



HAL
open science

“ Transition(s) ”, une nouvelle philosophie de l’histoire ?

Thierry Ménissier

► To cite this version:

Thierry Ménissier. “ Transition(s) ”, une nouvelle philosophie de l’histoire ?. Summer School STEEN, Programme thématique Société en transitions économiques, écologiques et numériques, May 2022, Grenoble, France. hal-04481791

HAL Id: hal-04481791

<https://hal.science/hal-04481791v1>

Submitted on 28 Feb 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

« Transition(s) », une nouvelle philosophie de l'histoire ?

Thierry Ménissier

Conférence pour la Summer School du programme thématique *Steen*
(*Société en transitions économiques, écologiques et numériques*)
Graduate school de l'Université Grenoble Alpes

30 mai 2022, IEP Grenoble¹

Résumé : Si elle paraît intuitivement claire, la notion de transition s'avère complexe et même peu aisée à clarifier et encore davantage à définir avec précision. Cela est notamment dû au fait qu'en tant que notion visant à qualifier le changement sur de multiples plans, elle s'appréhende au croisement de plusieurs logiques très différentes les unes des autres, telles que (1) la connaissance et le respect de l'environnement, (2) la compréhension de l'état historique, scientifique, technique et économique des sociétés développées, (3) l'évolution des besoins et des désirs de l'espèce humaine (notamment stimulés par la société de consommation) par contraste avec ceux des autres espèces naturelles, enfin (4) la volonté éthique et politique de transformer les sociétés et de penser autrement l'histoire. Cette intervention vise à préciser ses significations afin de distinguer son sens, de concevoir plus exactement ce qu'elle donne spontanément à penser, et enfin de saisir quelles orientations elle signifie sur le plan de la philosophie du devenir par contraste avec la représentation moderne ou moderniste du progrès et de l'histoire. Etant donné que la crise environnementale globale implique l'invention de nouveaux cadres et modes de vie, dans quelle mesure la notion de la transition, état intermédiaire entre deux états, l'un passé-connu et l'autre à venir-à inventer, peut-elle être le nom donné au nouveau régime de la condition temporelle des sociétés modernes ?

Si l'on s'en tient à la fréquence de son emploi dans les médias comme à écouter les propos de nombreux acteurs privés et publics, nul ne saurait nier aujourd'hui l'importance de la notion de transition. La société contemporaine paraît trouver dans cette notion une expression adéquate pour sa manière d'envisager son propre devenir dans le contexte de la crise environnementale globale et dans la perspective de changements structurels pour les sociétés, pour les organisations et pour les individus. Ou plus exactement *ses* devenirs, étant donné que cette notion est utilisée pour qualifier des activités et des domaines extrêmement variés : transitions écologiques et environnementales, énergétiques, alimentaires, sociales, numériques, concernant la mobilité, les pratiques alimentaires, les comportements alimentaires, etc. Autant d'aspects d'ailleurs conçus sur un mode inquiet : une autre particularité de la notion de transition est qu'elle semble qualifier l'état d'un monde dont les transformations paraissent difficilement prévisibles, en partie habité par le risque du chaos en dépit des efforts humains d'établir l'ordre de la raison et de la science, ou en tout cas par le risque de l'échec de toute conception sécurisée et apaisée du devenir.

¹ Je remercie Amélie Artis pour m'avoir invité à prononcer cette conférence ; je la remercie également, ainsi que Serge Slama, Olivier Zerbib et les étudiant.es présent.es, pour leurs questions qui ont fait progresser ma réflexion.

En tant que philosophe politique, mon propos dans cette intervention vise à concevoir philosophiquement la notion de transitions, ainsi qu'à l'envisager sur le plan de la philosophie politique. Comment entendre ce double dessein ?

Sur le plan philosophique, il s'agit de qualifier un concept dont je vais montrer que, pour l'heure, il ne l'est pas. Telle que je l'entends, la philosophie peut être définie comme une épistémologie générale ou fondamentale, et elle peut prétendre à ce titre en tant que « discipline des concepts » (ainsi que l'expliquait Kant, la philosophie peut être définie comme la connaissance par concepts²). A ce titre, elle rend aux autres disciplines rationnelles le service de clarifier l'aire ou le périmètre de ces notions à la fois descriptives et normatives que sont les concepts dont elles se servent à la fois implicitement et explicitement (par exemple : temps, raison-entendement, liberté, autorité, histoire, progrès, justice, etc.).

Sur le plan de la philosophie politique, mon propos n'est ni celui de la science des politiques publiques ni celui de la géopolitique des transitions, qui sont l'une et l'autre davantage empiriques. Il n'est pas non plus celui des théories de la justice environnementale et climatique – bien que ces trois angles de vues (politiques publiques, géopolitique et théories de la justice environnementale et climatique) soient tous les trois importants et ne peuvent être ignorés par une philosophie politique des transitions.

Mon propre programme de recherche s'oriente donc dans deux dimensions différentes : la première concerne la définition conceptuelle de la notion de transition, elle peut être dite épistémologique ; la seconde regarde la dimension de l'action collective, et plus renvoie plus particulièrement à l'action collective de transformation nécessaire en régime de transitions.

Ce dessein vise à articuler une meilleure compréhension des transitions, en examinant la signification du terme et les sens du concept, à la dimension pratique qui, pour sa part, permet d'engager les forces de la transformation. Or, ainsi que je vais le montrer, une telle démarche n'est possible que si l'on clarifie le régime d'historicité des transitions, ou, autrement dit, si l'on fait la lumière sur le type de philosophie de l'histoire qui leur correspond. Précisément, il apparaît que sur ce point il existe une difficulté, pour l'instant difficilement dépassable sur le plan théorique bien que certaines actions permettent d'impulser la transformation aujourd'hui nécessaire pour l'humain et ses activités.

En d'autres termes, mon hypothèse de travail est que, quelles que puissent être les actions concrètes effectuées pour faciliter les transitions, elles manquent d'efficacité car elles ne s'insèrent pas dans une philosophie politique cohérente. Et pourquoi cela ? Parce que le régime de temporalité des transitions n'est pas assez caractérisé : il manque aujourd'hui une philosophie du devenir des transitions, dont je vais montrer que, pour la modernité, une telle chose s'est appelé « philosophie de l'histoire ».

Je propose plus précisément dans cette intervention de procéder en présentant successivement ma réflexion sur trois axes à la fois différents et complémentaires.

1/ dans une approche épistémologique : qu'est-ce qu'une transition ? Peut-il y avoir un concept pour les transitions ?

² Immanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781).

2/ en fonction d'une approche pratique : que signifie le projet d'une philosophie de l'histoire pour les transitions ?

3/ en observant la manière dont un travail intellectuel est en train de se constituer : quels sont les concepts qui émergent comme outils pour comprendre à la fois la nouvelle condition de l'humain dans son environnement et la redéfinition de son pouvoir d'action sur lui ?

Enfin, je m'attacherai à observer et à analyser ce que j'aperçois comme une difficulté majeure du problème posé par les transitions, compte tenu des risques qu'elles conduisent l'humain à assumer.

1. Qu'est-ce qu'une transition ? Peut-il y avoir un concept pour les transitions ?

Le terme de « transition » me semble être usuellement entendu de deux manières. Il l'est d'abord de manière que je dirais *non qualifiée*, pour souligner le fait qu'on n'y associe nulle qualification, on évoque alors « *les transitions* », au pluriel. Et il l'est ensuite de manière qualifiée, soit par un adjectif (ainsi que mentionné plus haut, on évoque « la transition énergétique, écologique, alimentaire, démographique, sanitaire, sociale, politique, démocratique, numérique »), soit en fonction d'un secteur particulier : « la transition dans le secteur de la mobilité, des habitudes de consommation, des comportements d'achats, etc. ». J'observe par ailleurs que le terme fait actuellement l'objet d'une intense captation de la part de services émergents ainsi que des agences de communication de diverses instances (entreprises de conseil, collectivités, etc.).

Cet état de fait appelle plusieurs remarques.

Aux yeux du philosophe, une des difficultés que présente le terme de transitions tel qu'il est actuellement employé est qu'il ne paraît pas désigner le même type de réalité en fonction de sa qualification. En tout cas, il y a lieu de le soupçonner. Une transition énergétique, par exemple, est-elle exactement la même chose qu'une transition démographique ? Ce n'est pas du tout certain, et pourtant, on emploie ici et là le même terme générique.

Une autre difficulté est que lorsqu'il est employé de manière non qualifiée, le terme paraît certes évocateur mais peu explicite (ainsi que je viens de le souligner) ; lorsqu'il est qualifié, en revanche, il possède une valeur descriptive mais plutôt étroite, qui appelle une approche de spécialistes, et de ce fait ne semble pas susceptible d'être généralisé.

Tout cela évoque un certain désordre, si bien qu'il est tentant d'une part de penser qu'à l'heure actuelle et en dépit de l'emploi extrêmement fréquent du terme, la question se pose de savoir s'il peut exister un concept unifié (avec une définition univoque) de la transition, au-delà de sa valeur descriptive ; mais de l'autre également que, dans une certaine confusion, certaines dynamiques tendent à montrer que ce concept est en train d'émerger. Je veux examiner cet état de fait en deux moments, d'abord en approfondissant d'une part les thématiques du devenir appelées par le terme « transitions », puis en adoptant l'hypothèse, suggérées par des expertes, qu'il s'agit en réalité d'un nouveau paradigme.

Une pluralité lexicale qui désigne le passage

Si l'on considère la notion de transition sur un plan simplement lexical, elle renvoie d'abord, envisagée comme non qualifiée, à deux idées légèrement différentes³ :

A/ le passage d'un état à un autre,

B/ le fait de passer *graduellement* d'un état à un autre.

Les expressions associées à ce champ lexical sont les suivantes : « Qui constitue un état intermédiaire ; qui est envisagé comme un simple intermédiaire entre deux états. « Régime de transition », « former un gouvernement de transition » ». Ainsi, Félicité de Lamennais pouvait-il écrire en 1831 : « Les époques de transition furent toujours des époques d'orages: mais l'orage n'a qu'un temps ». Et pour les arts, l'expression « style de transition » désigne « une période qui se place entre l'épanouissement de deux styles ». Un certain Mauclair écrivait de la sorte : « Cette fameuse *Olympia* [l'œuvre de Manet] qui déchaîna de telles fureurs nous paraît aujourd'hui une œuvre de transition » (*Maîtres impressionnistes*, 1923).

Envisagée d'un point de vue lexical, la transition renvoie non pas à une situation claire et définie, mais à la réalité ontologiquement fragile d'un passage entre deux états. Lorsqu'on dit que notre époque est celle des transitions, on l'assigne donc à un régime historique transitoire, un temps suspendu qui induit de l'incertain, du possible mal qualifié, et peut-être une forme de vacance ou de vacuité.

Un nouveau paradigme ?

Ensuite de manière qualifiée, au plan des disciplines de sciences humaines et sociales (et plus particulièrement en géographie), on l'a entendue comme « un changement systémique qui entraîne de profondes recompositions spatiales »⁴. Stéphanie Beucher et Marion Mare proposent dans le *Bulletin de l'Association de Géographes Français* (97-4, 2020) un « cadrage épistémologique de la notion de transition en sciences humaines et en géographie », qui la caractérisent, mais de manière interrogative, comme « un nouveau paradigme ? »⁵.

Cette notion de « paradigme » désigne quant à elle, par référence aux thèses de Thomas S. Kuhn⁶ un changement brusque dans la vision du monde dominant une époque. Selon Kuhn, la science évolue par constitution de paradigmes, ceux-ci sont des modèles explicatifs globaux, des méta-théories.

Selon Beucher et Mare, la transition représente potentiellement un nouveau paradigme. Le précédent, inauguré à l'orée de l'ère moderne par Copernic, a été consolidé par Galilée et Newton. Quel nom correspond pour le paradigme de la transition à ces hérauts de la science moderne ?

S'il faut trouver un tel précurseur pour le nouveau paradigme, un nom peut être avancé, celui de Rob Hopkins. Enseignant britannique en permaculture, discipline qu'il définit comme visant la « création de lieux de vie humains soutenable », Hopkins est l'initiateur en 2005 du mouvement international des « villes en transition » (inauguré dans la ville de Totnes, GB) et

³ Source : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <https://www.cnrtl.fr/definition/TRANSITION>

⁴ Source : site expert ENS/DGESCO de géographie : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/>

⁵ <https://journals.openedition.org/bagf/7154>

⁶ Thomas S. Kuhn, *La Révolution copernicienne* (1957), trad. A. Hayli, Paris, L.G.F., 1992 ; *La Structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.

devenu rapidement international. Il est également auteur d'une œuvre au volume important⁷. Hopkins peut à bon droit passer pour le Copernic de notre nouvelle époque. Il est en effet, avec d'autres, l'avant-courrier d'une vision du monde visant à accompagner les changements radicaux de notre époque. Inspiré par le bouddhisme tibétain, il explique : « Je voulais apprendre à méditer, mais dans une perspective pratique »⁸ : l'orientation de son parcours en fonction d'une spiritualité de type naturaliste donne également à penser sur la profondeur de sa conviction.

A l'issue de ce premier repérage, un constat s'impose : le désordre ambiant recouvre une véritable ambiguïté. Il existe une ambiguïté entre une notion de transition évocatrice sur un plan général mais quelque peu « molle » lorsqu'elle n'est pas qualifiée, et une autre, descriptive mais « étroite » lorsqu'elle est qualifiée – et qui serait pourtant susceptible, si l'on adopte l'hypothèse de Beucher et Mare, de valoir comme un nouveau paradigme valable pour notre époque. Cette ambiguïté, ainsi qu'on va le constater, permet d'interroger le sens et la valeur de la notion de transition sur ce plan, philosophiquement très important.

2. Quelle philosophie de l'histoire pour les transitions ? (ou plus exactement : la transition est-elle la redéfinition ou le terme final de la philosophie de l'histoire ?)

A la manière qui est la sienne, la notion de transition qualifie le changement, cela personne ne peut en douter. Or la qualification du changement par les philosophes représente une vieille et importante question. Dans ses considérations sur le statut du temps historique, Reinhart Kosseleck a souligné l'importance de la sémantique pour parvenir à caractériser avec exactitude les types du changement⁹. Cette tentative se confond avec l'effort conjugué de tous les auteurs qui ont entrepris l'épistémologie du temps historique, entreprise dont il ne paraît pas exagéré d'affirmer qu'elle a mobilisé des cohortes de penseurs. En effet, il s'agit de s'attacher à qualifier ce qui procède par exemple par évolution ou selon la théorie de l'Évolution, par mutation, ou encore par révolution – entreprise qui est bien sûr théorique, mais qui possède toujours également une importante portée pratique.

Aujourd'hui ce qui est mis en question avec le discours des transitions, c'est ce qu'en philosophie on appelle la vision moderne ou moderniste de l'histoire. Et si l'on adopte l'hypothèse selon laquelle la transition constitue un nouveau paradigme, il faut prendre la mesure de la rupture opérée : il ne s'agirait rien moins que de se doter d'une nouvelle conception du devenir humain, à l'aune des changements vécus et observés dans la nature. Pour comprendre ce que signifie une telle, un petit détour s'impose afin de permettre de saisir les éléments caractéristiques de la représentation moderne du devenir.

La vision moderne du devenir : raison, histoire et progrès des connaissances

⁷ *The Transition Handbook. From Oil Dependency to Local Resilience* (2008) ; *The Transition Companion. Making Your Community More Resilient in Uncertain Times* (2011) ; *The Power of Just Doing Stuff. How Local Action Can Change the World* (2013) ; *21 Stories of Transition* (2015) ; *From What Is to What If : Unleashing the Power of Imagination to create the Future we want* (2019) ; en français : *Manuel de transition. De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Montréal 2010 ; *Et si... ? Libérez notre imagination pour créer le futur que nous voulons*, Actes Sud 2020.

⁸ Déclarations de l'auteur dans une vidéo sur le site de son éditeur français : <https://www.actes-sud.fr/node/38993>

⁹ Reinhart Kosseleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, traduit de l'allemand par J. Hoock et M.-C. Hoock, Paris, Editions de l'EHESS, 1990.

La qualification du changement par les conceptions philosophiques modernes peut être résumée en quelques étapes-clés, importantes pour notre propos. La notion d'histoire doit d'abord être soulignée dans son importance pour la modernité. Ce dernier terme, « Modernité », s'entend ici par référence à un état d'esprit, le « modernisme » qui émerge lentement à la Renaissance du XV^{ème} siècle (*Quattrocento*) avec des textes théoriques comme les traités de Leon Battista Alberti, mais également avec des œuvres tangibles telles que le Dôme de Brunelleschi (Florence) ou les œuvres artistiques de Leonardo et Botticelli, et tant d'autres. Mais bien entendu c'est avec le classicisme du XVII^{ème} siècle qu'il s'affirme pleinement, avec Descartes et Pascal, Corneille et Racine, Galilée et Newton. Pour prendre deux dates-symboles, entre 1623 (année de parution du *Saggiatore* écrit par le Pisan) et 1687 (date de publication des *Principia Mathematica* composés par l'Anglais), ces derniers imposent la valeur de l'esprit expérimental. S'impose alors une nouvelle cosmologie. On passe, pour paraphraser le titre des conférences données par Alexandre Koyré « Du monde clos à l'univers infini »¹⁰. La cosmologie moderne impose l'idée d'un monde in(dé)fini, a-centré, soumis aux lois du mouvement et de la matière, donc « désenchanté » (Max Weber). La notion de « progrès des connaissances » devient quant à elle, avec des contributeurs majeurs tels que Francis Bacon et Condorcet, un des ressorts théoriques du rationalisme qui impose cette vision du monde. Le progrès est à la fois le symbole du modernisme et le principe de l'esprit moderne. Notez bien que cette idée de progrès n'a rien de naturel ni de spontané, elle correspond à une interprétation spécifique du temps humain, fort complexe, qui articule ces différentes notions¹¹ :

- Une évolution générale et améliorante
- L'accumulation de connaissances
- La linéarité du processus d'établissement de la vérité
- Le fait que la connaissance est facteur de santé, de confort, de prospérité et de bonheur, d'où, pour cette idée de progrès, une forte ambition sociale et politique attachée à la connaissance scientifique, qui la rend socialement utile et éthiquement valide.

En d'autres termes, les modernes ont à la fois établi que la connaissance humaine certaine est possible, qu'elle peut agir sur le cours du temps et transformer à la fois le devenir et la condition des humains, et enfin que la connaissance rationnelle conduit au bonheur. Les anciennes civilisations, non-progressistes mais traditionnalistes, ne pensaient pas du tout cela. Même la civilisation grecque dont l'esprit moderniste aime à se réclamer en mettant en avant Pythagore, Aristote et Platon, ne partageait pas entièrement une telle vue ; on le voit bien à travers les mythes et les tragédies : pour ne prendre qu'un exemple, dans Sophocle, *Œdipe roi* met en lumière le fait qu'accéder à la vérité est dangereux pour la condition humaine, cela représente même une sorte de malédiction.

A ce repérage, il faudrait ajouter deux séries de précisions. La première concerne certains détails sur la caractérisation du temps historique des modernes. Par exemple, ceux apportés par le projet de la société des Lumières, qui insiste sur le rôle de la « publicité » du débat public (Kant) et des connaissances pratiques issues des arts mécaniques (nos actuelles technologies) dans la transformation des sociétés (Diderot & D'Alembert, Condorcet). Et ceux liés à la thématique des « violences de l'Histoire », née du constat au XIX^{ème} siècle de la difficulté de réaliser une

¹⁰ Alexandre Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini* (1953), trad. R. Tarr, Paris, Gallimard, 1973 ; voir également Paolo Rossi, *Aux origines de la science moderne* (1997), trad. P. Vighetti, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

¹¹ Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

société éclairée de manière linéaire et pacifique, qui a engendré des réflexions sur le rôle de la violence dans l'histoire, avec l'idée que les nations sont appelées à jouer un rôle majeur dans les transformations historiques en vue de leur émancipation et que l'histoire « progresse » par les chocs violents, les révoltes et les révolutions (apports de Fichte, Herder et Hegel). Enfin ceux produits par l'industrialisme des saint-simoniens, ainsi que ceux issus des différents marxismes, économistes ou politiques.

La seconde série de précisions concerne les conditions qui ont rendu possible l'autorité du rationalisme scientifique, lui-même vecteur de la représentation de l'histoire. Ces conditions peuvent être décelées dans le travail de construction et de légitimation de la parole scientifique, à travers les académies savantes, elles-mêmes étant sous-tendues par l'autorité politique, distincte de l'autorité ecclésiastique et parfois opposée à elle. Il faut donc souligner la manière dont la constitution du Léviathan rationnel et pacificateur imaginé par Hobbes en 1651 a lui aussi permis, à son niveau, l'émergence de la représentation du devenir stabilisé et linéaire qu'on appelle l'histoire.

L'hypothèse soutenue par les géographes Stéphanie Beucher et Marion Mare consiste à soutenir implicitement que le paradigme de la transition vient se substituer au paradigme moderniste, comme le paradigme copernicien a succédé au ptolémaïque au début du XVII^{ème} siècle : une nouvelle conception du devenir serait en train de remplacer la vision d'un devenir orienté par l'action humaine, sous-tendu par la raison et la science, elles-mêmes encadrées par le modèle de l'Etat de droit capable d'intégrer à son profit même les passions révolutionnaires agissant dans le sens d'une société industrielle plus équitable. La modernité a installé une conception à la fois stato- et humano-centrée du devenir humain, avec l'illusion que l'histoire humaine puisse valoir comme modèle pour les autres devenir.

Bien entendu, certains aspects de cette conception qui est en train de s'effacer vont faire défaut. Elle présentait en effet un aspect extrêmement rassurant : en arrimant le devenir du monde au développement des connaissances humaines, elle conférait aux humains de la confiance dans le fait que leur activité rationnelle possède un sens cardinal pour l'ensemble de la nature. L'humain avant l'ère des transitions se trouvait encouragé à tirer profit de la puissance multiple du rationalisme pour s'installer sur terre et jouir de la nature. Avec l'ère des transitions s'ouvre une période bien plus délicate pour l'espèce humaine : la sobriété doit s'imposer face à des ressources reconnues comme limitées et inégalement partagées, les prédictions scientifiques sont moins aisées, l'industrie elle-même est contrainte de se redéfinir. Non seulement l'humain se sent davantage qu'auparavant exposé aux aléas, il a moins d'accès aux commodités, mais surtout, la fin des philosophies de l'histoire ouvre une période d'angoisse et de doute sur le sens de la condition humaine. Compte tenu de ces éléments, l'ère des transitions, rapporté à la philosophie du devenir, correspond pour son espèce à moins d'aisance, moins de confiance dans les pouvoirs de la raison (scientifique, technologique, politique), moins d'espoir dans la possibilité d'annexer le futur à ses propres besoins, et peut-être même devoir faire face à l'expérience du vide temporel, avec le sentiment que l'avenir n'est ouvert sur rien.

Les thématiques des proto-philosophies de l'histoire : des éléments originaux qu'on retrouve dans les thématiques des transitions

Il est intéressant de noter que la conception moderne de l'histoire se distingue de ce que je nommerai les proto-philosophies de l'histoire. Il ne s'agit pas de procéder ainsi seulement pour être davantage complet dans le propos, mais parce que ces conceptions possèdent des

caractéristiques qui apparaissent reprises dans les discours des transitions, bien que de manière déformée par rapport aux standards, ou même de manière franchement originale. Dans le développement suivant, je veux mentionner quatre conceptions issues de ces doctrines qui me paraissent intéressantes pour comprendre le discours des transitions.

Premièrement, l'*anacyclôsis* (ἀνακύκλωσις) des Grecs, élaborée successivement par Platon¹² et Polybe¹³, qui repose sur l'idée que le mouvement du devenir cosmique et humain obéit à un schéma circulaire, qui procède par succession logique et chronologique des formes d'organisation humaines. Le point intéressant est que ce modèle de conception du temps s'appuie sur l'intuition spontanée du retour permanent des choses alors qu'elles disparaissent apparemment, probablement basé sur le fait que tel est, depuis des temps dont l'humanité ne peut avoir la mémoire (des temps immémoriaux), l'« éternel » retour des saisons dans l'année, lui-même lié à la rotation des planètes dans le système solaire. L'*anacyclôsis* calque en quelque sorte l'agenda des formes politiques connues des sociétés humaines sur le devenir cosmique.

Deuxièmement, dans les monothéismes, l'eschatologie et la sôtériologie. Les trois principaux monothéismes, judaïsme, christianisme et Islam, envisagés sur le plan philosophique, ont le point commun d'avoir proposé une vision du monde et de l'organisation religieuse basée à la fois sur l'idée d'un dieu unique, sur une révélation faite à un ou des prophètes, et sur une histoire de référence, celle des peuples convertis. Au niveau théologique, le monothéisme est une vision du monde qui focalise le sacré sur l'unicité (à la différence d'autres religions telles que l'animisme, le polythéisme, les différents naturalismes ou spiritualismes, comme les religions amériennes, le shintoïsme, l'hindouisme, les différents bouddhismes). Au niveau de la théorie de l'histoire, les monothéismes proposent une vision du devenir (cosmique, mondial, humain) basé sur l'eschatologie. Ce terme est composé de deux mots grecs, ἔσχατος / éskhatos, qui signifie « dernier », et λόγος / lógos, « étude ». Il désigne le discours sur la fin du monde ou la fin des temps. Un des meilleurs exemples de ce genre de position est fourni par le Livre prophétique de Daniel dans Ancien Testament : contemporain de la captivité du peuple juif à Babylone sous Nabuchodonosor II roi de Babylone (Ve s. av. J.-C.), il annonce sur un ton très spécifique de grands désordres en vue de la transformation du monde et pour la libération du peuple juif. Mais il y a aussi dans le Nouveau testament des exemples, comme le texte de Paul de Tarse (saint Paul), *Épître aux Romains*¹⁴ et il existe également une eschatologie musulmane¹⁵.

Troisièmement, la « sôtériologie », du grec σωτηρία (*sôtêria* : salut) et λόγος (*logos* : discours, science), qui désigne le discours qui vise le salut individuel et collectif. Ce discours a des origines anciennes dans le bouddhisme, l'orphisme et le pythagorisme. Il repose sur la croyance en l'immortalité sous des formes variées (âme/corps/être naturels), et en une forme de rédemption, dont il vise explicitement à préparer le croyant durant l'existence.

Quatrièmement, le discours apocalyptique, envisagé comme genre littéraire et comme outil de la transformation. On peut faire référence à un modèle du genre, le Livre de Jean de Patmos, intégré dans le Nouveau testament, mais il s'agit d'un genre à part entière qui ne s'épuise pas dans cette œuvre – qui en constitue certes un chef d'œuvre. Il s'agit de mobiliser des images

¹² Platon, *La République*, Livre VII.

¹³ Polybe, *Enquête* ou *Histoires*, livre VI.

¹⁴ Voir en particulier *Épître aux Romains*, 8, 19-25.

¹⁵ Ataa Denkha, « L'eschatologie musulmane », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 87/2, 2013, <https://doi.org/10.4000/rsr.1207>.

fortes, émotionnellement éprouvantes, afin de favoriser une aptitude au changement. Qui ne se souvient du thème des « Quatre Cavaliers de l'Apocalypse ».

Cette évocation des quatre thèmes vise à souligner le fait qu'on ne prête pas assez attention au fait qu'on voit apparaître, dans le discours des transitions, de nombreuses résurgences des anciennes conceptions, issues des proto-philosophies de l'histoire. Cette réapparition peut être interprétée de plusieurs manières, qui sont à l'heure actuelle des conjectures : est-ce que le vide créé par la mise en crise de la conception moderniste du devenir tend à être rempli par

Plus exactement, si un certain travail d'identification est fait, il ne l'est pas suffisamment. Par exemple, l'apocalyptisme contemporain a été intelligemment interprété par Michaël Foessel comme une des modalités du discours de la catastrophe¹⁶. C'est une perspective stimulante, mais insuffisante. Ainsi, il y a un apocalyptisme collapsologique qui ne s'achève pas dans la catastrophe, car il inclut un espoir de renaissance de la vie et de sa diversité (biodiversité) à travers la faillite du système industriel moderne et même de l'humain. Il existe une veine thématique dans le discours des transitions qui relève à la fois de l'eschatologie et de la sôtériologie et qui emprunte la rhétorique et l'action émotionnelle de l'apocalyptisme. Il faudrait la dégager pour parvenir non pas à une critique mais à la constitution philosophique du régime temporel des transitions, afin de saisir leur philosophie du devenir.

De semblables considérations peuvent être faites à propos de la conception cyclique de l'univers et des sociétés humaines, thématique qui paraît irriguer certaines représentations des transitions. Le paradoxe est donc que des éléments issus des proto-philosophies de l'histoire peuvent contribuer à cette tâche, qui elle-même permet vient remédier à la situation d'anomie (en matière de philosophie du devenir) dans laquelle notre époque est entrée.

3. La nécessité de créer de nouveaux concepts :

Il n'y a pas jamais de changement de paradigme, ni de « constitution du monde » sans guerre des concepts. De « jeunes » concepts poussent les « vieux » soit à se redéfinir soit à disparaître dans les livres d'histoire. L'époque moderne a promu ceux d'histoire, d'entendement, de progrès, de libre arbitre ; elle a rendu caducs ceux de la métaphysique héritée de la scolastique, philosophie de la conception prémoderne du monde (par exemple : forme, substance, causes finales). La nôtre doit également se mesurer à cette difficile mais salutaire tâche, en acceptant avec courage de penser hors ou loin de ses propres concepts, voire franchement contre eux. Même la philosophie pratique est concernée par ce type de tâche : par exemple, à l'époque des transitions, en effet, les concepts de liberté et de bonheur – qu'il s'agisse, pour les deux, de leur sens pour l'individu comme de leurs significations sociales et politiques –, fleurons issus de la tradition philosophique moderne n'ont plus guère de sens, voire entravent la vision adaptée au nouveau monde. La liberté de mobilité par exemple, et mieux encore le fantasme de satiété qui nourrit l'imaginaire du bonheur, se trouvent confrontés aux limites planétaires, il est nécessaire de les réformer et de les redéfinir.

A partir de deux exemples privilégiés, je voudrais montrer que ce travail est déjà en cours et comment il opère. Ces deux exemples concernent le travail de reconditionnement que la philosophie opère et doit opérer à partir de notions pertinentes : la vulnérabilité et la résilience.

¹⁶ Michaël Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Édition du Seuil, 2012

Que signifie la notion de vulnérabilité ? Refonder l'éthique à partir d'une nouvelle définition de la condition humaine

On peut, pour la qualifier se tourner vers la racine latine : « Vulnérabilité vient du latin *vulnus*, qui signifie blessure. Une personne vulnérable est une personne qui peut être facilement blessée et qui a du mal à se défendre toute seule. »¹⁷. Sur le plan de l'anthropologie philosophique, cette notion qualifie un état de fragilité par opposition à la toute-puissance, laquelle consacrait le rêve prométhéen de la modernité, évoqué de manière éloquente par le mot de Descartes selon lequel la science et la technique pourraient « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »¹⁸.

La force du concept de vulnérabilité ainsi entendu est qu'il dessine la nouvelle situation de l'humain dans la nature et dans l'histoire. Cette situation correspond à ce que Günther Anders identifiait dès 1956 comme « l'obsolescence de l'humain », « *die Antiquiertheit des Menschen* »¹⁹. Son origine peut également être découverte dans les nouvelles théories morales apparues à la fin du XXe siècle telles que le *Care*²⁰ et l'éthique de Hans Jonas²¹. Ces deux théories, bien que différentes, ont le point commun d'apporter une nouvelle forme de réponse à la question : « qui est le sujet de l'éthique ? ». Tandis que les traditions dominant jusqu'alors la réflexion éthique la kantienne et l'utilitariste, développaient chacune à leur manière un rationalisme centré sur le sujet pensant, par le *Care* et la pensée jonassienne, la sensibilité morale a fait retour.

Le *Care*, véritable révolution philosophique, a braqué l'attention sur l'importance du soin, du souci, de la sollicitude, de l'empathie pour autrui. On a suggéré qu'il constitue une ressource potentielle pour une éthique de l'environnement²². Mieux encore, l'émergence du *Care* sur le plan de la théorie morale constitue une incitation à créer de nouvelles philosophies, plus complètes. Un exemple peut en être fourni avec l'œuvre de Corine Pelluchon. Pour cette philosophe, il s'est d'abord agi de penser l'« autonomie brisée »²³, tâche qui, pour elle, ne s'est pas épuisée dans la perspective classique d'une morale de la sollicitude, mais qui a conduit l'autrice à réinventer un nouveau statut pour l'humain. Le projet connexe de définir une « éthique de la vulnérabilité »²⁴ s'est complété de la volonté de proposer une nouvelle « esthétique ». L'extension large d'un tel projet la conduit ensuite, de manière très audacieuse, à intégrer la question animale à travers une nouvelle théorie de la justice et une nouvelle éthique des vertus²⁵. Cela la conduit également à imaginer une philosophie des « nourritures »²⁶, et

¹⁷ Corine Pelluchon, « La vulnérabilité en fin de vie », *Jusqu'à la mort accompagner la vie*, 111, 2012, p. 27-4. <https://doi.org/10.3917/jalmalv.111.0027>

¹⁸ René Descartes, *Discours de la méthode* (1637).

¹⁹ Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Tome 1 : Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), trad. C. David, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances / Éditions Ivrea, 2002.

²⁰ Carol Gilligan, *Une Voix différente : Pour une éthique du care* (1982), trad. A. Kwiatek et V. Nurock, Paris, Flammarion, 2008.

²¹ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

²² Emmanuel Petit, « Éthique du care et comportement pro-environnemental », *Revue d'économie politique*, 2014/2 Vol.124, p. 243-267, <https://doi.org/10.3917/redp.242.0243>.

²³ Corine Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009.

²⁴ Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Édition du Cerf, 2011.

²⁵ Corine Pelluchon, « Zoopolitique et justice envers les animaux », *Études sur la mort*, 145, 2014, p. 15-28 <https://doi.org/10.3917/eslm.145.0015>.

²⁶ Corine Pelluchon, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

permet enfin de forger une « éthique de la considération »²⁷. Tout récemment, ce travail de reconstruction de la définition de la condition humaine, exemplaire d'une volonté de penser philosophiquement à l'ère des transitions, s'est assorti de la volonté de requalifier les Lumières « à l'âge du vivant », ou en tout cas de celle, explicitement annoncée, de ne pas les disqualifier²⁸.

La tentative intellectuelle de Pelluchon interpelle l'attention par son ampleur et son ambition. Si Hopkins peut être regardé comme le Copernic du nouveau paradigme des transitions, on pourrait suggérer, en filant la métaphore, que l'œuvre de Pelluchon vaut *mutatis mutandis* comme celle de Descartes, leur geste théorique se répond à travers les âges, tant cette autrice décrit avec cohérence les principes cohérents d'une nouvelle manière de penser la condition humaine. Ce qu'on saisit également en considérant l'ampleur d'une pareille tentative, c'est le niveau de la difficulté induite sur le plan du changement attendu des conduites : la transformation de l'éthique, capable d'énoncer à l'humain de possibles nouvelles règles de conduite, adéquates car écrites en fonction du nouveau paradigme, représente une tâche d'une ampleur pratique considérable. Sur le plan éthico-politique, on ne change pas aisément d'azimut.

On peut par exemple relever que la prise en compte des transitions correspond, notamment, à un déplacement du centre de gravité de l'éthique, avec pour résultat l'émergence de nouveaux critères, et la création de nouvelles options éthiques, totalement originales et de ce fait difficiles à adopter. Ainsi, un choix de consommation aliénant, dans la nouvelle dimension, peut être qualifié de la sorte non pas parce qu'il affaiblit le potentiel d'action de l'individu, ni même celui de l'espèce humaine – c'était là sa définition de l'aliénation avant l'ère des transitions. Un choix de consommation aliénant peut désormais être défini comme un choix qui dégrade le patrimoine naturel ou affecte le pouvoir d'être et d'agir de l'environnement. Simultanément et symétriquement, un choix de consommation émancipateur ne l'est pas parce que, tel qu'il était conçu dans le monde d'avant les transitions, il augmente la capacité d'action de l'individu ou de l'espèce humaine : l'option qui, par exemple, permet aux utilisateurs de technologies ou de services innovants de réduire leurs émissions de gaz à effet de serre ou leur « empreinte carbone » apparaît désormais comme émancipatrice. Ou encore, l'option qui, tout en favorisant la préservation des espèces vivantes non humaines, augmente le potentiel de biodiversité. A l'ère des transitions, les innovations véritablement émancipatrices sont celles qui offrent à l'humanité la possibilité de se libérer de ses propres habitudes de surconsommation, ainsi que des conséquences de sa tendance à l'appropriation privative des ressources naturelles...

« Résilience » : de la capacité à surmonter les traumatismes aux conditions du nouvel agir politique

Le terme « résilience » est connu en français depuis longtemps. Dérivé du verbe latin ancien *resilio* qui signifie « sauter en arrière », « rebondir », « résister au choc », il est revenu dans la langue courante dans les années 2000 après sa refondation par la psychologie scientifique et la psychanalyse. Il a été promu par John Bowlby à travers sa théorie de l'attachement, conséquences de recherches sur le développement social et émotionnel normal, et à la lumière des liens psychologie-éthologie, avant que Boris Cyrulnik le popularise pour le grand public²⁹.

²⁷ Corine Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Editions du Seuil, 2018.

²⁸ Corine Pelluchon, *Les Lumières à l'âge du vivant*, Paris, Editions du Seuil, 2021.

²⁹ B. Cyrulnik, *Un merveilleux malheur* 1999 ; *Les Vilains petits canards* 2001.

Il signale la capacité humaine de donner un sens à son existence malgré les malheurs, dont attesterait le récit de vie des grands traumatisés que sont les rescapés des camps de concentration de même que les enfants maltraités et abandonnés. Il s'agit donc avec cette notion d'apporter une réponse à la question : « comment des êtres profondément traumatisés réussissent-ils à survivre et à se reconstruire, suffisamment pour développer des relations sociales et affectives satisfaisantes ? ». Ainsi entendue, la résilience est toujours pensée comme un processus salutaire qui se déclenche mystérieusement, et l'on peut critiquer les usages qui font d'elle une faculté naturelle, ce qui permet de justifier les mauvais traitements effectués dans les règles ainsi que l'a très tôt signalé le psychanalyste Serge Tisseron³⁰.

Nous pouvons observer, à partir de ce court rappel de la localisation initiale de la notion de résilience dans le discours de la psychologie, son évolution comme concept utile aux savoirs appliqués des transitions. Selon nos observations, deux étapes peuvent être décelées, dans cette transformation d'une notion dédiée à la qualification du comportement personnel d'adaptation en une qualité valant sur le plan socio-politique pour des populations sommées de modifier leurs comportements envisagés sous des angles très variés.

En 2013 apparaît l'expression « résilience sociale ». Sa genèse, dans un ouvrage collectif édité par Peter A. Hall et Michèle Lamont³¹, apparaît motivée par la nécessité de répondre à une toute autre question que celle qui a fait émerger la notion initiale de résilience, à savoir, « comment les individus parviennent à s'adapter aux changements apportés par l'ère néolibérale ? ». Ensuite, dans une phase d'élaboration, elle a connu une généralisation qui vise à l'employer dans le cadre de projets visant à étudier les processus d'adaptation dans les entreprises en regard des contraintes de gestion, à l'envisager de manière prospective en regard de catastrophes industrielles ; enfin, en fonction des conditions culturelles et des différences nationales, qui joueraient sur la psychologie des collectifs et leur capacité d'action. Plus récemment encore, au sein de tentatives d'approches méthodologiques et d'applications plus directement orientées vers l'action publique, elle a servi à constituer un cadre théorique pour une démarche participative³², et à réfléchir à l'évolution des systèmes urbains compte tenu de la pollution de l'air³³.

En 2019 c'est l'expression « résilience des territoires & climatique » qui fait son apparition. Elle est proposée à la fois par des agences gouvernementales vouées à encourager des changements dans les politiques publiques, et par des cabinets de conseil qui signalent à leurs potentiels clients leur intérêt pour ces problématiques émergentes. D'une part, en France, on la voit apparaître dans le propos d'une agence gouvernementale liée à l'ADEME³⁴. Dans le rapport intitulé « Transition(s) 2050. Choisir maintenant Agir pour le climat » (2022)³⁵, le terme « résilience » apparaît dans le seul résumé à quatre reprises, notamment dans l'expression

³⁰ S. Tisseron, « « Résilience, ou la lutte pour la vie », Le Monde diplomatique, 01/08/2003 <https://www.monde-diplomatique.fr/2003/08/TISSERON/10348>.

³¹ P.A. Hall & M. Lamont (eds.), *Social Resilience in the Neoliberal Era*, 2013.

³² Voir P. Buchheit, P. d'Aquino et O. Ducourtieux, « Cadres théoriques mobilisant les concepts de résilience et de vulnérabilité », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 16, n°1, mai 2016, <https://doi.org/10.4000/vertigo.17131>.

³³ Voir J.-M. Cariolet, M. Vuillet et Y. Diab, « Systèmes urbains et pollution de l'air extérieur : application du concept de résilience », *Cybergeo: European Journal of Geography* [En ligne], <https://doi.org/10.4000/cybergeo.32564>.

³⁴ Voir <https://www.territoires-climat.ademe.fr/ressource/409-144>

³⁵ Voir <https://transitions2050.ademe.fr/> et <https://librairie.ademe.fr/cadic/6527/transitions2050-resume-executif.pdf?modal=false>

« résilience des éco-systèmes ». De l'autre, le cabinet Deloitte a posté sur son blog en septembre 2019 un article fort documenté et structuré intitulé « La résilience à l'heure de l'urgence climatique : un concept fort à redéfinir ! »³⁶, ce qui signale, au-delà de la manifestation d'intérêt, une montée en compétences à destination d'acteurs privés et publics désireux de se faire assister dans les projets de transformation qu'ils ont et auront à mener.

Ce que nous avons cherché à indiquer dans ce développement, c'est l'élaboration conceptuelle qui est en train de s'opérer. D'une part, la vulnérabilité des personnes en défaut d'autonomie se voit philosophiquement travaillée au point d'être transformée par Corine Pelluchon en matrice théorique susceptible d'être déclinée pour repenser la condition humaine dans ses différentes modalités. De l'autre, la résilience, initialement catégorie psychologique désignant une mystérieuse capacité de réinvention, se trouve amendée en une catégorie socio-politique qui désigne une faculté pouvant valoir comme une ressource pour les collectivités publiques et les populations sommées de transformer, respectivement, les politiques publiques et leurs modes de vie. Ces deux orientations n'opèrent pas au même niveau (la première concerne la philosophie, la seconde, les politiques publiques), mais elles attestent toutes deux, et avec d'autres, de la réinvention ou de l'invention en cours de concepts valant comme des nouveaux outils pour affronter le vide laissé par la disparition des philosophies modernes de l'histoire.

Conclusion : comment transformer le désir pour changer de posture ainsi que la situation le commande ?

Pour conclure, je veux m'intéresser à la fois à la nécessité de changer et aux difficultés qu'il y a à le faire. Pour cela, il faut je crois prendre en compte les très grandes résistances au changement qui se manifestent dans tous ordres de faits (social, économique, industriel, politique) et de manières très variées (émotionnelles, dans des discours de justification, etc.).

Ici encore, je veux d'abord noter et faire remarquer que des tentatives pertinentes existent et apparaissent très intéressantes pour appréhender les résistances. Ces tentatives sont originales pour les savoirs humains, renouvelantes, et probablement efficaces pour préparer des transformations de posture qui sont nécessaires. Par exemple, la psychologie expérimentale des transitions. Mais, sur ce plan aussi, l'apport de la philosophie s'avère d'une autre nature.

La situation, nous disent les experts du climat et de la biodiversité, est grave. Les historiens savent que le péril est augmenté par les difficultés des humains à changer quand ils doivent pourtant le faire. Ainsi que le disait Arnold Toynbee (1889-1975), « Les civilisations meurent de suicide, pas d'assassinat ». Or, il faudrait au contraire pouvoir soutenir, comme le fait Pascal Chabot : « La transition, c'est le changement désiré »³⁷.

Comment parvenir à un tel état d'esprit ?

Face au défi des transitions, les sociétés modernes ne peuvent se tourner vers les formes mentales qu'elles ont l'habitude de mobiliser en cas de difficultés : elles sont même handicapées par ces formes mentales.

Pour opérer le changement de posture, afin que la transition devienne « le changement désiré », une approche philosophique du désir s'avère nécessaire. Les constructions théoriques de la

³⁶ Blog du cabinet Deloitte, 09/2019 : <https://blog.deloitte.fr/la-resilience-a-l-heure-de-l-urgence-climatique-un-concept-fort-a-redefinir/>

³⁷ Pascal Chabot, *L'Âge des transitions*, Paris, PUF, 2015.

tradition apparaissent ici tout à fait importantes pour éclairer le débat, dans leurs différences mêmes. Si les auteurs de la tradition métaphysique ont, à la suite de Platon, pensé le désir comme un manque³⁸ ou, en se référant à Spinoza, comme une force productive³⁹, ceux de la tradition éthique et politique l'ont conçu à partir de la peur de mourir. Machiavel, Hobbes et Hegel considèrent que le désir, considéré en relation avec la peur initiale de mourir, s'exprime à la fois comme une force vitale et comme un principe de stabilisation sociale. Machiavel articule la peur de mourir et le désir de gloire immortelle : la dynamique combinée de la peur de ne pas durer et du désir d'acquiescer conduit le prince aussi bien que les citoyens à saisir l'opportunité [*occasione*] ou à recourir à ce régime temporel spécial que le Florentin nomme « l'extraordinaire » [*lo straordinario*] comme autant de possibilités renouvelées d'exister⁴⁰.

De manière différente, Hobbes et Hegel ont en commun de considérer que la peur de mourir, si elle s'inscrit dans une expérience douloureuse, s'avère tout à fait fondamentale et bénéfique pour l'humain. Pour Hobbes, elle représente la base du pacte d'association, pour Hegel elle contribue à la constitution de la subjectivité, à partir du moment où, pour ces deux auteurs, dans la relation intersubjective de confrontation, l'un des acteurs entreprend de dominer l'autre. Ainsi, lorsque l'affrontement montre clairement le désavantage du perdant, ce dernier, explique Hobbes, est amené à donner des signes éloquentes de sa soumission. Par l'expression de ces signes, il consent à la domination, et cette soumission initiale constitue la base d'un rapport social pacifié⁴¹. Quant à Hegel, il considère que le rapport entre maîtrise et servitude (*Herrschaft et Knechtschaft*) représente une étape cruciale de la condition humaine. La peur de mourir joue le rôle de principe non seulement pour la survie immédiate du dominé, mais aussi pour sa constitution en tant qu'être humain potentiellement autonome, par la médiation du travail forcé qu'il devra accomplir⁴². A travers la peur de mourir, l'humain vit une expérience d'auto-dissolution, comme l'explique Hegel, mais qui lui permet d'atteindre la conscience de soi. La peur de mourir fournit ainsi le cadre de la formation (*Bildung*) du sujet, cette expérience irremplaçable pour devenir un vrai sujet humain⁴³. Mais cette logique intègre également une autre dimension, celle de la reconnaissance. La connaissance absolue (à savoir, l'Esprit) ne peut se réaliser sans qu'il y ait d'abord une conscience de soi qui reconnaisse une autre conscience de soi, tel est le sens du mouvement du désir à la dialectique entre maîtrise et servitude. Pour Hegel, la conscience de soi passe nécessairement par trois étapes successives de développement : (1) le désir, où la conscience de soi s'adresse à d'autres choses qu'à elle-même mais de manière peu construite ; (2) la relation maître-esclave, où la conscience de soi s'adresse à un autre qui n'est pas égal à elle-même ; (3) la conscience de soi universelle, où la conscience de soi se reconnaît dans un autre égal à elle-même.

³⁸ C.H. Kahn, « Plato's Theory of Desire », *The Review of Metaphysics*, 1987, 41(1), pp. 77-103.

³⁹ M. Lin, « Spinoza's Metaphysics of Desire. The Demonstration of IIP6 », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86 (1), 2004, pp. 21-55.

⁴⁰ H. Zmora, « A World without a saving grace: glory and immortality in Machiavelli », *History of Political Thought*, 28(3), 2007, pp. 449-468 ; T. Osborne, « Machiavelli and the liberalism of fear », *History of the Human Sciences*, Vol. 30(5), 2017, pp. 68-85.

⁴¹ T. Hobbes, *Leviathan*, chap. XX, ed. C.B. MacPherson, Londres, Penguin Books, 1985, pp. 255-256 ; *Le Léviathan*, trad. J. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, pp. 211-212 ; voir également A. Alexandra, « "All Men Agree on This..." Hobbes on the Fear of Death and the Way to Peace », *History of Philosophy Quarterly*, 6(1), 1989, pp. 37-55.

⁴² Voir Bernard Bourgeois, *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992 : « L'homme hégélien », p. 181-205 ; Bernard Bourgeois, *Pour Hegel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2019, chap. XIV, « Le concept hégélien de la reconnaissance », p. 355-375.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Francfort, Suhrkamp, 1975, pp. 145-155 ; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 155-166. Voir également C. Maurer, « Verso la libertà dello spirito: la paura come motore dialettico nella filosofia di Hegel », *Filosofia*, vol. 61, 2016, pp. 139-154.

L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne* ; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante [*aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht*]⁴⁴.

Aujourd'hui, compte tenu des nouvelles possibilités technologiques, la relation entre la peur de mourir, le désir et la reconnaissance subit des transformations importantes. Par exemple, si on a pu écrire que la promesse transhumaniste nourrit « le désir d'une vie illimitée »⁴⁵, il est également possible de soutenir qu'elle transforme les formes de peur qui pour leur part sont constitutives de la pensée politique moderne⁴⁶. Mais il y a aussi d'autres éléments à prendre en considération pour penser la transformation contemporaine du désir à partir de la peur de mourir : en particulier, considérer la très forte émotion provoquée par la transition environnementale et ses expressions sous forme de catastrophes climatiques et industrielles brutales⁴⁷. Cette peur de mourir est d'un genre nouveau, car il s'agit de la peur que l'espèce humaine (et non le sujet individuel) soit en train de mourir. Cette nouvelle peur de mourir révèle aux humains leur propre vulnérabilité : elle leur fait imaginer la fin de l'histoire sous la forme d'une dissolution radicale de l'humanité.

Dans le même temps s'est affirmée la volonté de mettre en ordre le monde sous l'effet de l'essor de l'intelligence artificielle, réanimant le vieux rêve de la cybernétique. Dans le contexte de la gouvernance mondiale, une nouvelle forme de raison d'État, impersonnelle et paradoxale car d'effectuant dans le cadre de l'effacement de la souveraineté étatique traditionnelle, tend à régir les comportements sociaux par l'intermédiaire des chiffres, qu'il s'agisse hier des statistiques ou aujourd'hui des *data*⁴⁸. Dopées par les séductions de la vie numérique, des modalités originales de la servitude volontaire se développent dans le cadre de la société algorithmique⁴⁹. La crise de COVID 19, envisagée sous l'angle de la gestion par les nations de la pandémie mondiale, a consisté en un moment biopolitique aggravé qui a augmenté la désactivation de l'authentique vivre politique.

Gouvernance mondiale, servitude volontaire algorithmique, gestion biopolitique de la crise pandémique : ces éléments constituent, pour parler comme la psychanalyse, des forces de résistance ou de déni, ou pour employer les termes de Pascal, des modes du divertissement⁵⁰, voués à occulter la salutaire perception angoissante de l'expérience de la mort. Considérée telle que nous l'avons fait plus haut, celle-ci représente pourtant une épreuve capable de transformer le désir, mais à condition de réinventer un nouveau rapport aux objets à travers les relations entre humains, et à travers de nouveaux récits collectifs. Dans ce contexte, il est possible que la transformation du désir sous l'effet de la nouvelle peur de mourir permette à davantage de personnes de se convertir de l'innovation consumériste à l'innovation sociale. Car, une fois revenu de l'effroi causé par l'imminence des catastrophes, cette dernière apparaît comme une voie possible pour réinventer le sens de l'action humaine dans l'histoire à travers de nouvelles formes de reconnaissance.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 149 ; trad. citée p. 159.

⁴⁵ F.P. Adorno, *Le Désir d'une vie illimitée. Anthropologie et biopolitique*, Paris, Kimé, 2012.

⁴⁶ M. Quer, « Fear of Death as the Foundation of Modern Political Philosophy and Its Overcoming by Transhumanism », *Postmodern Openings*, 11(4), 2020, pp. 323-333.

⁴⁷ M. Foessel, *Après la fin du monde*, *op. cit.*

⁴⁸ A. Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, Éditions de La Découverte, 2000 ; T. Berns, A. Rouvroy, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *Réseaux*, 2013/1 n°177, pp. 163-196.

⁴⁹ J.-G. Ganascia, *Servitudes virtuelles*, Paris, Éditions du Seuil, 2022 ; T. Ménessier, « La voluntaria nella società algoritmica », *Filosofia politica*, 1/2022, pp. 85-100.

⁵⁰ B. Pascal, *Pensées*, n°139 Brunschvicg / 136 Lafuma.

Les sociétés contemporaines doivent faire face à de nombreux défis, qui sont posés par la situation environnementale, climatique, sanitaire et liés à la nécessité de modifier le rapport aux ressources naturelles, de changer de système énergétique, d'adapter les technologies existantes et d'en inventer de nouvelles qui sont soutenables, inclusives et favorables au développement humain. Enfin ils correspondent à l'impératif de trouver de nouvelles formes de justice sociale et environnementale. Sur le plan comportemental, faire face à ces défis implique pour les êtres humains un changement de posture. Nous soutenons qu'il existe ici une grande difficulté. Dans cette contribution, nous interprétons la difficulté de changer de posture dans les termes de la philosophie du désir telle qu'elle a été développée par Hobbes et Hegel : sur le plan anthropologique, la peur de mourir stimule le désir de vivre et la socialisation. La difficulté contemporaine vient du fait que la peur de mourir provoquée par les transitions n'est pas de même nature que celle sur laquelle se fondaient les philosophes modernes. La situation des transitions provoque de fortes émotions (telles que l'indignation et la colère, comme dans l'exemple de Greta Thunberg, qui vaut ici comme un véritable symbole des émotions publiques). Mais, face à la « tragédie éthique du climat »⁵¹, éprouver des fortes passions est une chose, être en capacité de les transformer en nouvel imaginaire politique en est une autre, très différente. Dans ce contexte, l'innovation sociale, qui désigne un ensemble de pratiques attentives à la valeur sociale de l'innovation au-delà de son intérêt économique, peut jouer le rôle d'un activateur de transformation des pratiques, et contribuer de manière douce et progressive aux changements de posture, et à l'éthique publique des sociétés en transition.

⁵¹ S. M. Gardiner, *A perfect moral storm: The ethical tragedy of climate change*. Oxford University Press, 2011.