse. Il s'agit

27 Il y a une autorégulation au sein de la nature. En poussant ce raisonnement à son extrême, on peut dire que la terre est « comme » un organisme vivant. Elle s'autorégule. Voir sur le sujet, J. Lovelock, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa* (1979), Paris, Champs, 2017. Voir aussi B. Latour, *Face à Gaïa, huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La découverte, 2015.

de penser comment *tout un chacun* pourrait vouloir le changement et non *le tout* qu'on devrait vouloir changer.

À l'instar de la bureaucratie qu'il incarne, l'homme actuel est incapable d'apprendre de ses erreurs²⁸. Il oscille entre *burn out* et *bore out*, suivant qu'on lui en demande trop ou trop peu. Son horizon politique, c'est la sécurité et la paresse. Il a à sa décharge que l'expansion des marchés s'est faite à travers le remplacement du travail humain par un travail machinal, voire mécanique. Loin d'exercer sa volonté, l'homme s'habitue à une sorte d'engourdissement de sa volonté devant le confort complaisant des nouvelles technologies rendues possibles par la capitalisation des avoirs. Il est un « je » auquel se rapporte des « objets ». Il n'est pas un « Je » qui s'individue dans un environnement ou qui se construit à travers ses objets. Il s'en suit un conformisme par manque d'individuation.

2. De la pêche à la ligne au commerce en ligne : marché et communication

La relation au milieu n'est pas celle d'un déterminisme, mais celle d'un possibilisme²⁹. Le milieu rend possibles certaines choses et en rend d'autres impossibles, mais il n'est pas absolument déterminant pour autant. Il y a dans le milieu une certaine indétermination, c'est pour cela que certains, comme les trans-classes³⁰, peuvent s'émanciper de la contrainte de leur milieu initial. En fait, plus le vivant qui habite un milieu est capable de se déterminer, plus il devient indépendant d'un milieu local. L'animal contrairement au végétal se déplace. Il ne s'émancipe pourtant pas entièrement du milieu, il se l'approprie. Il a un territoire. S'il sort de celui, il se déterritorialise et se reterritorialise ailleurs³¹. L'humain et sa pensée sont capables d'une telle déterritorialisation et d'une telle reterritorialisation. Il y a alors un certain nomadisme de la pensée, mais celui-ci s'opère sur le fond d'un milieu. Ce milieu tend toutefois à disparaître une fois que les opérations de déterritorialisation se multiplient. L'indétermination du milieu augmente à proportion que le milieu augmente en taille et que la mobilité qui est corrélative à cette augmentation s'accroît. La réalité ne se lit plus alors en termes de lien au milieu, mais en termes de réseau. Une usine est envisagée comme une « filiale » avant d'être vue comme une interaction avec un milieu. Modifier l'interaction d'une filiale au milieu ne peut d'ailleurs se

28 M. Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Le Seuil, 1963, p. 229.

29 Le possibilisme est un terme forgé par Lucien Febvre pour décrire la doctrine de Vidal de la Blache. Augustin Berque le définit comme suit : « Théorie critiquant le déterminisme géographique, et caractérisant selon Lucien Febvre l'école française de géographie humaine, suivant laquelle un même environnement peut historiquement donner lieu à des genres de vie différents : le possibilisme de Vidal de la Blache préfigure la contingence mésologique. » A. Berque, *Glossaire de mésologie*, Paris, éditions éoliennes, 2018, p. 30.

30 Voir sur le sujet C. Jaquet, *Les Transclasses, ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

31 G. Deleuze, « A comme Animal », *Abécédaire*, réalisation Pierre-André Boutang, 1988-1989.

faire qu'indirectement en s'adressant au siège ou à la maison « mère ». Le milieu de l'entreprise devient alors un monde clos sur lui-même qui achève l'entreprise de déconnexion d'avec le milieu naturel.

L'indétermination par rapport au milieu naturel grandit à mesure que la zone d'action d'une entreprise s'étend. Les filiales d'une entreprise sont les mêmes à différents endroits. On parle d'une « mondialisation ». En fait, il s'agit de substituer une vision du monde à une interaction avec un milieu donné. Alors que la logique du milieu fonctionne à petite échelle. Le réseau, quant à lui, fonctionne très bien à grande échelle, il fonctionne selon une logique de *l'extension*. La prise en compte de la complexité du milieu nécessite un ancrage dans le local, sa logique est celle de la *compréhension*.

Le réseau, contrairement au milieu restreint, a besoin d'une technique affinée, celle-ci étend la communication de l'homme au-delà de la circonscription d'un milieu donné. On parle de télécommunication. Ce faisant la technique *simplexifie* la relation de l'homme au milieu³². Elle masque la complexité du réel sous un usage simple et, à mesure, qu'elle simplifie une opération, elle rend la compréhension du processus plus complexe, car elle multiplie les intermédiaires. L'accord est dès lors de surface, on n'ignore le pourquoi et le comment. On constate juste que des relations se nouent sans savoir ce que signifient exactement celles-ci. Les nouvelles techniques d'information et de communication rendent le milieu non contraignant et par là insignifiant. Du coup, ce qui permet la communication entre les hommes n'est plus un milieu commun, mais un *médium* codé de façon binaire, qui va permettre la mise en réseau des hommes entre eux à grande échelle. On peut parler à un inconnu via des relations de transitivité. Je peux contacter l'ami d'un ami via LinkedIN ou Facebook. La toile de relations qui en résulte se file indépendamment des conditions de vie concrète de chacun des membres du réseau. En déconnectant les personnes de leur base, les mises en relation se multiplient.

Cette révolution des télécommunications prolonge et accentue la révolution capitaliste en passant de l'oubli du milieu à la création d'un monde virtualisé qui crée son propre milieu. Cette révolution est totale et touche tous les aspects de notre être-au-

32 « Quand tout va bien, on se montre aisément idéaliste avec les objets techniques, mais on devient matérialiste dès qu'ils tombent en panne. C'est bien pourquoi la simplicité est dans la tête, tandis que la complexité se trouve dans le monde biologique et social dans lequel nous sommes immergés. Les deux se révèlent tellement complémentaires que le physiologiste Alain Berthoz a nommé « simplicité » une propriété du vivant qui révèle comment le cerveau sait trouver des solutions pour simplifier la complexité des processus naturels et permettre de cette façon la survie des organismes aux prises avec leur environnement. (...) Une machine nous semble compliquée tant que nous ne sommes pas nous-même suffisamment simplifiés dans nos fonctionnements, tant que nous ne la percevons pas comme le miroir de nos attentes les plus évidentes, tant que nous cherchons encore à son propos le comment et le pourquoi. » J-M. Besnier, *L'homme simplifié*, Paris, Fayard, 2012, pp. 24-25, 27.

monde. Avec les télécommunications, les médiations sont rendues invisibles, la communication se fait à distance. Avec la vente en ligne, on n'a plus besoin de se déplacer. A la caissière se substitue un « facteur », qu'un impératif de productivité rend de plus en plus furtif et discret. Au magasin se substitue un site de commerce en ligne qui est localisable sur le web. Notre rapport au réel dépend tellement du virtuel qu'il en fait une réalité.

À la pêche à la ligne, loisir nous connectant au milieu, se substitue le shopping en ligne, loisir faisant du réseau web, un nouveau milieu dans lequel on peut se plonger ou sur lequel on peut « surfer ». Internet fait ainsi « écran » au milieu naturel, milieu qui se caractérise par une pluralité de milieux interdépendants.

Aux multiples milieux (le milieu de la tique, du chien, du lichen) qui enrichissaient l'imaginaire de l'homme³³ se substitue un monde policé dans lequel la variation n'est relative qu'à un milieu, le milieu humain techno-capitaliste. Ce milieu ne se distingue pas seulement par son cloisonnement par rapport à l'extérieur. Il pratique également le cloisonnement en son sein. La division du travail devient cloisonnement des milieux sociaux au sein du monde technocapitaliste. Même dans la recherche, censée être un vivier d'innovations, on ne se définit plus par rapport à un milieu extérieur, par rapport à des problèmes concrets et divers, mais par rapport à une communauté de recherches, une sorte de nouveau « milieu » au sein duquel on travaille en réseau en vue d'être le plus productif possible. La mise entre parenthèses des errances dans différents mondes est bien évidemment dramatique. Elle pousse à un cloisonnement. En gros, si l'on en croit ce qu'en dit Serres, aujourd'hui, on serait spécialiste des sciences humaines ou des sciences de la nature, mais on pourrait de moins en moins maîtriser les deux. Il n'y aurait presque plus de « tiers-instruits »³⁴, de personnes maîtrisant les deux côtés des sciences, alors que les enjeux actuels, comme la question du transhumanisme, de l'écologie, touchent aux deux côtés des sciences. De la nécessaire détermination par le milieu, on serait, en passant par le végétal et l'animal, à une indétermination qui aurait pris tout d'abord la forme du possibilisme et ensuite celle d'un impossible échange avec le milieu. L'interaction de l'homme avec la nature aurait été rompue au point qu'on aurait opposé les sciences humaines et les sciences naturelles.

Comment dès lors réagir à cette radicalisation de l'émancipation par rapport au milieu ? Si cette émancipation est le fait d'une technique s'inscrivant dans une logique des réseaux encouragée par le libéralisme économique, on pourrait se dire qu'une intervention de l'État pourrait rétablir un juste rapport des choses.

33 E. Canetti, *Die Fliegenpein*, München, Hanser, 1992.

34 M. Serres, *Le tiers instruit*, Paris, Le pommier, 2018.

Le marché ne peut-il alors être régulé par la politique ? Des régulations existent certes. Mais on peut se demander si la sphère politique n'est pas elle-même contaminée par la logique des marchés qu'elle est censée réguler³⁵. Il y a en tout cas une ambiguïté marquée dans le chef de nos politiciens. Ils ont lors des campagnes un électorat de proximité, mais fonctionnent ensuite en réseau de compétences en se coupant de la base. La crise sociale actuelle et la montée en force des mouvements citoyens sont un symptôme de cette modification, de cette hypostasie du monde politique. Le milieu dans nos démocraties est exclu à l'exception des élections, qui loin d'être la base de nos démocraties actuelles en est plutôt le moment exceptionnel. Les élections ressortissent dès lors plus d'un simulacre que d'une réelle représentation, ce qui va jusqu'à faire dire à certains qu'il faudrait tout bonnement les supprimer³⁶. En fait, le résultat des élections est théoriquement indéterminé, il constitue la zone de turbulence de nos systèmes politiques, tandis que le fonctionnement de la « démocratie » se veut le plus déterministe possible. Comme on le voit aisément, l'enjeu d'une confrontation entre la logique expansionniste des réseaux et la logique compréhensive du milieu donné porte, dans le domaine de la politique comme dans les autres domaines, sur la question de la détermination.

Le principe de détermination qui est lié au principe du tiers exclu s'applique chez Aristote au prédicat d'un sujet pris comme un objet. Généralisant la thèse de Lukasiewicz à l'endroit du principe de contradiction chez Aristote³⁷, on pourrait considérer que le principe du tiers exclu a *in fine* une valeur éthique, celle de garantir la clarté de la communication afin de couper l'herbe sous le pied aux Sophistes qui exploiteraient l'ambiguïté du langage. Il y aurait certainement beaucoup à dire là-dessus. Le procès envers les Sophistes n'a guère été équitable. Hegel a été un des premiers à les réhabiliter. Il considère d'ailleurs que les principes de la logique classique sont discutables. Ils ne permettent pas de penser le devenir. Ils appliquent à la proposition finie des principes qui valent pour l'horizon de réalisation du sens, lequel est la totalité. Ce faisant, ils font comme si la proposition finie avait son sens fixé en elle-même, rendant superflu tout développement de son sens en regard du tout.

35 En tout cas, les politiques semblent de plus en plus à la merci des marchés qui uniformise en substituant aux multiples milieux un monde virtuel dirigé par quelques entreprises situées dans la Silicon Valley (voir Alternatives Sud). L'outil de gestion du pouvoir politique est privatisé, ce qui le prive d'une partie de son pouvoir. Les revenus des géants du net dépassent d'ailleurs largement le PNB de certains pays. Une autre menace est celle de l'envahissement du politique par les milieux d'affaires. Le curriculum d'un Trump relève par exemple du monde des affaires et non de la « res publica ».

36 D. Van Reybrouck, *Contre les élections*, Paris, Babel, Actes Sud, 2014.

37 J. Lukasiewicz, *Du principe de contradiction chez Aristote* (trad. Pouivet), Paris, L'éclat, 2019.

En fait, la transparence en matière de communication qui s'allie aux idéaux de performance liés à la logique de l'économie de marché réduit ce que les choses peuvent être à ce qu'elles sont. En voulant préserver la clarté de la communication, on présuppose défini un sens qui est à définir. On tend tantôt à ontologiser le possible, si l'on fait la mesure de notre action un idéal à atteindre, tantôt à dépotentialiser le réel si on le réduit à son état de fait. Dans un cas comme dans l'autre, la complexité est réduite à l'univocité.

Pour penser la complexité, il faudrait au contraire penser le déploiement d'une identité dans la différence. Il faudrait penser le devenir, ce que permet la métaphysique d'Aristote, mais ce que compromet sa logique. En fait, pour Hegel, la logique et la métaphysique d'Aristote seraient en contradiction. L'une fixe le sens de propositions finies (les propositions prédicatives et leur enchaînement dans les syllogismes), l'autre place la réalité dans l'horizon de réalisation du fini. Si Aristote, en ce qui concerne l'homme, parle d'entéléchie, au sens où l'homme doit se réaliser, sa logique semble exclure tout changement et se baser sur une forme d'ontologie statique que renforcent les principes qu'il émet.

Nous nous proposons ici d'analyser plus en détail ces principes afin de montrer comment la critique du tiers exclu en logique chez Hegel et les idéalistes britanniques a conduit à une mise en valeur du milieu chez Dewey. Il s'agira alors de montrer comment cette mise en valeur pourrait nous aider à repenser l'économie.

3. La critique absolutiste du principe du tiers exclu

Dans la *Science de la Logique* de Hegel, le principe du tiers exclu s'inscrit dans une réflexion au sujet de l'opposition en remarque aux développements qu'il consacre à la contradiction. Pour Hegel, le principe s'énonce de la sorte : « quelque chose est ou bien A ou non A, il n'y a pas de tiers »³⁸. Mais comme le remarque Hegel, « en fait, il y a dans cette opposition même le tiers qui est indifférent en regard de l'opposition, savoir A lui-même qui est présent. Cet A n'est ni plus A, ni non-A et tout aussi bien + A que non-A. »³⁹ Il s'ensuit que dans l'opposition entre les déterminations A et non-A, il y a un tiers inclus qui est A comme indétermination.⁴⁰ Cette indétermination est évidemment omise dans la logique des marchés dont le but est l'efficacité, l'échange décomplexé des valeurs. Il reste que cette omission n'est pas anodine. En fait, ainsi que Bradley, poursuivant Hegel, le montre le principe du tiers exclu n'est pas vraiment un principe puisqu'en un certain

38 G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, trad. modifiée de Labarrière, Jarczyk, tome II, Paris, Aubier, p. 79.

39 *Ibid.*, p. 80.

40 Pour un exposé plus complet et nuancé, voir l'article de Rada dans ce dossier.

sens, il présuppose une détermination des termes et leur organisation suivant une logique de l'incompatibilité⁴¹. La détermination des termes à partir du tout chez Bradley reste en partie inconcevable, c'est pourquoi on ne peut l'organiser en opposition claire et définie. Si on en reste à une opposition formelle entre A et non-A, il nous faut déterminer ce non-A. Mais cette détermination de non-A par rapport à A ne peut se faire que relativement à la base commune aux deux, le A comme indétermination. Or comme celui est inassignable, on ne peut être sûr que l'opposition est absolue.

En fait, la contrariété ne garantit pas la contradiction. Prenons le vivant. Le contraire du vivant, c'est le non-vivant. Mais l'animal mort et le caillou ne s'opposent pas de la même manière au vivant. Référé à la nécessité de son essence, l'un fait de la détermination « vivant » quelque chose de contingent, l'autre en fait une détermination impossible.

Il est donc difficile d'obtenir une opposition absolue. Derrière les oppositions tranchées, il y a, dans notre expérience une compénétration des concepts. Quelque chose est à la fois A et B. Cette compénétration s'explique par le fait qu'on ne sait assigner à A son opposé qu'en connaissant le tiers inclus, l'indéterminé, mais comme la pensée ne saisit que le déterminé, l'indéterminé ne peut être saisi qu'indirectement. L'indéterminé à la base de la détermination n'est donc pas clairement assignable et, par suite, il est difficile, en l'absence d'un inférencement complet de pouvoir opposer des concepts déterminés. Les éléments ne sont pas relatifs entre eux, car ils restent conditionnés par un même fond et comme ce conditionnement n'est pas entièrement traçable, l'opposition n'a qu'une valeur conditionnelle. Comme l'écrit Bradley, on doit souvent dire d'un terme qu'il est « à la fois » un prédicat et son contraire et parfois qu'il n'est « ni l'un ni l'autre »⁴². Quelqu'un qui fume est à la fois libre et dépendant. Si cela le conduit à un cancer et que ce dernier le plonge dans le coma, on dira qu'il n'est ni vraiment vivant ni vraiment mort, mais entre les deux. Les déterminations ne sont pas absolues, elle ne procède pas par découpage d'une réalité donnée en oppositions strictes. On ne se demande pas si quelqu'un est vivant ou non-vivant, mais s'il est vivant ou mort. En termes deleuziens, on dira qu'il n'y a pas de segmentarité dure. En l'absence d'un savoir absolu, d'une stricte relativité des éléments entre eux⁴³, la dialectique ne peut procéder sans reste chez Bradley. Il y a nécessairement de l'impensé dans l'organisation de la pensée en jugement visant à déterminer ce que sont les choses. Derrière les éléments disparates, derrière l'agencement de la réalité en opposition tranchée, il faut penser l'arrière-fond qui sous-tend ce

41 F. H. Bradley, *Principles of Logic*, London, 1882, p. 143.

42 *Ibid.*, pp. 143-144.

43 *Ibid.*, p. 149.

type de relation et qui sous-tend toute relation. Il s'agit du réel, non pas appréhendé comme objet, mais comme milieu duquel la relation, en l'occurrence, la disjonction, est inférée. Ce rapport au milieu qui sous-tend toute relation est en tant que tel inconcevable. Bradley parle d'un tournant métaphysique nécessaire pour l'appréhender. Il est ce qui *doit être* pour que la réalité soit, mais en soi on ne sait ce qu'il est⁴⁴. Le milieu (*middle*) est ce à partir de quoi un jugement peut avoir lieu. Il est la condition de possibilité de tout jugement. Contrairement au kantisme qui fait du sujet transcendantal la condition de tout jugement, le sujet apparaît ici comme un *hysteron proteron*, quelque chose qui, lui-même, est dérivé. C'est la réalité dont le sujet dépend qui est la condition de possibilité ultime de tout jugement.

C'est le holisme qui domine et c'est à partir du tout que les principes de la logique doivent être réinterprétés. À ce stade, il est intéressant de se tourner vers Bernard Bosanquet qui s'inscrit dans la lignée de Hegel et de Bradley et qui est l'auteur d'une logique aujourd'hui méconnue.

Dans celle-ci, il considère les principes de la logique classique comme ce qui va nous guider vers ce tout. En ce sens, ce sont moins des principes que les « postulats »⁴⁵ d'une raison visant à retrouver le tout dans le fini. Les principes de la logique classique seraient des « facteurs »⁴⁶ guidant les raisonnements vers un horizon idéal de sens. L'identité, la non-contradiction et l'exclusion d'un tiers sont à rechercher au niveau de la totalité, mais pas au niveau de propositions singulières qui seraient censées servir de base à la construction d'un système. Le principe d'identité viserait à garantir l'unité du raisonnement pris en sa totalité ; le principe de non-contradiction, en soulignant qu'une chose n'est pas son contraire, viserait à montrer l'auto-détermination qui tend à donner vie au tout et le principe du tiers exclu viserait à garantir la systématité du tout atteint. À ces trois principes, Bosanquet ajoute le principe leibnizien de raison suffisante qui n'est rien d'autre que l'exigence de raisonner au niveau de la totalité. Ces principes formels sont eux-mêmes garantis par les principes matériels de la science d'une uniformité traversée de variations qui fait que toute action n'est jamais qu'un réordonnement au sein du tout. Mais cet horizon idéal de sens qui prend le nom chez les idéalistes britanniques de « réalité » qui sous-tend tout jugement est-il compatible avec l'idée de milieu qui est toujours relative. Faut-il alors lire le dépassement du principe du tiers exclu (*Excluded Middle*) – littéralement du milieu exclu dans la logique absolutiste de Hegel, Bradley et

44 *Ibid.*, p. 147.

45 B. Bosanquet, *Logic or the Morphology of Knowledge*, Oxford, Clarendon, 1911, vol. 2, p. 208.

46 *Ibid.*, p. 209.

Bosanquet– comme la promotion d’une perspective basée sur le milieu au sens que Von Uexküll développe au début du 20^e siècle ?

Von Uexküll opposait au corrélationisme kantien, la relativité du milieu (*Umgebung*), il proposait alors de faire dépendre le sens d’un jugement non d’un sujet, mais d’un milieu dans lequel le sujet se co-construit en rapport à un environnement donné. Deleuze, poursuivant la perspective de Von Uexküll, considère toutefois que le milieu (*Umgebung*) humain n’est pas restreint à un environnement donné (*Umwelt*), mais qu’il ouvre au monde (*Welt*) par un phénomène de surcodage.⁴⁷ En effet, le langage humain devrait pouvoir traduire les autres langages en son sein. Mais le fait-il vraiment ? Si c’était le cas, le langage humain permettrait alors de générer les différents milieux à partir desquels se construisent les différents langages animaux, la biosémantique propre aux espèces. Il reste que, ce surcodage ne nous donnerait pas le milieu en tant qu’il est ce dans quoi on vit, mais seulement ce que ce milieu est censé être. Il ne nous permettrait pas de traduire le fait que le milieu soit, mais seulement ce que ce milieu doit être. L’essence se jouerait au détriment de l’existence.

Ce milieu de tous les milieux que serait la réalité humaine traversée par un langage articulé ne s’éprouve pas en tant que tel, car on ne peut faire sortir l’homme de l’idiosyncrasie d’une expérience relative qu’en manquant le fait de son existence au bénéfice de son essence. Il y a dès lors comme une relativité de l’expérience absolutiste du monde, relativité qui est moins le fait de l’idiosyncrasie d’une espèce que le fait que dans le dépassement (à partir du langage humain) de l’idiosyncrasie, on ne peut plus rendre compte de celle-ci.

Dans le cas des milieux relatifs, on reste cantonné dans le fait de l’existence singulière et de la biosémantique qui la traduit, tandis que dans le cas de la philosophie de Hegel, Bradley ou Bosanquet, on dégage l’essence générale qui se joue derrière l’existence singulière, mais on est incapable de traduire celle-ci dans le langage discursif. On peut certes en rendre compte de manière indirecte, mais pas selon le « mode d’existence »⁴⁸ de celle-ci. On ne peut dire ce que c’est pour la réalité absolue d’être ce qu’elle est. L’idée et l’existence ne se confondent pas chez Bradley. C’est pourquoi un troisième terme est nécessaire pour en penser la liaison, ce troisième terme est l’absolu, c’est le milieu, le tiers élément.⁴⁹ Cet absolu reste toutefois inconnaissable dans sa logique interne. Du

47 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, éditions de minuit, 1980.

48 F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, p. 523.

49 « There is no intrinsic connection, there is but a mere found conjunction, between the two sides of idea and existence. And hence the argument, to be valid here, must be based on the mediation of a third element, an element coexisting with, but of itself extraneous to, both sides ». *Ibid.*, p. 399.

coup, on peut se demander si Bradley ne fait pas tenir son système sur une condition qui étant inconcevable n'explique rien et complique les choses. Bosanquet cherche certes à prolonger les choses en faisant des principes de la logique formelle et de la science des postulats de reconstruction du tout. Mais ce faisant, il tombe dans le problème de l'identité dans la différence. Si le divers participe d'une même identité au tout, il faut montrer comment articuler les différences. Loin de rassembler les différences similaires entre elles (comme le faisait Linné), il faut montrer comment procèdent sur fond d'unité les variations⁵⁰ que sont les différences. Mais en montrant comment les différences procèdent sur le fond d'une unité ne postule-t-on pas cette unité, là où on devrait la démontrer ?

4. De l'absolu au milieu

La critique idéaliste du principe du tiers exclu a libéré une pensée de l'absolu. Doit-on s'en réjouir ? Pour James assurément non. Sa critique de Bradley qu'il lit dans la continuité de sa lecture de Hegel est pour le moins parlante.

« Je suis incapable de décrire toute autre image que celle de cet absolutisme postkantien. Je vois une critique intellectualiste détruire la cohérence immédiate du monde phénoménal, mais je suis incapable de faire quelque chose de cohérent avec leur propre substitut conceptuel et je vois la nécessité pour l'absolu d'une cohérence d'un type supérieur. La situation a une vitalité dramatique, mais elle est de part en part intrinsèquement incohérente, et la question de savoir si une erreur ne s'est pas glissée dans le procès vient naturellement. Ne faudrait-il pas plutôt réviser la critique intellectualiste que l'adopter tout d'abord et essayer ensuite d'en atténuer les conséquences par un acte arbitraire de foi dans un agent inintelligible.⁵¹ »

La conclusion de James est alors qu'il ne faut pas chercher derrière la conjonction d'éléments séparés un tiers abstrait qui les lient on ne sait trop comment. Il faut se contenter des éléments séparés et de leurs liaisons diverses. On vire alors d'une théorie moniste à un pluralisme revendiqué. James écrit ainsi :

« En bref, Bradley répète la fable du chien, de l'os et de son reflet dans l'eau. Avec un monde de particuliers, donnés dans l'union la plus tendre, en des conjonctions précisément diverses et diversement précises, dont vous « com-

50 « I should strongly suspect that the reform of logic in this sense in the great Idealist days promoted, or at least was akin to, the transition from Linnaeus to Darwin. » B. Bosanquet, *Logic*, op. cit., vol. 2, p. 241.
51 W. James, *A Pluralistic Universe*, Cambridge MA, Longmans Green, 1909, p. 72.

prenez » le « comment » dès que vous en voyez le fait - car il n'y a pas d'autres comment que la constitution du fait tel qu'il est donné -, avec tout ce qui lui est donné dans l'expérience pure, dis-je, il exige, au lieu de cela, quelque ineffable union dans l'abstrait, qui s'il l'obtenait ne serait qu'un double de ce qu'il a déjà en son entière possession⁵². »

La critique n'est pas ici entièrement justifiée, car Bradley ne cherche pas à doubler la réalité, mais à penser l'unité de l'expérience immédiate du sentir et celle de la pensée, afin d'éviter les perversions de la discursivité qui résident en la fragmentation des choses. Fallait-il toutefois pour penser cette unité référer à un absolu, au grand tout de la réalité ? Si la pensée fragmente le réel, ne serait-il pas plus cohérent d'en revenir comme Bergson le fait au niveau métapredicatif du sentir ?

Si chaque conjonction et chaque disjonction implique un tiers, ce tiers n'est-il pas relatif au sentir particularisé qui suscite cette connexion. Si je dis cet individu est ou vieux ou jeune, le milieu de cette disjonction n'est pas la réalité comme tout, mais l'humain, car qu'il soit vieux ou jeune, il reste humain. Le principe que les termes se définissent par le tout de la relation et que donc l'individualité des termes se comprenne par rapport à un environnement n'implique pas que celui soit pensé comme un universel inaccessible. On peut très bien penser la relativité des termes à un milieu en termes de « situations » particulières.

C'est alors ce que tente Dewey qui garde ainsi l'idée d'une logique du milieu en évitant les travers d'un absolu abstrait que l'on retrouverait dans le savoir absolu de Hegel ou dans l'absolu inaccessible de Bradley. Les critiques de Dewey à l'encontre de l'aspect métaphysique de la pensée de Bradley sont contemporaines de celles de James. Elles s'inscrivent dans un champ de polémique intense entre les pragmatistes (James, Dewey et Schiller) et Bradley. Dewey s'il rejoint James dans son aspect critique, n'en tire toutefois pas les mêmes conséquences quant au milieu, puisque celui-ci reste dirimant pour lui, bien qu'il se présente sous un jour à chaque fois particularisé.

On ne fait pas, comme dans l'empirisme radical de James, l'expérience d'une pure conjonction chez Dewey, la conjonction masque toujours un milieu au même titre que les éléments qu'elle relie. On n'a pas une conception atomistique de la relation. On a bien une conception holiste. Les éléments qui composent un ensemble relationnel dépendent d'une « situation », mais celle-ci est particularisée.

52 W. James, « La chose et ses relations », in *Essais d'empirisme radical*, Paris, Champs, 2007, p. 106.

Dans « le critère intellectualiste de la vérité », Dewey loue Bradley pour le fait de rompre avec l'intellectualisme de Green qui aurait consisté à penser un système de relations indépendant du réel. Pour Bradley, l'appréhension du réel par la pensée ne va pas de soi. Elle ne peut avoir un sens absolu, car la pensée diffracte ce qui se donne de façon unie dans l'expérience du sentir. La pensée est pour Bradley comme un instrument pour appréhender le réel. Cette pensée ainsi que la montré Hegel dès l'introduction de sa *Phénoménologie de l'esprit* est paradoxale, car il faut déduire la part de l'instrument du résultat pour obtenir le réel dans sa pureté, mais pour ce faire, il faudrait déjà connaître ce qu'est le réel dans sa pureté ou ce qu'est l'instrument en son sens éminent, mais comment penser la pensée qui appréhende le réel par une pensée qui appréhende la pensée ? Il faudrait déduire du résultat de cette appréhension le travail de la pensée qui appréhende la pensée, ce qui ne se peut faire que si l'on a déjà appréhendé celle-ci. On est là manifestement dans un cercle vicieux.

Il faut alors revenir en amont et interroger les présupposés de cet échec : Faut-il concevoir la pensée comme un instrument extérieur à la réalité à appréhender ? La pensée n'est-elle pas quelque chose qui agit dans la réalité, laquelle n'est dès lors pas fixe, mais animée ?

Une fois replacé dans cette perspective immanente d'une pensée qui ne cherche pas à capter une réalité absolue, mais qui agit au sein de l'absolu de la réalité, le problème se reformule :

« Les 'conflits' ne sont ni physiques, ni métaphysiques, ni logiques ; ils sont moraux et pratiques. Ils se situent entre un but et les moyens d'y parvenir. Par conséquent, l'objectif de l'acte de penser n'est pas d'opérer une réconciliation totale et « Absolue » entre l'existence et la signification, mais de parvenir à un ajustement spécifique entre les choses et nos buts et entre nos buts et les choses au moment précis où la crise atteint son point crucial. »⁵³

On ne doit donc pas appréhender un dissensus entre la pensée et le réel, puisque la pensée se formule au sein du réel. La pensée porte dès lors sur des situations problématiques au sein du réel et non sur un dissensus, qui, partant d'une critique de l'intellectualisme, est lui-même intellectuel.

53 J. Dewey, « Le critère intellectualiste de la vérité », in *L'influence de Darwin sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 2016, p. 128.

En bref, si Bradley a raison de refuser la réduction de la réalité à la pensée, ce qui serait une forme d'intellectualisme, il a tort d'opposer la pensée à la réalité, car alors, il ne peut rendre compte de la réalité de la pensée.

Si la pensée est quelque chose dans le réel, son objet est certes conditionné par l'ensemble du réel, mais sa condition ne l'est pas, car la pensée n'est pas objet du réel. Le mystère qui nous fait passer d'un sentiment global à une pensée fragmentaire n'en est pas un. Il s'agit d'une opération de sélection et d'abstraction qui fait que l'on tire du réel ce qui nous intéresse pour tel ou tel but. Le réel visé par la pensée n'est donc pas l'absolu, mais un particulier.

« Dans un jugement, la vocation du sujet n'est pas d'inclure toute réalité possible, mais de sélectionner les éléments de la réalité qui sont utiles pour identifier la source et la nature de la difficulté rencontrée ». ⁵⁴

Il serait absurde de vouloir atteindre l'absolu par la pensée alors que cela est impossible, cela nous condamnerait à une sorte de « suicide joyeux » de la pensée. Si la pensée a une vocation à l'autodestruction, alors comment peut-on encore s'en remettre à la pensée ? Où situer son renoncement ? Ne serait-il pas préférable de dire qu'il y a un critère pratique à la pensée qui contrasterait avec un critère intellectualiste. C'est là l'option que défend Dewey.

« Le critère de la valeur d'une idée est donc la capacité de l'idée (en tant qu'elle définit la fin ou le résultat dans des termes qui sont susceptibles d'être utiles pour la méthode) à opérer en vue d'accomplir l'objet pour lequel cette idée a été formulée. La capacité à opérer de cette manière est l'épreuve, la mesure, le critère de sa vérité. D'où l'on voit que le critère est pratique dans le sens le plus évident de ce terme ⁵⁵. »

5. Une logique du milieu

Pour Dewey, le vivant est en interaction avec son environnement. Depuis Darwin, on ne définit plus l'espèce en adéquation à un genre comme c'était le cas avec l'essentialisme aristotélicien, mais en interaction avec un milieu. Pour Dewey, Darwin contre la fixité de la logique aristotélicienne a introduit un principe de transition qui fait que sa pensée à une influence majeure sur la philosophie.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁵ *Ibid.*

Dans le livre qu'il publie avec Bentley, *The Knowing and the Known*, Dewey distingue trois types de rapport au milieu. Dans l'histoire de la science, le rapport du vivant à la réalité est d'abord compris à travers le schème d'*actions propres* (Aristote), puis est revu en termes d'*interaction* de forces (Newton) et, enfin, reconstruit comme *transactions* de l'espèce à son milieu (Darwin).

Darwin aurait introduit l'idée que l'on est en transaction avec le milieu. L'anthropocène, dont on parle beaucoup aujourd'hui, s'inscrit dans cette grille de lecture. En effet, l'anthropocène n'est rien d'autre que l'idée que l'homme a un impact sur son environnement qui l'impacte en retour. Pourtant, nous continuons à ignorer ce milieu. Nous continuons à nous placer dans une logique de la force et de la productivité.

L'utilisation de la technique dans la transaction avec l'environnement, même quand cette technique est dite durable et que l'énergie est qualifiée de renouvelable⁵⁶, a une empreinte écologique, parce qu'elle transforme la nature sans suffisamment se laisser transformer par elle. Il y a dès lors une rupture de réciprocité. On produit quelque chose à partir de l'environnement, mais dans ce quelque chose, il y a des choses qui ne retournent pas à l'environnement (c'est le cas des déchets) ou qui modifient le fragile équilibre des interactions du vivant et de la matière. Plutôt que de coopérer avec la nature, on lui assigne de force certaines fonctions. Certes, une discipline comme la bionique suit l'adage de Bacon suivant lequel « on ne commande à la nature qu'en lui obéissant ». Mais cette obéissance intéressée n'est que le marchepied d'une exploitation de la nature. On reste dans une logique sujet-objet. J'agis sur la nature, mais je n'en fais pas un sujet, pas plus que je ne me considère comme un « objet » de la nature. En fait, l'on considère classiquement la « nature » comme un autre, l'autre de la « culture », que l'on aurait à exploiter. On se place dans une logique binaire. Il y a nous (instance subjective) et il y a la nature (instance objective). Mais le milieu ne relève pas d'une logique binaire, sa logique contredit le principe du tiers exclu. Derrière la nature que j'arraisonne, il y a la nature qui sous-tend mon action et qui suscite une réaction. En faisant de l'environnement un objet et non une condition, je n'aborde le problème qu'en surface. La logique du tiers exclu est ainsi une logique des accords de surface, une logique mercantile qui présuppose la finitude et la fixité d'un objet à échanger, elle ne peut valoir pour une réflexion de fond.

Il importe de reconsidérer la logique de l'opposition du sujet à l'objet si l'on veut fonder une protection du milieu qui soit convaincante. En fondant l'écologie sur un « Je » abstrait, on lui donne tout autant la liberté de faire ce qu'il lui plaît que la responsabilité

56 O. Zehler, *Green Illusions. The Dirty Secret of Clean Energy and the Future of Environmentalism*, University of Nebraska Press, 2012.

de ne pas le faire. Qui sera convaincu par le nouvel impératif catégorique de Jonas ? La formulation la plus connue de cette maxime d'action est la suivante : « Agis de telle façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »⁵⁷. À l'instar de l'impératif kantien, l'impératif de Jonas s'adresse au Je humain. L'enjeu est qu'il se fasse le « garant » de ce qui garantit son autonomie. Dans le cas de Kant, il s'agit de se porter garant de la loi morale, dans le cas de Jonas, il s'agit de se porter garant de l'humanité. Chez Jonas, il y a ainsi un passage du Je au Nous sans que le moyen de ce passage soit réfléchi⁵⁸. Mais peut-on faire d'une « egologie » le lieu d'une « écologie » ? Jonas ne se montre-t-il pas trop fidèle à Kant ? Très vite le cadre kantien d'une « egologie » est devenu insuffisant, on l'a alors élargi au social, mais on n'incluait pas encore la nature dans le domaine d'un « Je élargi ». L'augmentation du « Je » s'opère, après Kant, dans le monde de l'esprit. Il y a ainsi chez Hegel le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie de l'esprit. Dans cette perspective, on dira que si je porte en moi le destin de l'humanité, c'est parce que nous partageons un milieu commun : une histoire commune, des institutions communes, etc. Faute de référer à ce milieu commun, on ne voit pas comment le « Je » se ferait garant de la préservation de l'humanité. C'est dans le rapport au milieu que se trouve la clé de l'écologie qui doit moins se penser comme logique de l'environnement objectif que comme logique de cet environnement avec lequel je suis en transaction⁵⁹. Mais si l'on ne peut réduire la nature à un *objet* pour un sujet humain abstrait, on ne doit pas se contenter de renverser le propos : Faire de la nature un *sujet*, faire de l'écologie une sorte d'égologie. Qui sera convaincu par la *Deep Ecology* ? Pourquoi sacrifier la nature ? Pourquoi lui conférer la dignité d'un « Je » ?

On ne peut considérer la subjectivité de la nature indépendamment de la nôtre, puisqu'on ne peut l'intuitionner qu'en étant le sujet de cette intuition. On ne peut dès lors faire de la nature quelque chose de sacré indépendamment de l'homme si ce n'est en faisant abstraction du caractère humain de notre jugement.

En replaçant l'homme dans la nature, il apparaît que l'homme, en général, respecte la nature parce que celle-ci est le moyen-terme de sa subsistance. La nature se dresse

57 H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Flammarion, 1995, p. 40.

58 Sur cet aspect voir G. Lejeune, « L'immortalité de l'espèce peut-elle valoir comme postulat de la raison pure pratique? », dans M. Ruffin et alii, *Kant. L'année 1984*, Paris, Vrin, 2017.

59 Berque propose d'ailleurs de parler de mésologie plutôt que d'écologie. Voir A. Berque, « Le vivant et son milieu. D'écologie en mésologie », conférence du 15 mai 2017, Association Opera Mundi, Marseille. Consultable sur <https://ecoumene.blogspot.com/> Voir également M. Augendre, J-P. Llored et Y. Nussaume (eds.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène. Autour et en présence d'Augustin Berque*, Paris, Hermann, 2018.

comme le tiers entre l'homme présent et l'homme à-venir. C'est pour cela que dans une certaine mesure l'homme respecte la nature, parce qu'elle est sa condition.

Pour comprendre l'aspect subjectif-objectif du milieu, son caractère tiers ou intermédiaire, Berque a proposé de remettre au goût du jour le terme de mésologie. Au fondement de celle-ci, il y a le dépassement de la binarité, de la dualité sujet-objet que condense en général le principe du tiers exclu depuis qu'il est devenu fondamental dans la civilisation occidentale.

En fait, le principe du tiers exclu est un principe qui a sa place au sein d'une logique statique. Une fois que l'on essaye d'inscrire le concret dans cette logique, cela cale, car on ne peut penser le processus en excluant le tiers, la médiation. La faillite du tiers exclu permet l'émergence du processus. Or l'écologie en son sens éminent de médiologie est en lien avec l'idée de processus, ce n'est pas la logique de la production d'un avoir, mais la logique du devenir de l'être dans la production de l'avoir.

La stabilité de l'écologie ne réside pas dans la fixité d'une mécanique. La stabilité de l'écologie repose sur une logique durable, plutôt que sur une logique dure. Logique de la transition, elle est ce qui permet aux fixités de s'adapter. On passe d'une logique de l'adéquation à une logique de l'adaptation. On passe d'une logique a priori, à une logique a posteriori, une logique de la reconstruction, du recyclage.

Cette logique, quelques précurseurs comme Hegel, Bradley, Bosanquet ou Dewey l'ont entre-aperçue, mais sa nécessité concrète n'est vraiment apparue qu'à partir du moment où les travers de la surproduction ont durablement marqué notre environnement et se sont répercutés sur nous. Alors, le dépassement de la physique aristotélicienne, physique essentialiste, s'est conjugué avec un dépassement de sa logique. Le caractère tardif de ce dépassement qui a ouvert aux logiques non-standard n'a pas été suffisamment répercuté dans le domaine plus général de la philosophie. Il est pourtant majeur.

À côté du principe du tiers exclu, la « logique spéculative » impacte aussi le principe d'identité et celui de non-contradiction. Dans le cadre d'une logique binaire, on se doit de correspondre à un idéal posé par un *leadership* ou de répondre aux pressions du marché, ce qui peut conduire au *burn out*, à la fatigue d'être soi, au sentiment de ne pas pouvoir répondre à ce qu'on attend de nous⁶⁰. Dans le cadre d'une logique ouverte au tiers, il s'agit de s'identifier à ce qu'on fait par la création d'un espace de dialogue et de médiation entre les employés et les objectifs fixés par la direction. Cet espace de dialogue peut se lire dans le cadre paraconsistant de la logique discursive de Jaskowski. On peut discu-

60 A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

ter, c'est-à-dire se contredire les uns les autres, mais on ne doit pas apporter de propos inconsistants. La contradiction est donc tolérée au sein de l'espace de dialogue, mais pas au sein des propositions singulières qui participent aux dialogues⁶¹. Une culture d'entreprise tend donc à émerger de la revalorisation du tiers. Le milieu du dialogue n'est toutefois pas seulement l'espace d'un « ajustement » d'un sujet à des objectifs, il est aussi le lieu d'une identification d'objectifs particuliers à des intérêts généraux et universels. Il s'agit en discutant les objectifs de ne pas seulement viser des buts particuliers à atteindre, mais de les penser et de les inscrire dans une vision du monde, qui se traduit par des objectifs particuliers. En s'identifiant (ce qui présuppose que l'on promeuve l'identification en lieu et place de l'identité) à des objectifs, ceux-ci ne paraissent plus indifférents, ils apparaissent *in fine* comme le moyen de réalisation de son soi dans le monde. La culture d'entreprise est ainsi une culture du milieu au sein de laquelle une vision du monde peut émerger. Elle se substitue à la logique de la constitution d'un réseau qui n'opère que formellement et qui ne peut soutenir matériellement le sujet.

Cette culture d'entreprise, de *think tank*, n'est nullement exempte des milieux néolibéraux, nous dira-t-on. Dans la mesure où elle peut augmenter le sentiment d'appartenance à l'entreprise, une telle culture peut *booster* la productivité et pleinement s'inscrire dans une logique des marchés. Il y a toutefois ici une ambigüité du langage, les milieux libéraux ne sont pas des milieux, mais des réseaux, ils rassemblent des individus qui pensent la même chose, occupent un rang similaire et sont « *in fine* » interchangeables. Dans un vrai milieu, il n'y a pas de « *mêmeté* » de statut. Le milieu du chat n'est pas la classe des chats, mais un ensemble d'éléments rassemblant des entités aussi dissociables que la souris ou l'arbre sur lequel on peut faire ses griffes. La culture du milieu dans une entreprise est une culture qui doit rassembler tous les échelons et toutes les personnes étant en transaction avec l'entreprise. Le milieu est ainsi hétérogène. Il se caractérise par une forme d'identité dans la différence. Il s'oppose ainsi aux éléments du réseau que l'on rassemble dans une classe d'entités homogènes et indifférentes. Dans une logique du milieu authentique, à l'émulation de la *mêmeté* qui se dépense, plus qu'elle ne pense, il faut substituer la confrontation à l'autre et la recherche d'un moyen-terme.

Il ne s'agit donc pas de cultiver une identité donnée, mais de promouvoir une identification en mettant en culture nos objectifs et nos moyens pour les atteindre.

61 Voir S. Jaskowski, *A propositional Calculus for Inconsistent Deductive Systems* 1948 (réimpression : *Studia Logica*, 24 1969, pp 143–157.

6. Vers un réseau de milieux

Le problème global ne peut se résoudre au niveau local que si les milieux sont connectés. En fait, les absolutistes ont raison de vouloir penser un horizon global, mais Dewey n'a pas tort de considérer que nous sommes toujours pris dans une situation restreinte. La logique du milieu dans la mesure où elle est plurielle est éminemment complexe, elle imbrique différents écosystèmes. Elle ne peut être étendue sans perdre sa complexité.

Mais pourquoi ne pas combiner la logique des réseaux et la logique des milieux ? Pourquoi ne pas penser un réseau de milieux ? Les zones Natura 2000 visent ainsi à préserver des milieux semblables en les connectant. Prenons l'exemple de l'étang de Virelles en Belgique, il a un milieu spécifique particulièrement intéressant pour les oiseaux qui viennent nicher dans sa roselière étendue. Protéger ce milieu s'est révélé une nécessité à partir des années 80, mais comme il s'agit d'oiseaux et que ceux-ci sont volatiles, si l'on veut vraiment protéger efficacement ces espèces, il faut protéger les différents milieux similaires que les oiseaux relient. Il faut donc un cadre législatif transnational qui permette de travailler de façon collaborative entre différents sites offrant des milieux similaires. C'est à l'occasion de ce type de raisonnement qu'est né le projet « Natura 2000 » qui vise à connecter les différents milieux protégés en Europe à partir d'une législation commune et de partenariats renforcés.

L'idée de connecter les milieux est ainsi une voie de réalisation dans la pratique des propos de Du Bos évoqué en liminaire « Agir local, penser global ». On ne cesse de nous répéter que le changement doit être global. Que constate-t-on ? Les mouvements citoyens pour le climat sont internationaux. Ils forment des réseaux d'action. Mais ils peinent à convaincre les milieux constitutifs de la société humaine.

Prenons un exemple trivial. Si un footballeur est convaincu de l'urgence climatique, il va en parler autour de lui, mais il ne va pas nécessairement essayer de fédérer le monde footballistique. On peut douter du sens d'un réseau de footballeur écolo. Mais, si on pense d'abord en termes de milieu et non de réseau, la chose fait plus de sens. Un footballeur respire (l'air ne lui est pas indifférent), il joue au sein d'un club qui se situe au sein d'une ville dans laquelle la qualité de l'air peut être plus ou moins bonne, cette qualité est directement liée à des réalités sociales et politiques qui se traduisent dans les problèmes environnementaux. En s'adressant, en tant que footballeur à son club, à sa ville, son discours sera plus parlant pour ceux qui viennent du même milieu car il liera la question de leur milieu au problème global de l'environnement.

On a quelques personnes qui, dans chaque commune, dans chaque échelon, dans chaque profession, agissent, mais qui agissent en dehors de leur milieu. Du coup, leur discours est généraliste. Il s'adresse à trop de gens que pour s'adresser à quelqu'un de précis. On a ainsi d'un côté l'action de réseaux déconnectés du milieu et d'un autre des collectifs liés à un milieu, tel qu'une association de locaux pour défendre une zone menacée par la pollution (comme dans les ZAD par exemple), mais qui eux restent déconnectés d'une action globale. Il faut connecter l'idée de milieu et l'idée de réseau d'une manière efficace en préférant au « milieu des réseaux » un « réseau des milieux ».

Chaque discours doit porter l'hétérogénéité du milieu de base pour espérer s'étendre à tous. Faute de quoi, il sera réduit à un particularisme qui touche uniquement les semblables. Ainsi Greta Thunberg en tant qu'écolière a convaincu de nombreux jeunes. Mais en tant qu'écolière, elle a laissé sceptiques les plus âgés.

L'idée de grève scolaire aurait remis en cause les choses plus profondément si tous les éléments constitutifs du milieu scolaire (professeurs, parents d'élèves, etc.) avaient fait la grève. Les directions ont pour la plupart toléré la chose. Certains profs ont accompagné les élèves. Mais quelles sont les voix qui se sont élevées pour dire que donner cours n'avait aucun sens si on ne peut sauver notre monde ? A-t-on vu des marches de parents inquiets pour l'avenir de leur enfant ?

Du coup, en lieu et place d'une identification susceptible de toucher tout un chacun, on a réduit le phénomène à des considérations sociologiques sur l'engagement des jeunes ou on a pointé les dysfonctionnements, l'immaturation des actions. On n'a par exemple pas compris comment elle pouvait prétendre se faire le relais de la science et inciter à fonder la politique sur la science, on y a vu une espèce de prophétesse d'une religion autoproclamée qui fait de statistiques un dogme, sans considérer l'enjeu épistémologique que représente leur interprétation⁶². Mais l'écologie est-elle pour autant une nouvelle religion émanant de certains milieux idéalistes, comme on l'entend parfois dans les milieux néo-libéraux?⁶³ En fait, la question de l'écologie en tant qu'elle inclut celle d'une normativité dépasse la science. La science décrit, elle ne prescrit pas. Il reste que l'écologie, bien qu'elle déborde la science, entend l'intégrer. Elle se base sur des observations scientifiques et non sur une révélation ou seulement sur des convictions.

62 F-X. Heynen, « Greta Thunberg peut-elle parler au nom de la science ? », <http://francoisxavierheyneen.blogspot.com/2019/07/>

63 G. Sorman, « COP 21 : L'écologie est-elle une religion ? », *Contrepoints*, 2015.

Est-ce à dire que, dans le cas de l'écologie, la morale et la politique découlent de ce qui est dit par la science ? On a des exemples glaçants où des scientifiques ont impacté le politique en un sens inhumain. Démocratie et sciences sont-elles compatibles ?

Il faut certainement distinguer l'impératif catégorique de la question technique, mais il ne faut pas les dissocier pour autant. Certes, dans le droit, il y a quelque chose qui déborde le fait (et qui concerne le « à faire »), mais ce quelque chose doit tenir compte de ce qui est dit des faits pour ne pas tourner en vain idéaux déconnectés de la réalité. Il y a comme le dit Bloch un « savoir nécessaire à la décision »⁶⁴. Il reste la question cruciale de l'interprétation des faits pour déterminer ce qu'il y a à faire. Cette interprétation doit être contradictoire. Elle doit faire l'objet d'un dialogue social. Or c'est ce qui est fait au sein de la société civile. Avec Greta Thunberg, le problème n'est pas que les politiques n'écoutent pas les scientifiques ; le problème est qu'ils n'écoutent pas la population qui porte les préoccupations qui émanent des discours scientifiques.

L'expression citoyenne de la science nous montre que face à l'indétermination qui pourrait résulter des données scientifiques, la crainte d'un scénario apocalyptique l'emporte sur la confiance en l'avenir et en la technique pour régler les problèmes. Le magazine *Psychologies* montre ainsi en 2019 que d'après les statistiques dont ils disposent, 8 Français sur 10 sont inquiets par rapport au réchauffement climatique. La dépression verte, l'éco-anxiété ou encore la solastalgie, suivant la lexie que l'on préfère, pèse sur la santé mentale de la population.

La crise environnementale touche les sujets dans la sphère intime de leur psychè. Ne rien faire est criminel. Certes, les conséquences de nos actes ne sont pas directement observables ; le futur est fait de conjectures. Mais cela n'empêche en rien l'établissement d'une normativité, laquelle ne relève plus de la science proprement dite, mais de ce qu'on en fait en fonction des valeurs qui sont défendues : l'idée d'un principe de précaution théorisée par Jonas s'applique justement à ce genre de cas indéfini. Il s'agit alors en toute impartialité d'envisager tous les possibles (un peu comme dans le voile d'ignorance) et de prendre une décision qui permette d'éviter le pire scénario afin de préserver la valeur ultime que serait la perduration indéfinie de l'humanité.

Cette valeur qui fonde l'interprétation citoyenne de la science et qui dénote avec le capitalisme se fonde sur l'idée d'humanisme. Le capitalisme est une forme de cynisme éhonté. Il ne se limite pas aux grandes fortunes. Il touche tous ceux qui pensent que

64 E. Bloch, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976, tome I, p. 240. Sur le sujet, voir D. Tanuro, *Pour un impossible capitalisme vert*, Paris, La Découverte, 2012, pp. 19-34.

l'homme est égoïste et cherche uniquement le profit. L'homme serait incapable de se déterminer, il serait en quelque sorte prédéterminé. Du coup, on ne pourrait rien changer.

L'humanisme considère au contraire que l'homme n'est pas enfermé dans une essence, il pense que l'homme peut s'auto-déterminer et c'est pour cela qu'il donne une valeur spécifique à l'homme. Ce que l'homme peut être dépend toutefois de ses conditions de possibilité. C'est ainsi que l'objet de l'humanisme est de préserver les conditions de possibilité de l'homme en tant qu'être d'auto-détermination. Or cette auto-détermination fait fond sur la culture qui lui donne les moyens de relever les défis de son humanité. Il s'en suit que l'homme est orienté à cultiver l'humanité qui est l'horizon d'un sens à la fois immanent et transcendant.

L'homme tire son sens de l'humanité dont il fait partie. Ce n'est pas en tant qu'individu isolé que l'homme vaut, mais en tant que sujet qui s'individue sur la base d'une humanité qu'il exprime et qui le déborde (dans le sens d'une autotranscendance). En fait, l'écologie est un humanisme. Elle est la condition de possibilité des droits de l'homme. Elle est le fondement positif des engagements de la laïcité⁶⁵ en tant que religion de l'homme. Or si l'homme doit être valorisé, c'est en raison de sa capacité d'autodétermination. À ce titre, l'humanisme a part liée avec l'éducation. Si l'homme n'est pas prédéfini, mais ce qu'il peut, fait, et doit faire de lui-même ; alors il importe qu'il cultive son potentiel. La remise en question par les jeunes de l'autorité scolaire, qui ne prépare plus à aucun futur, n'a tout simplement pas été comprise par les enseignants qui, condescendants, ont accepté d'accompagner les jeunes, heureux de leur mobilisation, mais incapables de voir que l'école perdrait son sens s'il elle n'était pas à même de préparer un monde différent. Pourquoi cet échec ?

Parce qu'on voit dans les jeunes un milieu à part entière. On ne comprend pas que les jeunes partagent le même milieu que nous. On traite les jeunes comme des étrangers qui ont leur réalité et nous la nôtre. On considère que les jeunes étant d'ailleurs incapables de participer au même monde que nous doivent intégrer un monde spécial, coupé du vrai monde, celui de l'école, qui partage avec les cimetières et les prisons, le fait d'être une hétérotopie.

Mais nous vivons pourtant dans un même monde. Nous n'avons peut-être pas le même réseau de contacts, mais nous partageons un même milieu. Le problème est que les milieux sont hétérogènes et les réseaux sont homogènes. Or, contaminés que nous sommes par la logique des réseaux, nous avons tendance à ne reconnaître dans un mi-

65 G. Lejeune, « Tous ensemble dans un environnement préservé », *Espace de Libertés*, octobre 2019.

lieu hétérogène (des jeunes, des vieux, des riches, des pauvres, etc.), que ceux qui nous ressemblent. C'est ainsi que l'on peut si facilement ignorer le SDF qui fait la manche.

Il y a dès lors si l'on veut penser le problème écologique de manière à intéresser tout un chacun la nécessité de reprendre contact avec le milieu hétérogène de notre monde. On ne peut avoir une visée universaliste si l'on ne s'adresse qu'à un certain type de personnes. Il faut que l'hétérogénéité du milieu se répercute dans le message écologique à défaut de quoi l'on pourra toujours adopter une position de replis en arguant que « cela ne me concerne pas ».

On tend à s'abstraire du milieu et à créer des milieux d'affaires artificiels. « En tant que chef d'entreprise ayant des responsabilités en termes de production, le climat ne me concerne pas », dira-t-on. « J'ai ma réalité ». Il faut donc lutter contre cela. On ne peut, sous peine de perdre son caractère humain, réduire les liens multiples d'appartenance que l'on entretient avec un milieu hétérogène, à l'identification à une fonction, à une appartenance, que l'on met en réseau. De même on ne peut stigmatiser les défenseurs de l'écologie en les réduisant à une appartenance – les jeunes, les écolo-bobos, etc. L'écologie ne procède pas d'un particularisme, mais d'un universalisme pluraliste (fondé sur l'hétérogénéité intrinsèque et la diversité des milieux).

Dans cette nécessité d'en passer par la logique des milieux hétérogènes avant de vouloir agir en réseau, l'idée que je défends est que la question de l'autorité est centrale. Ce qui fait autorité pour les uns ne fait pas autorité pour les autres. Mais ce n'est pas seulement les visages de l'autorité qui diffèrent, c'est aussi la logique de l'autorité qui n'est pas univoque. Les jeunes nantis sont sans doute plus touchés par la question du futur. D'autres vivent dans le passé et défendent les traditions. D'autres vivent dans le présent.⁶⁶ Sur tous ces points, la question du milieu à préserver peut être défendue. Le passé nous montre que l'histoire humaine et la faillite des civilisations sont intrinsèquement liées à la question de l'écologie. Le futur nous montre qu'il faut penser l'empreinte écolo-

66 Kojève distingue 4 conceptions de l'autorité, une conception fondée sur le passé (l'autorité de la tradition, du père), une conception fondée sur la capacité à prendre des risques dans le présent (l'autorité du maître), une conception fondée sur la capacité à prévoir le futur (l'autorité du chef) et une conception atemporelle de l'autorité (celle du juge). Voir A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004. Si on suit Kojève, pour les trois premières figures, on préférera à la conception atemporelle de l'autorité que Kojève tire de l'idéalisme platonicien une conception de l'autorité humaine fondée sur la durée qui fait de l'habitude une notion centrale. C'est justement par rapport au *continuum* de l'habitude que la narration de la collapsologie est problématique. Il ne suffit pas de retourner, à l'instar de Pablo Servigne, la courbe qui nous dirait que nous avons atteint un sommet et qu'il nous faut redescendre. En effet, si nous sommes au fond d'un gouffre et qu'il nous faut remonter, cela veut dire que nous nous sommes trompés, qu'il nous faut changer nos habitudes, ce qui peut être angoissant. Il faut plutôt fonder le développement durable et l'idée de simplicité volontaire sur une évolution des mentalités qui a une historicité et qui a émergé progressivement. En bref, plutôt que de dramatiser le changement, ne faudrait-il pas inscrire la durabilité dans la continuité d'une tradition, fût-elle quelque peu souterraine.

gique et un système durable si on veut un avenir. Le présent nous indique qu'il faut prendre des risques si l'on veut être acteur de ce qui arrive au monde. La durée qui relie ces différentes stases temporelles en moment d'un processus, nous montre quant à elle que l'écologie est liée aux habitudes et aux règles que l'on se donne. La justesse de celles-ci est fonction de la capacité à intégrer harmonieusement les logiques temporelles de l'autorité. L'autorité du juste, nous montre ainsi qu'il importe de faire travailler ces logiques en synergie, car c'est la prise en compte de la complexité des milieux qui permet d'étendre un problème lié à un milieu à un autre milieu qui lui est lié. Pour penser et défendre ce milieu de tous les milieux, cet universel concret, qu'est la terre, il ne s'agit pas de simplifier les milieux pour leur trouver un dénominateur commun. Il faut au contraire les complexifier pour mettre au jour les liens qui les relient aux autres milieux et qui font que, de fil en aiguille, un milieu apparaisse comme une expression du système de tous les écosystèmes qu'est la terre, cet « universel concret ».

On pourrait toutefois se demander si conceptualiser et défendre la terre, ce milieu de tous les milieux, est nécessaire. La terre n'est-elle pas vouée à disparaître tôt ou tard que ce soit par une catastrophe écologique, un astéroïde imprévu ou la fin du système solaire ? Au lieu de vouloir sauver notre milieu, ne faut-il pas mieux investir dans un moyen de le quitter ? C'est là la thèse de Michio Kaku. Mais si on quitte notre milieu pour terraformer Mars ou une autre planète, il importe de penser une relation durable à l'environnement, à défaut de quoi on ne pourra reconstituer et maintenir un milieu humain sur une autre planète⁶⁷. L'écologie n'est donc pas une alternative au transhumanisme, mais, en envisageant que le transhumanisme ne soit pas une vaine spéculation, un nécessaire complément afin de penser un écosystème au sein d'une planète exogène. Penser un autre monde possible ne peut se faire qu'à partir du nôtre de sorte que pour que notre avenir ne s'épuise pas en vaines spéculations, il importe de penser une logique spéculative qui montre comment la figure du tiers importe pour penser le processus (la continuité dans le changement).

67 M. Kaku, *L'avenir de l'humanité*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2019.