



HAL
open science

L'expression libre des potentiels d'efficacité de chaque être singulier comme moteur du mouvement organisationnel efficace.

Mathias Naudin

► **To cite this version:**

Mathias Naudin. L'expression libre des potentiels d'efficacité de chaque être singulier comme moteur du mouvement organisationnel efficace.. L'organisation en mouvement, Université du Québec à Montréal, Dec 2010, Montréal, Canada. hal-03719515

HAL Id: hal-03719515

<https://hal.science/hal-03719515>

Submitted on 12 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'organisation en mouvement

Journée d'étude

21 décembre 2010

Université du Québec à Montréal

L'expression libre des potentiels d'efficacité de
chaque être singulier comme moteur du
mouvement organisationnel efficace

Communication de Mathias Naudin

Docteur en sciences de gestion

Attaché temporaire d'enseignement et de recherche

LARGEPA - Université Panthéon-Assas (Paris II)

L'expression libre des potentiels d'efficacité de chaque être singulier comme moteur du mouvement organisationnel efficace

Résumé

Si l'on se donne pour objectif de favoriser l'émergence d'un mouvement organisationnel créatif et efficace, il nous semble qu'une perception du mouvement organisationnel fondée sur une pulsion sociale de mesure et de contrôle, d'une part, et conditionnée par des « créatures » sociales non questionnées, d'autre part, limiterait a priori les possibilités d'action et leur efficacité.

L'objet de cette communication est alors de proposer des perspectives de libération de l'action efficace en invitant les individus à l'émancipation sociale et au cheminement éthique.

La conception d'une organisation en mouvement pose deux questions : celle de l'organisation et celle du mouvement. Comment percevoir et comprendre l'organisation et le mouvement ?

L'organisation peut être à la fois entendue comme « chose organisée », dans une acception assez statique, et comme « le mouvement d'organisation d'une chose », dans une acception dynamique.

En tant que « chose organisée », l'organisation est une « créature » sociale, une création humaine. Pour autant cette créature va avoir des effets socialement contraignants et conditionnants pour les humains qui lui reconnaissent une existence et dans certains cas également pour ceux qui ne lui reconnaissent pas cette existence (lorsque le pouvoir de coercition est du côté de ceux qui reconnaissent cette existence).

De ces postulats, nous dirons que l'individu est créateur d'un monde social qui le conditionne.

Le paradigme de conceptualisation dynamique de l'organisation ne s'attache plus à l'existence sociale d'une organisation en tant que telle mais au processus d'organisation, à l'organisation en train de s'organiser. Ce n'est plus tant la « créature » qui nous intéresse mais le processus de création ou le mouvement d'apparition.

Intuitivement, il peut sembler que le processus de création est encadré par une volonté humaine, peut-être orienté par des méthodes.

Ces processus volontaires peuvent entrer en conflit, mais plus fondamentalement se trouvent immergés et entraînés par un mouvement beaucoup plus profond et immuable qui est celui de la vie. Les fameux impondérables que l'on n'anticipe pas et qui mettent à mal tous nos projets.

La problématique des organisations en mouvement fait alors se rencontrer le processus social et volontaire de création d'une action organisée ou d'une organisation et le mouvement permanent de la vie.

Dans cette tension centrale dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, entre processus volontaire et mouvement de vie, se posent les questions de la perception et de la compréhension du mouvement.

Il apparaît ainsi qu'une réflexion sur l'organisation en mouvement passe par une interrogation de notre capacité à vouloir ou à accepter le mouvement, dans une tension entre volontaire et involontaire, entre ce que l'on peut vouloir et ce que l'on ne peut que subir. Notre propos interpelle ainsi nos cadres de perception et modes de représentation afin de déceler et proposer de nouveaux espaces d'action et d'efficacité. Ce faisant, il met au jour un certain paradoxe des sciences de gestion appliquées aux organisations. Le paradoxe serait que les théories et techniques de gestion chercheraient pour une grande part à dicter aux humains ce que l'on attend d'eux, imprimant un cadre social artificiel contraignant qui est subi par les individus, limitant ainsi leur espace d'action et d'expression, alors que les contraintes et potentiels naturels du mouvement de vie, pourtant immuables et inévitables, sont le plus souvent ignorés voire niés. Les développements qui suivent ne sont pas à proprement parler fondés sur les sciences de gestion, en revanche, par l'aperception de questions essentielles trop souvent laissées de côté par les gestionnaires pour leur caractère dit philosophique et leur mouvement de mise-en-question critique des méthodes utilisées, ces développements sont pertinents pour les sciences de gestion.

Le cheminement de réflexions ouvert nous conduira ainsi à considérer que l'efficacité de l'action organisée, objectif premier de la gestion des organisations, repose sur la libération pleine et entière de ce mouvement de vie.

Voir le mouvement

L'absurdité inhérente du vouloir

Le processus d'organisation est volontaire. Il s'inscrit dans le « pli théorie-pratique », approche consistant à poser une forme idéale comme but et à agir ensuite en vue de faire passer ce but dans les faits, en vue d'imposer le modèle théorique à une réalité vivante¹. Cette vision du monde s'est sans doute cristallisée dans l'Antiquité grecque et « l'Occident » en a hérité. Ce processus volontaire vise ainsi à rendre le monde conforme à notre bon vouloir. Derrière cette volonté se cachent des pulsions de domination car il s'agit bien de vouloir imposer notre volonté au monde indépendamment de tout autre événement ou volonté.

Cependant, vouloir n'est pas pouvoir, ou, pour reprendre la formule de Paul Ricoeur, « vouloir n'est pas créer »². Le vouloir est par essence limité par un involontaire qui le précède et qui l'encadre continûment ; l'agir est limité par ce que nous subissons et que nous n'avons pas et ne pouvons pas choisir.

¹ La pensée occidentale est massivement formatée par un modèle de perception du réel préconçu : nous dressons une forme idéale (eidos) que nous posons comme but (telos) et nous agissons ensuite pour la faire passer dans les faits. (François Jullien, *Traité de l'efficacité* (Paris: Le Livre de Poche, 2002) p. 15) Les yeux fixés sur le modèle que nous avons conçu, nous choisissons d'intervenir dans le monde et de donner forme à la réalité. On cherche à faire entrer l'idéal dans les faits, on cherche à « imposer le modèle à la réalité », « c'est-à-dire placer sur, comme pour décalquer, mais aussi y soumettre de force. » (François Jullien, *op. cit.*, p. 17) De ce formatage vient la distinction entre théorie et pratique, ce que François Jullien appelle « le pli théorie-pratique. »

² Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté : Tome 1 : Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris: Points, 2009), p. 605

Pour ne retenir ici que deux limites inhérentes à toute forme de volonté, cette volonté se heurte tout d'abord implacablement à ce qui est, c'est-à-dire ici, tout ce qui est possible et qui est déjà présent. Certains états ou événements sont possibles, d'autres pas. Vouloir ce qui n'est pas possible est donc absurde³.

La volonté trouve ensuite sa limite dans ce qui dépend de nous.

« Parmi les choses qui existent, certaines dépendent de nous, d'autres non. De nous dépendent la pensée, l'impulsion, le désir, l'aversion, bref, tout ce en quoi c'est nous qui agissons ; ne dépendent pas de nous le corps, l'argent, la réputation, les charges publiques, tout ce en quoi ce n'est pas nous qui agissons. Ce qui dépend de nous est libre naturellement, ne connaît ni obstacles ni entraves ; ce qui n'en dépend pas est faible, esclave, exposé aux obstacles et nous est étranger. »⁴

S'appuyant sur ces deux limites, il apparaît que l'action de vouloir ce qui ne dépend pas de nous est créatrice d'une illusion. La volonté peut en effet provoquer des projections illusoire sur ce qui est, charger ce qui arrive ou peut arriver de ce qui n'est pas. Loin d'orienter notre action, la volonté embrume alors bien souvent notre perception.

Les illusions assourdissantes du croire-savoir

Que dire alors des succès indéniables du progrès scientifique ? Ne participe-t-il pourtant pas, au moins indirectement, à la volonté de dominer le monde environnant, en établissant les bases d'une meilleure connaissance de ce monde ?

Si des résultats probants ont été obtenus au niveau de la production et dans le monde de la matière⁵, ils n'ont cependant de toute évidence pas permis de nous rendre « comme maître et possesseur de la nature »⁶. La volonté humaine de domination de la nature se heurte sans cesse à d'impondérables difficultés. Si la science participe à une meilleure compréhension du monde de la matière, le contrôle espéré n'est pas là.

Face à ces échecs répétés, Theodor Adorno a mis en évidence le retournement de cette volonté de domination de la nature qui se

« métamorphose progressivement en domination sur l'homme pour finir en domination sur la nature intérieure. »⁷

Tous les échafaudages et méthodes scientifiques qui avaient été bâtis afin de dominer la nature sont ainsi importés dans les sciences humaines⁸ ou plutôt retournés contre l'homme.

Mais cette technique, ces méthodes de compréhension de la matière, efficaces dans une certaine mesure dans le monde de la matière, le sont-elles aussi dans la gestion des situations et des rapports humains ?

Théoricien du pli théorie-pratique, Aristote constate que cette action sur ou dans le monde humain n'est pas de la même nature et que les techniques applicables sur le monde de la matière n'y sont pas transposables, appelant l'homme à la plus grande « prudence » (phronesis) sur ce point⁹.

³ C'est l'un des raisonnements suivi par Ludwig Wittgenstein dans Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 1961). Voir l'interprétation qu'en donne Alain Badiou dans Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein* (Caen (14): Nous, 2004), p. 40 et s.

⁴ Épictète, *Ce qui dépend de nous* (Paris: Arléa, 2004), p. 13

⁵ Edmund Husserl, *La philosophie dans la Crise de l'humanité européenne* (1935), reproduit dans Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, (Paris: Gallimard, 2004), p. 348 et 349

⁶ René Descartes, *Discours de la méthode* (Paris: LGF - Le Livre de Poche, 2000), sixième partie, p. 153

⁷ Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectique négative : Les Vacances de la dialectique* (Paris: Payot, 2003), p. 387

⁸ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, (Paris: Gallimard, 2004), p. 57 et s.

⁹ François Jullien, *Traité de l'efficacité* (Paris: Le Livre de Poche, 2002), p. 18 et 19

Husserl fustige quant à lui les importations méthodologiques des sciences de la matière aux sciences humaines, dénonçant l'illusion de croire que le seul respect d'une méthode scientifique produit un savoir pertinent ou sera porteur d'une action efficace¹⁰.

Aucun appel à la prudence n'est entendu et le retournement a bien lieu, continuant de s'accroître depuis le constat d'Adorno¹¹.

Ces volontés de domination d'autrui sont-elles efficaces ? Les intuitions d'Aristote ou d'Husserl se vérifient-elles ?

En termes de performances individuelles et collectives, il est difficile de se prononcer¹². Tout dépend de ce que l'on appelle performance et comment on l'évalue. S'il apparaît phénoménologiquement impossible de percevoir la performance en tant que telle, c'est que la performance est une « créature » positionnée a priori sur une échelle de valeur sociale. L'idée même de performance repose sur la comparaison entre deux ou plusieurs « valeurs » selon des critères eux aussi déterminés a priori. Le mouvement de vie est donc mécaniquement ignoré car l'attention n'est portée que sur un résultat attendu et non sur tout ce qui arrive ou pourrait arriver.

De nombreux auteurs se sont en outre interrogés sur la pertinence des critères d'évaluation couramment utilisés¹³. Mais au-delà de la pertinence du choix des critères c'est la pertinence du bien fondé ou de l'intérêt même des critères que l'on peut interroger. La caricature tronquée d'une réalité complexe et mouvante est-elle vraiment porteuse d'une connaissance pratique utile et utilisable ? Si les critères alimentent les discours savants, les réflexions théoriques et les images sociales, influençant le cours des volontés sociales, ils n'ont aucune incidence sur le monde de la vie.

Il apparaît par ailleurs pertinent de se demander si la mise en œuvre d'un même cadre de perception et modes de représentations (porteur des mêmes croyances et de la même idéologie) pour inspirer les actions déployées et la mesure de leur efficacité n'engendre pas un risque important de confusion et d'erreur. Ou comment confirmer un mode d'action violent et illusoire en utilisant des cadres de perception qui ne remettent pas en cause voire confortent ces illusions fondatrices.

Pourquoi illusoire ? Du fait des cadres et méthodes de perception qui ne nous donnent à voir que ce qui est laissé visible aux travers d'oculaires opaques et que l'on ne questionne plus.

Du fait de l'ignorance du réel vivant et donc mouvant, que l'on enferme dans des concepts réducteurs et statiques dont on oublie qu'ils ne sont pas la réalité mais une image générale, socialement formée et par essence floue, d'un monde de particularités uniques et singulières. Le

¹⁰ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, (Paris: Gallimard, 2004), p. 62 à 66

¹¹ Mille exemples parfaits de ce retournement nous entourent, laissant apparaître un accroissement continu de la volonté de domination de l'humain et de sa nature intérieure. Sans entrer dans les détails et en nous limitant au monde des organisations humaines, il est ainsi intéressant de questionner sous cet angle les plans de « conduite du changement », tous les projets de réorganisation ou les programmes de gestion prévisionnelle des emplois et des compétences. Autre point qu'il serait intéressant d'observer plus finement : les formations comportementales massivement prodiguées aux cadres des entreprises, et surtout celles qui s'appuient sur des techniques de thérapie cognitivo-comportementale et visent à rendre socialement conformes, c'est à dire performants, les comportements jugés non productifs. Ou encore certaines théories issues de la psychologie importées en gestion comme la théorie de l'autodétermination qui, s'appuyant sur la psychologie sociale et les « mécanismes » de soumission librement consentie, a pour objectif de dégager des techniques de persuasion conduisant les individus à intégrer les desiderata de leur employeur comme des motivations personnelles de travail. On pourra sur ces points se reporter à nos travaux de thèse : Mathias Naudin, *Les phénomènes organisationnels de démotivation*, Thèse de doctorat dirigée par le Professeur Jacques Rojot et soutenue le 10 septembre 2010 à Paris (Université Paris II).

¹² D'un point de vue humain, la multiplication voire la superposition des plans de motivation et remotivation, de communication et autre relance, semblent donner un élément de réponse négatif. Pourquoi sans cesse vouloir motiver encore et plus sinon pour faire face à une démotivation toujours plus grande ? La démotivation et même la souffrance au travail semblent devenir des problèmes de société incontournables dans plusieurs pays occidentaux, dont la France. On pourra sur ce point se reporter à nos travaux de thèse : Mathias Naudin, *Les phénomènes organisationnels de démotivation*, Thèse de doctorat dirigée par le Professeur Jacques Rojot et soutenue le 10 septembre 2010 à Paris (Université Paris II).

¹³ On pourra se reporter, pour se limiter au monde économique et au monde du travail, aux travaux de Jean Baudrillard, dans Jean Baudrillard, *La société de consommation* (Paris: Gallimard, 1996), p. 45 et s., à propos du produit national brut, ou à ceux de Christophe Dejours, dans Christophe Dejours, *L'Évaluation du travail à l'épreuve du réel : Critique des fondements de l'évaluation* (Paris: INRA, 2003), p. 13 et s.

non-identique¹⁴ de chaque objet est ignoré, écrasé par l'uniforme et violent concept. La singularité de chaque individu est ignorée car il est objectivé par quelques critères ou chiffres réifiant, réducteurs et faux.

Dans cette acception, le processus d'organisation, action humaine volontaire dans un monde imprévisible, apparaît aussi inefficace que violent.

L'organisation efficace, telle que nous la proposons ici, repose sur un mouvement. Une organisation en mouvement. D'un mouvement qui n'est pas volontairement créé mais senti et suivi intelligemment, en toute connivence¹⁵.

Comment voir alors ce mouvement ? Comment voir ce qui se passe ?

L'abrupte facilité du voir

Voir le mouvement, c'est voir sans vouloir, percevoir sans vouloir ou croire connaître. Mais comment faire ?

Les phénoménologues ont creusé le sillon pratique d'un regard naïf sur le monde. Pour Merleau-Ponty,

« Chercher l'essence du monde, ce n'est pas chercher ce qu'il est en idée, une fois que nous l'avons réduit en thème de discours, c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématization. »¹⁶,

« monde [qui] est non pas ce je pense, mais ce que je vis. »¹⁷

Il s'agit ainsi de vivre avant de dire, de « faire avant d'entendre »¹⁸. Pour retrouver et sentir ce mouvement de vie, la suspension de nos projections socialement conditionnées sur le monde semble nécessaire. C'est par un basculement de perception que Husserl nous initie à cette suspension.

Pour Husserl, il y a une inversion intentionnelle, une erreur de posture, dans notre façon naturelle de percevoir le monde. Cette façon « naturelle » consiste simplement à considérer le monde comme existant et à l'accueillir comme tel. Or le monde n'a d'existence qu'en tant qu'il est reçu par l'individu, mais comme cet individu fait partie de ce monde, il est comme absorbé par ce monde qu'il a pourtant fait apparaître.

De cela, on comprend que la croyance en l'existence du monde est une production subjective ; l'accès à ce qui est ne peut plus qu'être le fruit de cette production subjective et ce faisant nous chargeons le réel des intentions subjectives que nous avons pour lui.

La façon authentiquement positive de percevoir le monde, selon Husserl repose sur « l'idée d'une attitude réflexive tenue jusqu'au bout » interrogeant « le « comment » des modes de données », c'est-à-dire interrogeant « la façon (...) dont constamment se produit pour nous la conscience de l'existence universelle. »¹⁹

Cette interrogation continue repose sur une tentative de doute et non un doute²⁰, car cette tentative

« suspend toute prise de position et n'exclut nullement que l'objet mis en parenthèse soit en réalité certain ou indubitable. »²¹

Notons que cette suspension (appelée epochè) relève alors entièrement de notre libre-arbitre et peut être opérée à volonté.²²

¹⁴ C'est à dire la part indicible et irréductible de l'objet qui échappe à toute volonté de conceptualisation ; nous allons introduire plus loin cette idée.

¹⁵ On pourra sur ce point se reporter à cet ouvrage de François Jullien : François Jullien, *Le Pont aux singes : De la diversité culturelle à venir, fécondité culturelle face à identité nationale* (Paris: Galilée, 2010) p. 34

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1976), p. 16

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 17

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Les Editions de Minuit, 2005), p. 93 et s. et notamment p. 99

¹⁹ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 164

²⁰ Le doute n'est pas libre, parce qu'il implique des raisons de douter.

²¹ Laurent Joumier, *Lire Husserl* (Paris: Ellipses, 2007), p. 19

Le rapport de construction au monde que nous développons dépend en effet de nous.

Maintenant que nous sommes dans une tension réflexive et de suspension de nos a priori, que nous commençons à sentir le monde en mouvement, il s'agit de se demander s'il est possible de rendre compte de ce que l'on perçoit.

L'ontologie proposée par Wittgenstein est sur cette question très éclairante. Selon cette ontologie l'être contient tous les « étants » possibles, qu'ils se réalisent ou non, et ce qui arrive est l'expression manifeste d'un des « étants » possibles.²³

Il s'agit donc de sentir ce monde des possibles, le monde de ce qui est, et de percevoir ce qui se passe, ce qui se manifeste sous nos sens.

Comment les mots peuvent-ils parler de ces possibles, qui contiennent tout le mouvement du monde, et de ces manifestations particulières, qui sont l'expression même du mouvement ?

Comprendre le mouvement

La question est à présent de chercher à comprendre le mouvement en termes de sens mais aussi et peut-être surtout à s'inscrire dans le mouvement, être compris dans le mouvement.

La violence des discours dans un monde de dupes

L'intégralité du réel, de cette réalité mouvante et vivante qui nous environne, n'est pas traduisible en mots. C'est de ce postulat que part notre présente réflexion.

Pour limiter cette réflexion à des auteurs européens, Kant avait démontré cette incapacité du concept général à traduire la diversité de tous les objets particuliers et à faire passer ce concept de la pensée à l'existence²⁴.

Adorno avait poussé la critique plus loin en proposant une inversion du rapport dialectique habituellement adopté dans les courants de pensées occidentaux qualifiés de pensée affirmative. Adorno fait reposer sa dialectique négative sur la contestation de deux postulats de cette pensée identifiante : l'identité du réel et du concept et la primauté du sujet sur l'objet.

Pour Adorno, l'hétérogénéité du réel et la singularité unique de chaque objet ne permettent pas leur réduction dans des catégories conceptuelles toutes faites.²⁵ Il dénonce ainsi la subsumption du particulier sous le concept général. Si le recours au concept est incontournable, il s'agit de prendre conscience que tout objet excède le cadre d'un concept et qu'il porte en lui du « non conceptuel », car « non conceptualisable ».²⁶

Dit autrement, le concept pose une généralité, le réel est toujours singulier, spécifique, particulier, unique. Dès lors, un concept général ne pourra jamais recouvrir à l'identique un réel particulier,

²² Laurent Joumier, *op. cit.*, p. 20

²³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 1961). Voir l'interprétation qu'en donne Alain Badiou dans Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein* (Caen (14): Nous, 2004), p. 38 et s. (NB : Wittgenstein n'utilise pas l'expression d'étant, mais elle nous a semblé adaptée pour traduire simplement son approche).

²⁴ Le concept ne rend compte en effet que d'un certain rapport du général au particulier, il ne saisit que cette facette du général, ce qui est commun à tous les objets d'une même catégorie, abstraction faite de toutes leurs particularités. Il apparaît également que le concept ne permet pas le passage à l'existence même de l'objet conceptualisé, dans une approche nominaliste. Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, 3 éd. (Paris: Flammarion, 2006) et en particulier l'interprétation qu'en donne Luc Ferry, dans Luc Ferry, *Kant, une lecture des trois « Critiques »*, (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 2008), p. 32 et s.

²⁵ Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectique négative : Les Vacances de la dialectique*, p. 18 et 19

²⁶ Theodor Wiesengrund Adorno, *op. cit.*, p. 16

unique et mouvant. Le réel porte une part irréductible de non conceptuel. Et c'est ce non conceptuel qui porte le non-identique²⁷.

Deuxième postulat, en contestant la primauté du sujet sur l'objet, Adorno s'oppose à Kant et se rapproche de l'époque de Husserl. Indiquons tout d'abord que la primauté du sujet sur l'objet consiste à croire que le sujet est le fondement car l'objet connu n'est, n'existe, qu'en tant qu'il est médiatisé par le sujet. Autrement dit, il n'y a d'objet que parce que le sujet peut lui donner existence, le sujet précède l'objet ; et la pensée affirmative qui en découle s'énonce ainsi : le sujet permet l'expression de l'objet²⁸. Or, pour Adorno, le sujet ne peut s'élever au rang d'absolu, ou d'antériorité, que sur la base d'un oubli : celui de sa propre médiatisation par l'objet, autrement dit, celui de la nature en lui.

Adorno établit la médiation constitutive de l'objet en tant que tel comme n'autorisant pas son absorption dans le sujet ou le concept. La dialectique d'Adorno s'appuie sur la souvenance de la nature dans le sujet²⁹. Autrement dit, primat est ménagé à la spécificité de l'objet, lui permettant de réaliser la communication du différent.

De ces présentations nous retiendrons que le langage n'est pas en mesure de rendre compte du mouvement. Une partie de la vie n'est pas dicible. Nous retiendrons également que l'objet existe par lui-même, que le mouvement de la vie précède et n'a nul besoin de l'existence du sujet.

Une tendance sociale lourde et marquante est à présent compréhensible : la réification, c'est-à-dire, de manière simplifiée, le fait de considérer un sujet comme s'il était un objet ; autrement dit la volonté sociale d'objectiver tout ce qui a trait aux sujets.

Les approches idéalistes de Platon ou de Hegel, données en exemple par Adorno, se reposent sur l'a priori que le réel est logique et qu'il peut être rationalisé, que les idées et concepts rationnellement posés vont pouvoir en rendre compte de manière absolue³⁰. Ces approches fondent une partie des espoirs placés dans la science. Ces espoirs déçus auraient donc été retournés contre l'homme et même l'intimité de l'homme, d'après Adorno. Ce retournement a eu pour conséquence majeure l'émergence d'une volonté sociétale forte de rationaliser notre connaissance de l'humain et de son intimité.

Ce faisant, les sujets humains chercheurs, limités et subjectifs, ont voulu étudier, de manière scientifique et objective, leurs frères humains devenus objet de science. Des concepts sont ainsi appliqués aux humains objectivés à des fins de distinction et de catégorisation.

Ce faisant toujours, le non-identique et les réflexions phénoménologiques de Husserl sur la manière naturelle de percevoir le monde semblent bien ignorés et le primat de l'objet sur le sujet totalement inquestionné.

Des pans entiers des sciences sociales et humaines reposeraient ainsi sur des problématiques essentielles non aperçues.

Comme l'indique Husserl, les questions scientifico-philosophiques émergent chez la plupart des chercheurs contemporains semblent trouver des réponses suffisamment solides à leurs yeux alors que paradoxalement les questions essentielles et fondatrices de toute recherche scientifique et l'importance de la mise-en-question des méthodes utilisées ne sont mêmes pas aperçues, et donc ne

²⁷ Le non-identique repose sur la prise de conscience de cette irréductible part non conceptualisable de tout objet. Élargissant les éléments de réponse apportés par la théorie du schématisme de Kant, Adorno propose alors une communication ouverte et réciproque entre le concept et l'objet, permettant l'émergence d'une dimension d'ambiguïté et d'écart entre sujet et objet, une médiatisation libre et réciproque qui laisse une place au différent (Marie-Andrée Ricard, "La dialectique de T.W. Adorno" *Laval théologique et philosophique* 55, no. 2 (1999): 267-283, p. 271). Cette place permettrait la communication inconceptualisable du non-identique. Ce faisant, la dialectique négative laisse un espace d'expression à l'essence de l'objet, permet de s'approcher plus finement de ce qui est que la dialectique affirmative qui exprime seulement l'égalité entre un objet et un concept.

²⁸ Marie-Andrée Ricard, "La dialectique de T.W. Adorno" *Laval théologique et philosophique* 55, no. 2 (1999): 267-283, p. 274

²⁹ Marie-Andrée Ricard, "La dialectique de T.W. Adorno", p. 275

³⁰ Theodor Wiesengrund Adorno, *op.cit.*, p. 17, cité par Marie-Andrée Ricard, "La dialectique de T.W. Adorno", p. 270

sont pas elles-mêmes interrogées³¹. On comprend alors qu'un détour ou plutôt un retour à la philosophie, mère de toutes les sciences³², soit nécessaire à toute démarche scientifique.

Autre conséquence, les sujets humains sont massivement traités comme des objets de science et même comme des objets sur lesquels il est socialement devenu possible et même scientifiquement légitime et fondé d'imprimer une marque de volonté. Cette volonté d'homme-sujet s'exprime de deux manières complémentaires : par la volonté de décrire et de qualifier les hommes-objet (par les catégorisations conceptuelles) et par la volonté d'imposer un devenir à ces mêmes hommes-objet. Les enjeux de pouvoir et dynamiques de domination reposent ainsi sur la répartition entre les hommes qui peuvent agir et choisir en sujet et ceux qui, réifiés, ne peuvent que subir le sort décidé pour eux par les sujets, bien entendu pour leur plus grand bien ou au nom de l'intérêt général.

On comprend alors que la réduction du réel à des mots et des humains à des objets est intrinsèquement porteuse d'une volonté de domination et même, pour reprendre les mots d'Emmanuel Levinas, d'une violence³³. Violence à laquelle une science inquestionnée semble pleinement participer.

Autre limite de poids : le monde n'est pas statique mais en mouvement permanent. Les concepts ne peuvent rendre compte qu'imparfaitement d'un état, et, plus mal encore, de son mouvement inhérent et latent qui rend tout objet et tout sujet insaisissable, irréductible. Par essence, tout propos n'a pu décrire qu'imparfaitement une situation passée qui ne sera jamais plus d'actualité car même s'il pouvait y avoir des cycles, chaque instant présent est unique et ne se reproduira jamais plus. La pensée, comme tout discours, est donc morte³⁴. Le discours fige alors que la vie bouge.

Ainsi, toute méthode ou technique, toute procédure d'organisation, s'appuie sur une double ignorance : celle du non-identique et celle du mouvement. Les procédures et autres techniques, mêmes scientifiques, sont donc l'expression d'une volonté de réaliser l'impossible. Elles sont intrinsèquement absurdes³⁵.

Wittgenstein propose un découpage des ordres de vérité particulièrement éclairant ici. En partant du postulat qu'il n'y a qu'une seule réalité, que le monde a bien une réalité, unique, idiot³⁶, et que l'homme a accès à cette réalité en grande partie via des représentations idéalistes³⁷, on peut distinguer l'existence de deux ordres de réalité : une réalité unique, et des réalités illusives. Ces réalités illusives sont construites par presque tous les individus, voire tous, qui vont interpréter et idéaliser cette réalité unique. Sachant que certaines de ces illusions vont être partagées entre les individus d'une même communauté et d'une même époque (une même épistémè), apparaissant ainsi comme des vérités socialement admises.

³¹ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris: Gallimard, 2004), p. 66

³² Dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (op. cit.), p. 11 et s., Husserl rappelle ainsi que jusqu'au XIX^{ème} siècle, la philosophie conserve son statut de « science omni-englobante, la science de la totalité de l'étant. Les sciences au pluriel (...) ne sont que des rameaux de la philosophie, et des rameaux dépendants, de la seule et unique philosophie. » (p. 13)

³³ Emmanuel Levinas, *Éthique comme philosophie première* (Paris: Rivages, 1998), p. 93 et 94 et Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions : Langage, altérité, temporalité, finitude* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004), p. 131

³⁴ Jiddu Krishnamurti, *Se libérer du connu*, (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 1995), p. 34 et s. et surtout p. 45 et 46

³⁵ Même les jugements synthétiques a priori discernés comme possibles par Kant au travers de la théorie du schématisme (voir l'interprétation qu'en donne Luc Ferry, dans Luc Ferry, *Kant, une lecture des trois « Critiques »*, (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 2008), p. 60 et s.) s'avèrent porteurs de résultats imprévisibles. La théorie du schématisme repose sur l'idée que les seules connaissances intemporelles possibles sont des schèmes, c'est-à-dire des méthodes de construction. Théorisables dans des domaines limités, et certainement pas le domaine de l'organisation de l'activité humaine, ces méthodes de construction sont constituées d'une série d'opérations qui, suivies à lettre, permettent à tout individu en tout temps d'arriver à un résultat conceptuellement identique. Si je dessine trois droites non parallèles, j'arriverai toujours à tracer un triangle, mais chaque triangle tracé sera unique. Si la nature générale du triangle sera respectée, son identité particulière sera toujours imprévisible.

³⁶ Selon l'expression de Clément Rosset qui exprime ainsi l'idée que le réel est unique, univoque. Voir Clément Rosset, *L'école du réel* (Paris: Les éditions de Minuit, 2008), p. 11 et s.

³⁷ C'est-à-dire qu'il va reconstruire une réalité particulière et originale, sous influence d'autrui, avec la base culturelle et épistémique qui est la sienne.

En simplifiant sur ce point ces réflexions, Wittgenstein propose de distinguer ces deux ordres de réalité, réalité unique de vie, et réalité illusoire partagée, en deux ordres de vérité. Un ordre de vérité de vie et un ordre de vérité discursif, que Wittgenstein appelle « vérité grammaticale »³⁸.

La prise de conscience bouleversante de Wittgenstein est d'interroger la transposition possible d'une vérité appartenant à l'un des ordres dans l'autre ordre. Autrement dit, comment rendre compte par le discours d'une vérité de vie (et nous avons vu que toutes les vérités de vie n'étaient pas dicibles) et toutes les vérités discursives sont-elles également vérité de vie ?

Ainsi, si je dis que $2+2=4$, nous sommes face à une vérité discursive. Mais est-ce vrai dans tous les cas et partout ? Comment identifier un « 1 » et le compter comme identique à un autre « 1 » alors que tous les objets ou sujets sont singuliers et uniques, par essence différents de tous les autres ?

Autrement dit, des vérités vraies et absolues (ou crues comme telles par la majorité des individus, du type de ce $2+2=4$ exemplaire) peuvent être produites par des raisonnements intrinsèquement tout à fait logiques voire inattaquables au sein d'un ordre discursif créateur d'idéalités mais s'avérer inopérant, pratiquement, dans le monde de vie.

Cela pour indiquer que même si une vérité pouvait apparaître comme absolue et évidente dans l'ordre du discours, elle ne l'est pas automatiquement pour ne pas dire rarement dans le monde de la vie. Les discours ne rendent ainsi pas compte du réel et de son mouvement mais d'une image sociale que l'on s'en fait.

Plus encore, ils sont porteurs d'un simulacre social, c'est-à-dire à la fois de ces images sociales illusoires, participant à une illusion collective, et de dynamiques sociales de domination. Ces discours apparaissent en effet comme des vecteurs de justification et de légitimation de la violence sociale.

Ce simulacre collectif tient par nos petites lâchetés individuelles ; par la protection de son ego et de son image sociale derrière un fard social illusoire, entretenu dans des jeux sociaux d'entre-duperies³⁹ et de peur de la marginalisation au sein d'une « grande comédie sociale »⁴⁰.

On pressent le rôle majeur joué par le conditionnement social et la pression des autres dans le maintien du simulacre. En effet, si l'individu est bien créateur de « son monde » individuel et singulier, il apparaît bien sûr fortement influencé par le monde qui l'entoure (les autres) et qui le précède⁴¹.

Le simulacre social (les illusions collectives et les dynamiques de domination) a été observé et analysé sous plusieurs angles par de nombreux auteurs, cherchant à expliquer sa dynamique et son maintien. Nous ne pourrions que mentionner ici les travaux de Foucault sur les processus de normalisation⁴², les jeux de scènes et les différents cadres de l'expérience observés par Goffman⁴³,

³⁸ Voir notamment sur ce point Sabine Plaud, *Wittgenstein* (Paris: Ellipse, 2009), p. 41 et s.

³⁹ Les moralistes français du XVII^e siècle ont sur ce point admirablement bien rendu compte de ces comportements centrés sur des egos réciproquement avides de reconnaissance et qui s'avèrent d'une actualité qui ne s'est pas démentie depuis, pour ne pas dire qu'elle s'est renforcée. Voir notamment l'approche éclairante de l'amour-propre de François de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales* (Paris: Gallimard, 1976) et les lectures qu'en donnent Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* (Paris: Seuil, 1972), p.81 et s. et Jon Elster, *Proverbes, maximes, émotions* (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), p. 133 et s. Se reporter aussi aux écrits de Blaise Pascal sur « le moi », dans Blaise Pascal, *Pensées*, édition Sellier. (Paris: LGF Livre de Poche, 2000), notamment B. 743, p. 564 et s. Se reporter également à la lecture proposée par Vincent Carraud, dans Raphaël Enthoven, *Pascal ou les intermittences de la raison* (Paris: Librairie Académique Perrin, 2009), p. 110 et s.

⁴⁰ Comédie déjà décrite par Pétrone, cité par Michel de Montaigne : « Le monde entier joue la comédie », en précisant que « la plupart de nos occupations sont comiques. », dans Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition de André Lanly., Quarto (Paris: Gallimard, 2009), Essai III, X, p. 1221

⁴¹ Les hommes « prennent pour leur état de nature l'état de leur naissance », in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: Mille et une nuits, 1997), p. 27

⁴² Une grande partie de l'œuvre de Michel Foucault est traversée par cet objet d'étude. Nous nous limiterons ici à citer Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), p. 217 et s. et à mentionner la lecture qu'en donne Didier Ottaviani, dans Didier Ottaviani, *L'humanisme de Michel Foucault*, (Paris: Ollendorff & Desseins, 2008), p. 102 et s.

⁴³ Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne – 1 – La présentation de soi* (Paris: Les éditions de Minuit, 1974), en particulier p. 29 et s., Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience* (Paris: Les éditions de Minuit, 1991), en particulier p. 30 et s. et p. 93 à 112.

les mécanismes de preuve sociale décryptés par Cialdini⁴⁴, ou encore la théorie de l'engagement de Joule et Beauvois⁴⁵. Toujours est-il que l'on peut considérer que par de nombreux ressorts d'autolimitation et de pression sociale, la soumission au simulacre devient le chemin du confort social. Tout pas de côté est réprimandé, alors que la récompense sociale est dressée comme récompense possible du respect des règles du jeu social (mouvantes et floues, cela va sans dire).

Le mouvement porteur de toute l'efficacité possible

Cette dichotomie entre ordre des vérités de vie et ordre des vérités discursives, entre monde de la vie et mondes des idéalités permet par extension de fonder deux ordres de mouvement. Un ordre de mouvement de vie, qui contient tous les possibles, et se poursuit immuablement indépendamment de notre volonté et un ordre de mouvement social de domination, animé par un agrégat de volontés et de pressions plus ou moins contradictoires dans des jeux de pouvoir complexes, qui est créateur de contraintes et source de violence.

Un mouvement naturel, porteur de tous les possibles, et un mouvement artificiel, créé dans une réalité sociale chargée d'illusions, de peur et de violence.

Le mouvement naturel est la manifestation de ce qui est, il est ce qui arrive au sein de l'ensemble des possibles de l'étant.

Le mouvement artificiel s'ajoute au mouvement naturel, et parfois il est difficile de les distinguer si l'on n'a pas conscience du mouvement de vie qui nous emporte (l'épochè de Husserl ou la pleine conscience bouddhiste peuvent nous y aider). Ce mouvement artificiel ne peut par essence rien ajouter au réel qui ne soit pas possible. La volonté rencontre comme limite permanente nos limites humaines et les impossibilités de la vie.

Positivement, l'artifice ne peut donc créer qu'une illusion de possibilités supplémentaires ou des espaces de réflexions dans le monde des idéalités, certes intéressants, mais qui ne pourront en rien modifier ce qui est.

Négativement, l'artifice ne pouvant rien ajouter ne fait que limiter. Il crée des contraintes sociales, favorise des conditionnements et autolimitations. Il crée des limites artificielles auxquelles les individus vont être socialement incités à se soumettre.

Donnant l'exemple d'une araignée tissant sa toile, Spinoza exprime avec force ce constat⁴⁶. L'homme peut tuer facilement une araignée mais il aurait beaucoup de difficulté à tisser une toile aussi fine. Les champs d'action possible et efficace sont différents entre les hommes et les araignées. Plus encore, si l'on demandait à une araignée de

« s'abstenir de tisser, ou tisser avec moins d'habileté, cela lui serait parfaitement impossible et le voulût-elle, elle aurait le plus grand mal à faire du mauvais travail – autrement dit, cela lui serait plus difficile. Car cela ne convient nullement à sa nature. Aucun être ne peut être en deçà de ce qu'il peut ; il est toujours et à tout moment, tout ce qu'il peut être. (...) Toute puissance est en acte, c'est-à-dire effective. »⁴⁷

Pour Spinoza, la puissance de l'araignée est une puissance propre, sa puissance se confond avec son être.

⁴⁴ Reposant sur l'idée que « Nous jugeons qu'un comportement est plus approprié à une circonstance particulière si nous voyons d'autres personnes l'adopter. », in Robert Cialdini, *Influence et Manipulation : Comprendre et Maîtriser les mécanismes et les techniques de persuasion*, édition revue et augmentée (Paris: First Editions, 2004), p. 129. Voir en particulier les pages 127 à 180.

⁴⁵ Voir notamment, Robert-Vincent Joule et Jean-Léon Beauvois, *La soumission librement consentie : Comment amener les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire ?*, 5 éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 2006), en particulier p. 55 à 72 et Robert-Vincent Joule et Jean-Léon Beauvois, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens* (Grenoble (38): Presses Universitaires de Grenoble, 2004)

⁴⁶ Notes de Baruch Spinoza, inscrites sur son exemplaire des *Principes de la philosophie* de René Descartes, en marge d'un paragraphe, et interprétées par Ariel Suhamy dans Ariel Suhamy, *Spinoza par les bêtes*, 1er éd. (Paris: Ollendorff & Desseins, 2008), p. 9 et s.

⁴⁷ Ariel Suhamy, *op. cit.*, p. 11 et 12

« Être araignée c'est être cette puissance de filer, façon d'exprimer sa nature propre, sa persévérance dans l'être. »⁴⁸

Ainsi, le mouvement artificiel, animé par des dynamiques de domination et jeux de pouvoir, manifesté par une pression sociale ou des autolimitations, vient-il limiter cet espace d'expression de notre nature propre et la pleine efficacité singulière dont nous sommes capables.

Une réflexion sur les organisations en mouvement peut donc nous inciter à prendre conscience que toute l'efficacité possible, toute la puissance exprimable ne peut l'être qu'au sein du mouvement de vie et qui plus est un mouvement de vie non entravé par des considérations sociales.

Dans ce cadre, la volonté, qui ne peut vouloir qu'un mouvement qui dépend de nous et corresponde à ce qui est, va pouvoir interroger et déconstruire les artifices ou le mouvement artificiel lorsqu'ils s'avèrent limitants ou opprimants.

L'action volontaire doit donc avoir pour objet de libérer ces potentiels d'efficacité possible, de laisser ce mouvement de vie pleinement s'exprimer.

La résistance du courage et de l'intuition

Comment s'inscrire dans le mouvement pleinement efficace ? Dans le mouvement de vie ?

Par une conscience individuelle de la vie. Par le courage continu de résister face à la pression sociale, le courage de dénoncer et de refuser de participer au simulacre⁴⁹.

Le mouvement d'artifice se communique par une peur contagieuse et des mécanismes de pression sociale. Il est porté par des discours réducteurs et des images factices, par l'ignorance de notre nature humaine et vivante et l'oubli que l'ordre social n'est pas état de nature.

Comment éviter d'être emporté par ce mouvement d'artifice ? En s'inspirant de l'idée de castration conduisant à l'acceptation du principe de réalité, présente dans la plupart des courants psychanalytiques, on pourrait se demander si, dans certaines épistémès et dans la nôtre en particulier, la castration sociale devant conduire à l'acceptation de notre ordre social n'a pas pour conséquence l'ignorance du monde de la vie. Comme si la castration sociale se faisait aux dépens ou plutôt en opposition avec l'acceptation de notre finitude et notre vulnérabilité humaine qui semblent des prérequis pour prendre conscience de notre appartenance au monde de la vie. Bien entendu toutes les règles sociales n'imposent pas de nous couper du monde de la vie, mais il apparaît pertinent de chercher à déceler celles qui étouffent et stérilisent l'espace d'expression efficace de notre singularité.

Qu'est-il alors possible de faire concrètement ? Chaque individu peut prendre conscience que ses instincts de résistance ou son mal-être ne le trompent pas et qu'au-delà de ces réflexes salvateurs il peut faire le choix conscient de résister à ces formes d'oppression sociale stérilisante. Si l'espace d'exercice pertinent de notre volonté est réduit, il permet néanmoins d'exercer notre « libre-arbitre » sur quelques questions fondatrices de notre liberté.

Nous sommes tous, personnellement et individuellement, libres de construire, d'interroger et de déconstruire les limites sociales, les artifices et illusions collectives. Nous sommes libres de ne pas pouvoir, de dire non à une injonction sociale qui nous répugne ou nous corrompt. Libres également de nous construire nos propres limites qui nous donneront une certaine illusion de contrôle sur nos

⁴⁸ Ariel Suhamy, *op. cit.*, p. 13 et 14

⁴⁹ Cynthia Fleury, *La fin du courage*, (Paris: Fayard, 2010), p. 25

vies⁵⁰ mais donc également tout à fait libres de déconstruire ces autolimites pour faire face à la vie, sans plus de contrôle.

Mais la liberté est une ouverture sur le vide⁵¹. Elle est source de peur. Elle demande du courage ; un courage qui n'est jamais fini⁵², et que l'on doit sans arrêt exercer, avec endurance et lucidité. Un courage dont on comprend vite qu'il ne peut pas être délégué à autrui ou remis à plus tard, un courage propre et inaliénable d'affirmer sa singularité vivante dans l'instant présent et à chaque instant⁵³.

Le courage de l'individu apparaît comme l'affirmation de l'événement éthique de sa singularité, l'affirmation de sa puissance de vivre ; il est un consentement volontaire à sa vie humaine fragile et limitée, et s'exprime par sa capacité à refuser ou à ne pas pouvoir jouer le jeu des simulacres et illusions sociales et de la violence humaine qu'ils charrient. Michel Foucault parle ainsi du courage de la vérité⁵⁴.

Autre facette de la compréhension du mouvement : comment saisir le mouvement de vie si les mots n'y suffisent pas ? Comment saisir le particulier si le concept n'exprime que des généralités réductrices ?

Kant et Spinoza répondent sur ce point d'une même et forte voix/voie : par l'intuition⁵⁵. Nos subjectives mais vivantes intuitions sont étouffées par nos discours et nos démarches scientifiques, eux-mêmes enfermés dans une rationalité exclusive, une volonté d'objectivité.

Ce mouvement de vie ne peut être saisi que par nos sens pleinement ouverts. Il ne peut être retranscrit par des concepts ou un discours formel⁵⁶.

En se fondant sur l'idée, attachée à la gestion, que la gestion des hommes au sein des organisations est de chercher davantage d'efficacité et d'efficacités dans l'action collective organisée des individus⁵⁷, il apparaît que cette gestion des hommes devrait avoir pour fin la mise en place d'organisations permettant la libération de la pleine efficacité naturelle du mouvement de vie des individus singuliers. Des organisations qui n'imposent pas une soumission sociale aux individus mais qui leur laissent l'espace et le temps d'exprimer leurs potentiels singuliers d'efficacité et de création.

Libérer le mouvement

L'espace de libération

Notre cheminement nous conduit à considérer que la libération du mouvement repose sur l'émancipation sociale, la capacité à affirmer pleinement sa nature en outrepassant ou

⁵⁰ Pour François Roustang, le moyen privilégié qu'ont les individus d'avoir un contrôle sur la vie est de créer des contraintes et limites artificielles dont ils ont un contrôle effectif, quoique difficile, en tant que créateur. Ces artifices contraignants s'ajoutent à un monde de la vie qui reste imperturbable et immuable. Il s'agit donc de prendre conscience que nous sommes nous-mêmes les créateurs d'une partie de nos blocages. Voir François Roustang, *Savoir attendre : Pour que la vie change* (Paris: Odile Jacob, 2008), p. 27 et s.

⁵¹ François Roustang, *La fin de la plainte* (Paris: Odile Jacob, 2001), p. 97 et s.

⁵² Car, selon Vladimir Jankélévitch, cité par Cynthia Fleury (dans *La fin du courage*, p. 41), plus on montre de courage plus il faudra en montrer et plus on se sera efforcé d'être courageux plus on se sera éloigné du mouvement même de l'action courageuse qui fonde le courage.

⁵³ Cynthia Fleury, *La fin du courage*, p. 41

⁵⁴ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres : tome 2, Le courage de la vérité* (Paris: Seuil/Gallimard, 2009)

⁵⁵ Pour Kant, voir l'interprétation qu'en donne Luc Ferry, dans Luc Ferry, *Kant, une lecture des trois « Critiques »*, (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 2008), p. 33 et s. Pour Spinoza, il s'agit de la connaissance du troisième genre. Le premier genre de connaissance est le oui dire, le deuxième genre s'effectue par la raison discursive et le troisième repose sur l'intuition. Voir l'interprétation qu'en donne Michel Onfray dans Michel Onfray, *Contre-histoire de la philosophie : Tome 3, Les libertins baroques* (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 2009), p. 258.

⁵⁶ Comment retranscrire alors ce mouvement de vie ? L'art, et dans sa forme écrite la poésie, semble être en mesure de transmettre une partie des sensations liées à ce mouvement de vie. Le geste permet aussi sans doute de transmettre par des manifestations perceptibles des éléments intelligibles de ce mouvement de vie. Wittgenstein ou Adorno ont consacré une partie de leurs travaux à ce type d'interrogations.

⁵⁷ Paraphrasant ainsi le postulat fondateur de l'ouvrage de théorie des organisations de Jacques Rojot, Jacques Rojot, *Théorie des organisations*, 2 éd. (Paris: ESKA, 2005), p. 16

déconstruisant les limites sociales qui freinent ce déploiement de notre potentiel de vie, de notre nature propre et singulière.

Chaque individu construit le monde au sein duquel il vit. Il y a autant de mondes artificiels que d'humains.

« L'environnement tel que nous le percevons est notre invention. »⁵⁸

Et, sous influence sociale, nous inventons ainsi notre propre monde.

« En d'autres mots, chacun construit la réalité qu'ensuite il subit. »⁵⁹

Mais si l'homme ne peut pas contrôler la vie, il peut agir sur cette réalité artificielle qu'il a construite ou acceptée. Il peut interroger les cadres de perception et modes de représentation. Il peut interroger les croyances et les dynamiques sociales de domination de son temps plutôt que de les considérer comme un état de nature⁶⁰. C'est une possibilité. Une liberté que chacun peut exercer. Il dépend de lui d'accepter ou non de se soumettre à des diktats sociaux castrateurs et à des simulacres absurdes. Le courage est affaire individuelle et ne peut être laissé à la charge d'autrui.⁶¹

Mais si cette libération du mouvement ne peut être effective qu'à un niveau individuel, parce que l'individu le veut bien, elle peut être favorisée à un niveau collectif.

Le cheminement éthique individuel d'émancipation

Cette émancipation individuelle, cette renaissance vitale de l'individu, pourrait passer par un cheminement éthique. Le concept d'éthique semble avoir été essoré sémantiquement, vidé d'une partie de sa substance par des utilisations récentes qui n'ont rien à voir avec ce dont il est ici question.

L'éthique dont nous voulons parler est multiforme mais peut trouver une racine commune autour d'un niveau d'interpellation qui est la vie, et plus précisément la vie humaine⁶².

Pour ne donner qu'un aperçu de son caractère multiforme et des différentes voies empruntées, pour Aristote, l'éthique s'inscrit dans une perspective téléologique, c'est-à-dire qui s'interroge sur la fin, approche qui est retenue par Amartya Sen en économie⁶³. Alors que Kant adopte un point de vue déontologique, qui s'intéresse à l'idée de devoir ou de contrainte imposée par le caractère obligatoire d'une norme⁶⁴. Autre chemin, proposé par Hannah Arendt, celui de la capacité : je ne peux pas faire cela.⁶⁵

Autre espace de différence possible, celui de la place de l'autre. Dans l'approche de Levinas, chacun est d'emblée responsable d'autrui et c'est cette responsabilité essentielle pour autrui, cette rupture de l'indifférence, qui constitue l'événement éthique⁶⁶. L'éthique de Spinoza semble à première vue plus ego-centrée puisqu'il s'agit pour atteindre la béatitude de persévérer dans son être, de mieux habiter la vie en augmentant sa puissance d'agir et de pàtir.⁶⁷

⁵⁸ Heinz von Foerster, in Paul Watzlawick, Ernst von Glaserfeld, et Heinz von Foerster, *L'invention de la réalité* (Paris: Seuil, 1999), p. 46

⁵⁹ Paul Watzlawick et Giorgio Nardone, *Stratégie de la thérapie brève* (Paris: Seuil, 2000), p. 9

⁶⁰ Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: Mille et une nuits, 1997), p. 27

⁶¹ Cynthia Fleury, *La fin du courage*, p. 47 et s.

⁶² Plutarque, *Opinions I*, cité par Jean-Baptiste Gourinat et Jonathan Barnes in Jean-Baptiste Gourinat et Jonathan Barnes (sous la direction), *Lire les stoïciens* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009), p. 7

⁶³ Amartya Sen, *Éthique et économie* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009), p. 7

⁶⁴ Distinction proposée par Paul Ricœur, in Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1996), p. 200

⁶⁵ Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement* (Paris: Payot, 2009), p. 125

⁶⁶ Emmanuel Lévinas, *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Grasset, 1991), p. 9 à 11

⁶⁷ A première vue seulement, car l'éthique spinozienne passe par l'intuition essentielle et par là la conscience de notre appartenance à la vie, à un grand tout vivant. Dès lors, l'individu s'inscrit dans ce qui est, et ce qui est n'est ni bien ni mal, mais est. La béatitude qui en résulte est ouverte et lumineuse, par essence généreuse parce qu'en accueillant en soi la vie qui nous habite, en pleine capacité de pàtir, l'individu peut accueillir à son tour autrui dans la force constante de la vie et diffuser par essence cette force de vie qui rejaille sur le monde vivant et donc sur autrui, participant potentiellement à sa propre prise de conscience qu'il est vivant. Il s'agit de se détacher de nos fausses croyances, de nos illusions et raisonnements absurdes pour habiter ce qui est et vivre ce qui se passe. Peut-être sur ce point peut-on faire un rapprochement avec Wittgenstein.

Dernière facette évoquée, la visée éthique envisagée par Paul Ricœur est définie par les trois termes suivants⁶⁸ : visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes.

L'individu perdu dans des contraintes sociales aliénantes et corruptrices peut trouver dans le cheminement éthique une lumière diacritique émancipatrice. Il pourra y puiser source et courage de s'opposer, d'affirmer sa singularité contre l'uniformisante réification et les dynamiques sociales de violence et de domination.

Quelle est la fin, quel est le sens de mon action, de ce que l'on attend de moi ? A quoi suis-je en train de participer ? Suis-je en train de faire à un autre ce que je ne voudrais pas qu'il me fasse ? Suis-je « normal » si je « ne peux pas » faire cela ? Ai-je conscience du visage de l'autre qui me fait face ? L'action réalisée est-elle l'expression pleine et entière de ma nature singulière ou suis-je aspiré dans un jeu social qui m'en détourne ou ne permet pas son expression ?

À travers ces interrogations réflexives continues, l'individu va pouvoir peu à peu tendre vers une visée éthique. Vers une renaissance.

Si l'action courageuse dépend de lui, si la castration sociale peut corrompre sa nature, il peut néanmoins sembler que, la société apparaissant fatale, la solitude est impraticable⁶⁹. Emerson invite ainsi son prochain à conserver son indépendance sans perdre sa sympathie⁷⁰. Levinas et Ricœur insistent sur l'indispensable altération par autrui pour révéler notre nature. L'humanité fait partie du monde de la vie et la libération de ce mouvement de vie par des prises de conscience et des actions individuelles n'a de sens et de portée que dans et pour la société humaine. Si la libération ne peut être qu'individuelle, n'est-il pas néanmoins possible de proposer des pistes d'actions collectives ?

Les espaces collectifs d'action de libération

C'est un renversement de perspective qui est ici proposé. L'organisation ne correspond plus à l'encadrement des actions individuelles, par le biais de procédures, de méthodes, de contrôles et d'évaluations, mais à la libération de ces actions individuelles au sein d'un espace large et durable de confiance.

Cette libération des actions individuelles passe par une refondation de l'action. Il s'agit d'interroger les fondements et les dynamiques actuelles, mécanistes et réifiantes, et de réaffirmer effectivement la centralité et la finalité humaine de toute action organisée. Ce retour de l'humain sera rendu possible par la déconstruction du mouvement social de réification et de la pensée affirmative, le dévoilement de la peur et des ressorts de violence. Il s'agit d'avoir le courage collectif de déconstruire des tabous stérilisants, dont chacun a plus ou moins conscience individuellement, mais dont les conséquences ne sont pas tirées collectivement.

L'action ainsi refondée pourra avoir pour finalité de créer les conditions du laisser-faire. Ces actions pourraient consister à diagnostiquer et à résoudre les cas d'injustices générées ou de non justesse de positionnement de nos institutions, à déconstruire les mécanismes de domination entre individus en s'appuyant sur des socles juridiques adaptés, à laisser temps et espace à l'apprentissage par l'action et le surpassement de ses échecs, par la co-construction de chemins de sens et d'action (plutôt que de « communiquer » aux objets-humains du dessous ce qu'ils devraient penser pour comprendre que c'est pour leur bien que tout est décidé par les hommes-sujets du dessus)...

Cette co-construction du chemin permet l'harmonisation des actions individuelles autour d'une finalité collective. Le chemin est tracé en commun, et les actions de réalisations sont libérées pour chacun. Le renversement est effectué.

⁶⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 202 et s.

⁶⁹ Ralph Waldo Emerson, *Société et solitude* (Paris: Payot, 2010), p. 25

⁷⁰ Ralph Waldo Emerson, *Op. cit.*, p. 25

Passage d'une organisation qui contraint l'action à une organisation qui libère l'action. Passage d'une organisation directive du mouvement à une connivence entre l'action organisée et le mouvement de la vie.

Passage de l'organisation du mouvement à l'organisation en mouvement.

Bibliographie indicative

- Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectique négative : Les Vacances de la dialectique* (Paris: Payot, 2003).
- Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement* (Paris: Payot, 2009).
- Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein* (Caen (14): Nous, 2004).
- Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* (Paris: Seuil, 1972).
- Jean Baudrillard, *La société de consommation* (Paris: Gallimard, 1996).
- Robert Cialdini, *Influence et Manipulation : Comprendre et Maîtriser les mécanismes et les techniques de persuasion*, édition revue et augmentée (Paris: First Editions, 2004).
- Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions : Langage, altérité, temporalité, finitude* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004).
- Christophe Dejours, *L'Évaluation du travail à l'épreuve du réel : Critique des fondements de l'évaluation* (Paris: INRA, 2003).
- René Descartes, *Discours de la méthode* (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 2000).
- Jon Elster, *Proverbes, maximes, émotions* (Paris: Presses Universitaires de France, 2003).
- Ralph Waldo Emerson, *Société et solitude* (Paris: Payot, 2010).
- Raphaël Enthoven, *Pascal ou les intermittences de la raison* (Paris: Librairie Académique Perrin, 2009).
- Épictète, *Ce qui dépend de nous* (Paris: Arléa, 2004).
- Luc Ferry, *Kant, une lecture des trois « Critiques »*, (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 2008).
- Cynthia Fleury, *La fin du courage*, (Paris: Fayard, 2010).
- Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres : tome 2, Le courage de la vérité* (Paris: Seuil/Gallimard, 2009).
- Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).
- Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne – 1 – La présentation de soi* (Paris: Les éditions de Minuit, 1974).
- Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience* (Paris: Les éditions de Minuit, 1991).
- Jean-Baptiste Gourinat et Jonathan Barnes (sous la direction), *Lire les stoïciens* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009).
- Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, (Paris: Gallimard, 2004).
- Robert-Vincent Joule et Jean-Léon Beauvois, *La soumission librement consentie : Comment amener les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire ?*, 5 éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 2006).
- Robert-Vincent Joule et Jean-Léon Beauvois, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens* (Grenoble (38): Presses Universitaires de Grenoble, 2004).
- Laurent Joumier, *Lire Husserl* (Paris: Ellipses, 2007).
- François Jullien, *Le Pont aux singes : De la diversité culturelle à venir, fécondité culturelle face à identité nationale* (Paris: Galilée, 2010).
- François Jullien, *Traité de l'efficacité* (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 2002).
- Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, 3 éd. (Paris: Flammarion, 2006).
- Jiddu Krishnamurti, *Se libérer du connu*, (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 1995).
- Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: Mille et une nuits, 1997).

Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Les Editions de Minuit, 2005).

Emmanuel Lévinas, *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Grasset, 1991).

Emmanuel Levinas, *Éthique comme philosophie première* (Paris: Rivages, 1998).

Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini* (Paris: Librairie Générale Française – Le Livre de Poche, 1984).

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1976).

Michel de Montaigne, *Les Essais*, Quarto (Paris: Gallimard, 2009).

Michel Onfray, *Contre-histoire de la philosophie : Tome 3, Les libertins baroques* (Paris: Librairie Générale Française - Le Livre de Poche, 2009).

Didier Ottaviani, *L'humanisme de Michel Foucault*, (Paris: Ollendorff & Desseins, 2008).

Blaise Pascal, *Pensées*, édition Sellier. (Paris: LGF Livre de Poche, 2000).

Sabine Plaud, *Wittgenstein* (Paris: Ellipse, 2009).

Marie-Andrée Ricard, "La dialectique de T.W. Adorno" *Laval théologique et philosophique* 55, no. 2 (1999): 267-283.

Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté : Tome 1 : Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris: Points, 2009).

Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1996).

François de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales* (Paris: Gallimard, 1976).

Jacques Rojot, *Théorie des organisations*, 2 éd. (Paris: Eska, 2005).

Clément Rosset, *L'école du réel* (Paris: Les éditions de Minuit, 2008).

François Roustang, *Savoir attendre : Pour que la vie change* (Paris: Odile Jacob, 2008).

François Roustang, *La fin de la plainte* (Paris: Odile Jacob, 2001).

Amartya Sen, *Éthique et économie* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009).

Baruch Spinoza, *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* (Paris: Flammarion, 1993).

Ariel Suhamy, *Spinoza par les bêtes*, 1er éd. (Paris: Ollendorff & Desseins, 2008).

Paul Watzlawick et Giorgio Nardone, *Stratégie de la thérapie brève* (Paris: Seuil, 2000).

Paul Watzlawick, Ernst von Glasersfeld, et Heinz von Foerster, *L'invention de la réalité* (Paris: Seuil, 1999).

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 1961).