

EN PARTANT D'UNE METAPHORE: PHENOMENOLOGIE DU STATUT DE L'INERTIE

Ana BAZAC¹

Abstract: *My paper highlights some meanings of the metaphor of aging, used by André Gorz (1923-2007) in his homonymous article published in Les Temps Modernes in December 1961 and January 1962, the first part of which was republished by Gallimard in 2005 (copyright Éditions Galilée in 2004) as a coda to the new edition of one of his "most philosophical" pieces, The Traitor (1958), as noted by Christophe Fouré in André Gorz, a thinker for the 21st century (Éditions La Découverte, 2009, p. 10). Aging is a process based on inertia and generating – because aging also generates – more and more inertia. But what kind of inertia, that of continuing the movements testifying to the vivacity of body and mind, or that of resisting them, therefore of stopping the rest, of flowing into it while forgetting the previous momentum? To the healthy young man of 36, the metaphor of aging appears to have a bitter correspondence with the shock of suddenly feeling the end of existence while living it. The well-known tripartite division of life – childhood youth, maturity, old age – has been transformed into the youth, old age diptych because maturity itself has become the negation of youth, not a mere stable state but already a slope, a masked old age, a fact. If yet young, "he started over again" (André Gorz, The traitor, followed by The aging, p. 377) that is to say, he was the author of audacious movements that took into account only his aspirations of creativity, aging requires of him only the qualities that conform to the specific roles that are asked of him and that are expected to be assumed without the slightest doubt. The phenomenology of this becoming, meticulously dissected, envisages not only the transformation of the unique being who is the subject of the story (but not the master of the phenomenological approach as such because he is desperate before "the cowardice" of his "free choice" of "integration" into the anonymity of the "Others" producing the society which imposes this decline on him ("Aging (II)", Les Temps Modernes, n° 188, January 1962, p. 829- 852 (830-832). Because the picture of the individual, torn between his existential resistance against all the factors that impose inertia and, on the other hand, the conformism that has become "his nature", extends into the representation of society which is the counterweight to this individual and at the same time frames him. The development of the metaphor of aging has involved the phenomenology of its elements, among which the principal, inertia, and the phenomenology itself has generated messages of social philosophy, pioneers of the powerful ideas commented on in the philosophical thought of the decades later. The phenomenology of the text is and describes awareness, namely the awakening of consciousness, and the metaphor is a manifestation of this process. The metaphor of the aging of the individual thus resonates with the theoretical descriptions of crises and decadence, of degeneration: here, of the capitalist society. The construction of André Gorz is a suggestive model. Today our conclusion in front of such models can only forget the hypocritical criticisms of the phases of the decline, in-*

¹ Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Committee of History and Philosophy of Science and Technology, Romanian Academy.

deed accomplices for their persistence: and, thus, to learn from the previous models. But, it must be emphasized, the metaphor of inertia refers to the awareness of the limits of the figurative meanings of such – and these – metaphors. The awareness of the text is an awareness of metaphors, too, and thus, they become means of intellectual resistance for man.

Keywords: *André Gorz, Le vieillissement, alienation, metaphor, inertia.*

Introduction depuis plus loin

Le sujet c'est l'homme ; c'est-à-dire c'est lui qui forge les modèles.

En ce qui concerne le mouvement, son mouvement – tant de son corps que de ses produits – le modèle commun est la nature. Pour beaucoup de ses actions et de ses théories scientifiques, le tableau désirable et la conception d'imiter ce tableau a comme fond la nature.

Cependant il y a aussi des modèles repris du monde artificiel créé par l'homme lui-même. Les ailes de l'avion sont des copies des ailes des oiseaux, mais le modèle de la théorie idéale de Sadi Carnot est la machine, « à vapeur », liant la différence de température des sources au gaz idéal (la substance agissante) dont les transformations par expansion et compression dans un moteur parfait génèrent le travail mécanique, donc le modèle joue le tandem de l'équilibre et du mouvement qui produisent la force efficace qui substitue et dépasse celle humaine. En effet, dans la machine idéale de Sadi Carnot l'équilibre est évité – ou bien écarté à l'infini si le cycle est réversible – même si la physique sous-jacente le contient, par conséquent le mouvement étant le principe métaphysique de l'être. Bien que, comme l'être d'Aristote, ce principe est toujours « formé », concrète, comme mouvement mécanique, thermique, atomique, chimique, physique, quantique, moléculaire, biochimique, informationnelle, d'un crayon dessinant une figure, d'un fuseau filant la laine, d'une fusée suivant sa trajectoire, virtuel etc.

En reflétant à la nature et au monde créé par lui, l'homme a été submergé par l'avalanche des *situations* où les mouvements se composent, se superposent et s'imbriquent, en constituant des systèmes de mouvements et de choses. Devant et à l'intérieur de ces systèmes, l'homme a appris à décomposer les moments et les phases du mouvement, sa puissance (son énergie), son amont et son aval, ses dépendances et ses limites, ses images idéelles. Et il a configuré des modèles pour toutes ces formes d'existence des mouvements. Parce que tous les résultats découlent depuis les mouvements.

Le mouvement peut embrasser des *êtres* et *l'être* (dans la philosophie « continentale ») et des *noms* (pas seulement² dans la philosophie analytique) qui sont ou semblent opposés à lui : le *repos* et *l'inertie*. En vérité l'inertie est un demi- opposé au mouvement : pas tant à cause qu'il y a un mouvement inertiel, mais surtout parce que l'inertie est trop étroitement liée au mouvement, elle ne peut simplement

² Voir Platon, *Parménide*, le *Sophiste*, *Théétète*.

pas être définie sans référence au mouvement. Tandis ce que le repos comme *arrêt* est lié directement au mouvement seulement en physique ou en science : ici l'*arrêt* est extérieur au mouvement mais décrit ses particularités, comme la *pause* qui de plus est un élément du mouvement. Ainsi le repos est une partie de la dynamique du mouvement.

En dehors de cette signification circonscrite par la science, le repos puisse bien être traité de manière *isolée* : un *congé* – dit Google – est une *permission* de s'absenter ; donc sa figure n'a plus rien à faire avec l'emploi, le travail, l'occupation antérieure faite de milles mouvements. Le licenciement : le *chômage* est une *pause*, comme le désirent tous, mais néanmoins un état vécu séparément de l'emploi, on a des prestations de chômage, on cherche, on refait sa routine plutôt douloureusement, « on n'est plus actif ». Les *vacances* impliquent leurs propres attitudes de choisir et/ou de mélanger le repos statique et celui dynamique : le *dolce far niente* ne sent pas la fatigue des efforts ni dans les plus fous divertissements. De plus, on avance l'espoir d'expérimenter « quelque chose d'autre ». Même si ce qu'est trop est trop. Et la *retraite* : *arrêt* et *repos*, pour toujours et comme si la vie active n'avait jamais été. L'idée de pause s'efface, c'est l'éternité de la tranquillité qui suit.

Chaque fragment de vie – comme chaque fragment de système anorganique et de système idéal – a et comporte son propre modèle de l'être, ses propres liaisons, ses propres relations constitutives, sa propre logique. Bien sûr les mouvements sont les plus importants, ces liaisons-là, mais l'articulation des causes et des buts, c'est-à-dire la logique de l'insertion du système dans les réseaux vastes d'autres systèmes, donnent les schémas. Ce tableau est approché par la philosophie de plusieurs manières : l'une entame les schémas depuis les *mots* utilisés : si ces mots ne sont pas adéquats, les jugements qui déconstruisent les systèmes ne sont pas sûres³. Nous n'oublions pas que Platon dans le *Cratyle* avait montré l'importance des mots et de leur sens, ainsi que le premier livre d'*Organon* d'Aristote est celle des *Catégories* commençant avec Les Noms. Donc la manière *logique* est très liée de celle linguistique, au fond elle l'inclut et met en évidence l'entrelacement des définitions et du processus des inférences, leur cohérence interne et leur interdépendance, et fonde et constitue la *méthode* selon laquelle on peut voir les *raisons d'être* des relations, des entités, des mouvements d'un système au sein d'autres systèmes. Cette manière se déroule sous le signe de la rigueur.

Ce qui est important dans cette méthode est sa capacité de voir la *dialectique*, l'unité vibrante des sens et des références et leur autonomie relative et leur interdépendance dans un réseau des réseaux des êtres et des noms, mélangés dans des systèmes eux-mêmes mélangés. L'histoire de la philosophie nous montre comment les hommes ont saisi cette unité, tout en essayant d'y mettre de l'ordre – leur ordre – c'est-à-dire de distinguer, de donner des noms, de voir des séparations, donc des simplifications déduites depuis les « premières principes » ou moments (de

³ W.V.O. Quine, *Word and Object*, Cambridge MA, MIT Press, 1960.

l'être ?/; de sa conception ?/;), des hiérarchies de compréhension, de monter vers des négations radicales et puis sucrées, de témoigner des ignorances mutuelles inimaginables, d'éloigner la pensée du discours et de l'étant : mais aussi de les approcher.

Ce sont comme les ondes faites par une pierre jetée à l'eau : leur trajectoire est un va-et-vient, seulement qu'il cesse à un moment, tandis que l'alternance et le basculement de la philosophie sont éternelles. Mais le modèle de l'histoire de la philosophie indique la permanence de *l'idéal holistique*.

Dans cette histoire, la tendance de reconstruire les systèmes en partant du sujet – de la réification de son expérience cognitive comme logique de l'explication mais aussi comme émotions donnant les couleurs de l'objet de son intérêt – avait apporté et les doutes et les certitudes envers celui-ci. Les impasses sont venues parce que *l'expérience cognitive* et celle *actionnelle* avaient été disjointes, divisées : ainsi que les actions – et les mouvements sans lesquels la volonté mentale reste stérile – avaient été regardés avec détachement. La vision holistique a été différée.

Le cadre phénoménologique

Peut-être contrairement à la logique – ou bien à l'absolutisation du formalisme et de l'abstraction, comme l'a mis en évidence Hegel⁴ – la phénoménologie n'ignore pas l'expérience concrète, tout comme la dialectique la demande. En effet, elle est *la description de cette expérience* : la description du monde tel qu'il apparaît à la conscience, le rapport de la conscience aux conditions concrètes auxquelles l'individu est exposé. Par cela, la phénoménologie décrit le visible. Elle est, scientifiquement parlé et l'équivalent à la conscience même, *une conscience d'accès*. Mais est-ce que ce moment s'arrête à cela ? Évidemment la conscience peut se manifester comme écran entre sa capacité de surprendre les essences des choses et d'autre part l'expérience, mais en fait elle est poussée à interpréter ce que lui est donné par la (simple) réflexion. Nous disons, normativement, que la conscience ne doit pas cacher la vie réelle, ce que veut dire que la phénoménologie puisse tirer quelques conclusions depuis l'image de la vie qui frappe la conscience.

Merleau-Ponty avait observé que la constitution de la phénoménologie avait voulu résoudre la crise de la philosophie, la crise dans les sciences de l'homme et la crise des sciences⁵.

C'était justement après le développement du positivisme, quand le problème de la valeur de la science devint impérieux, que les penseurs sont devenus conscients de la présence de ces crises. Et la conclusion, mise en évidence par les

⁴ Voir G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin 1970, Paris, J. Vrin, 1994, p. 62.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie (1951-1952)*, dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, p. 49.

sciences de l'homme – la psychologie, la sociologie, l'histoire – que toute pensée serait le résultat combiné des conditions extérieures, a mené en philosophie vers l'irrationalisme, puisque sur le terrain de cette conclusion la philosophie même n'apparaissait plus possible. À ce moment-là, Husserl et ses successeurs avaient examiné le rapport entre la psychologie et la philosophie, en constituant la phénoménologie. Cette-ci est, dans la tradition husserlienne, la philosophie qui voit l'entier conditionnement extérieur de la pensée, c'est-à-dire de l'existence de l'homme en tel qu'homme, mais qui poursuit justement la manière dont la pensée devient consciente de tous ceci et aussi de la manière dont se constituent les universaux. Husserl a combattu le psychologisme et l'historicisme (parce qu'ils, croyait-il, désiraient réduire la vie de l'homme à un simple résultat des conditions extérieures) mais aussi le logicisme, en tant que celui-ci soutenait qu'il existerait une sphère de vérité sans aucun contact avec la réalité contingente.

Dans son entreprise, Husserl a continué Hegel (pour cette raison il a assumé le concept de phénoménologie). Chez Hegel, le concept décrie « une logique du contenu »⁶, et on accède à l'esprit par le phénomène, *visible* « dans les rapports historiques et le milieu humain »⁷. Cet esprit n'est donc la réflexion, le *cogito* qui est en nous.

Mais, si chez Hegel la phénoménologie menait à la logique, le jugement philosophique devenant l'ordonnateur des choses, chez Husserl la logique même conduit à la phénoménologie, c'est-à-dire il ne voulait « donner aux affirmations de la logique autre fondement que notre expérience effectuée de la vérité »⁸.

En conséquence, une pareille philosophie a vraiment besoin de sciences de l'homme parce que, si la psychologie est une science des faits, la philosophie (phénoménologique) « est une réflexion universelle, qui tend expliciter et fixer conceptuellement tous les objets intentionnels que ma conscience peut viser »⁹. Donc les deux disciplines ont des terrains différents.

La réflexion radicale de Husserl sur la puissance de la pensée a découvert derrière celle-ci l'*irréfléchi* comme condition de sa possibilité¹⁰ : en ce sens, la réflexion est historicité. De ce point de vue, « les successeurs de Husserl, Heidegger et Max Scheler ont adopté des formules dogmatiques, comme certaines plus anciennes de Husserl »¹¹. Mais Husserl a lié d'une manière plus rigoureuse l'essence, saisie par la philosophie, de l'existence réelle. Il y a ici une entière pelote de contradictions et de paradoxes que la philosophie – comme phénoménologie – dénoue petit à petit.

⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

En tout cas, a observé Merleau-Ponty, « une certaine forme de dogmatisme ou de rationalisme immédiat est pas seulement conciliable, mais même profondément apparenté avec l'irrationalisme. Les meilleurs défenseurs de la raison ne sont ceux qui, d'une manière abstraite, réclament pour elle plusieurs droits. Et inversement, c'est normal qu'un philosophe extrêmement exigeant en matière de rationalité comme Husserl soit, justement pour ça, plus capable de reconnaître la jonction de la raison et de l'existence »¹².

Ainsi, la philosophie, tout à fait légitime auprès de la psychologie comme science rigoureuse, a comme but de « définir et de faire conscientes les conditions d'une humanité, donc d'une participation de tous à une vérité commune »¹³.

C'est justement parce que la pensée est déchirée entre le besoin de démontrer la vérité de son exploit et d'autre part l'étonnement devant la merveille de la création mentale qu'elle a été déployée comme miroir de la plus personnelle expérience où la réalité apparaît fraîche. Il paraît que la phénoménologie puisse répondre à la question qui tourmentait les intellectuels parce que la réponse entraînait leur crédibilité tout d'abord envers eux-mêmes. « Comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme ? »¹⁴ la question que « tous les philosophes de ma génération se sont posée »¹⁵ avait amené beaucoup à exercer une théorie de l'enracinement de l'homme au monde vécu où « une expérience est toujours contiguë à une expérience »¹⁶ et dont le rôle est « de nous faire retrouver ce lien avec le monde qui précède la pensée proprement dit »¹⁷.

¹² *Ibid.*, p. 127.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, « Le mouvement philosophique moderne », Un entretien réalisé par Maurice Fleurant, *Carrefour*, 92, 23 mai 1946, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 66. Voir aussi la remarque que « le rapport de conscience et action reste extérieur chez les contemporains », Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), Précédé de *Une Philosophie de l'Ambiguïté*, par Alphonse de Waelhens, Troisième édition, Paris, PUF, 1953, p. 174 ; voir aussi l'opposition à l'idéalisme, qui fait « l'extérieur immanent à moi », et au réalisme, qui me soumette « à une action causale », toutes les deux positions « falsifiant les rapports de motivation entre l'intérieur et l'extérieur », M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1945, p. 417.

C'est l'idée soulignée auparavant par G. Lukács aussi (*Histoire et conscience de classe* (1923), Paris, Minuit, 1974, Réification et la conscience de prolétariat, III, 1): l'immédiat de la réalité apparaît dans certaines théories comme instantanément saisi par la conscience, comme « la vérité objective », seulement reflété donc, en temps que dans d'autres théories, opposées, c'est l'idéalisme de différents espèces qui les encadrait. Lukács a insisté sur les médiations complexes et spécifiques à la fragmentation sociale.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, p. 66.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface,

Prévention : la marque phénoménologique

Parmi les intellectuels qui avaient professé la perspective phénoménologique, André Gorz (1923-2007) est une personnalité spéciale. Pas seulement parce qu'il n'a en fait utilisé la méthode phénoménologique qu'une seule fois, dans un texte qui n'est pas tant littéraire que plutôt philosophique (*Le vieillissement*¹⁸), tout en l'intégrant dans son programme de recherche de *philosophie sociale* – disons un peu précieusement *d'ontologie sociale – de la contemporanéité* et *d'éthique*, mais aussi parce que dans la page de phénoménologie il a réuni le but :

- d'entendre « la conscience de notre existence » (et pas les « déterminants sociaux et physiologiques de la perception »¹⁹)
- et de projeter une image de correspondance entre la conscience de l'individu et le tableau social où cette conscience se forge
- et ainsi de suggérer l'avenir de cette conscience et des pistes vers des futurs possibles parce que « sentis », désirés par son identité profonde, tout à fait opposée à celle aléatoire imposée par le repère extérieur qui est le monde comme horizon de sa compréhension²⁰.

Paris, Gallimard, 1964, p. 170. Voir aussi « la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans la mesure où je les reprend et je les vis », *Phénoménologie de la perception*, p. 417.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, p. 66.

¹⁸ *Les Temps Modernes*, n° 187, décembre 1961 et n° 188, janvier 1962.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 184.

²⁰ Comme on le sait, l'horizon est une limite aussi, et non seulement un facteur, en effet un signe virtuel, qui étend l'espace de la conscience de l'homme. Mais à propos de la suggestion d'en haut – selon laquelle l'être profond de la conscience ou le sentiment d'identité profonde (comme j'ai « traduit ») qui veut donner et les questions et les réponses de son être et de son orientation se voit encadré dans les solutions données par le monde / le On – voir Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, § 57, p. 278. Nous pouvons comparer cette image de l'horizon du *Dasein* – le sujet, le seul être ici selon lequel l'univers des connaissances existent, donc les significations construites et ressenties par sa conscience existent – avec la théorie épistémologique des horizons de Ferdinand Gonseth. Il y a un *horizon de réalité* et un *horizon de connaissances* qui se déterminent mutuellement, et il y a un *horizon apparent*, généré par l'horizon naturel de réalité (qui est « le monde propre de l'homme » (p. 417) et qui mène au besoin de dévoiler l'*horizon profond*, mais celui-ci « n'est connu expérimentalement que par ses traces phénoménales dans l'horizon apparent » (p. 416) (F. Gonseth, « Remarques sur l'idée de complémentarité », *Dialectica*, Vol. 2, No 3 / 4, 1949, p. 413-420). L'horizon de réalité est un référentiel et « c'est en ce sens que le référentiel peut être dit *holographique*, entendant par là que l'aspect sous lequel il se présente au sujet peut changer selon le rapport que le sujet établit avec lui », F. Gonseth, *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'âge d'homme, 1975, p. 192. Devant la responsabilité de la recherche scientifique, le chercheur collabore avec le monde des chercheurs parce que tous ont le but de développer les moyens d'élargir l'univers profond des hommes par

Donc de ne pas rester dans la matrice habituelle séparant le sujet de l'objet²¹.

En effet la phénoménologie ne les sépare pas, mais et bien sûr en laissant de côté la psychologie, il y a toute une tradition de peindre le monde de manière « objectiviste », ignorant le rôle cardinale de la médiation humaine multidimensionnelle (ou peut être pas de la médiation mais des perspectives humaines), qui persiste dans le traitement actuel de la société et de l'homme. La phénoménologie insiste justement sur cette médiation et ces perspectives, mais sa limite vient de la croyance que la réalité, les objets ne seraient que dans la mesure où leurs aspects phénoménaux sont vus par une conscience (ce que ne veut pas dire qu'elle est similaire à l'idéalisme subjectif de Berkeley). Or, c'est dit il y a longtemps, la réalité est plus que la connaissance phénoménale mais, soulignons encore une fois, en même temps elle ne peut pas être réduite aux concepts abstraits décrétés imper-

l'effort de « franchir le seuil de précision » et de vérifier des horizons de réalité. Les relations du savoir scientifique impliquent « la dialectique » du concret et du l'abstrait, de l'intuitif et du schéma théorique, du schéma et de l'expérimentation, des axiomes et de l'exactitude et de la re-démonstration (et vérification). « Ainsi vis-à-vis du passé de la pensée comme vis-à-vis de son avenir, l'effort philosophique de Gonsseth est non pas un éternel retour aux sources du vrai, mais une éternelle reprise. Conscience de reprendre, de recommencer vite, de recommencer mieux, de recommencer bien, voilà l'idonéisme gonssethien. Et cette conscience qui met sans cesse en meilleure lumière son savoir est une conscience tonique. Elle est tonique parce qu'elle est rigoureuse, de plus en plus rigoureuse... Mais si l'on participe vraiment à une pensée qui s'épure, à une pensée qui, par la rigueur, devient idoine, devient adéquate à son objet, on éprouve une telle sécurité qu'on est à jamais payé de l'effort de rigueur. Alors on sent s'animer en soi un prosélytisme du vrai. On veut discuter avec les autres comme on a discuté si longuement, si sévèrement avec soi-même. On veut que la dialectique aille de l'esprit d'un homme à l'esprit d'un autre homme. On veut être l'être des transactions utiles, des conférences fécondes, des discussions ardentes et courtoises. L'on aime les idées dans leurs oppositions claires, présages des synthèses fortes », Gaston Bachelard, « L'idonéisme ou l'exactitude discursive », dans *Etudes de philosophie des sciences. En hommage à Ferdinand Gonsseth*, Neuchâtel (Suisse), Editions du Griffon, 1950, pp. 7-10. (Idoine, idonéisme vient de *idoneus*, *a, um* – adéquat, apte, utile, favorable, convenable, donc il s'agit de la permanente création scientifique – y compris vérification, nécessairement collective – afin d'adapter l'horizon des connaissances à la réalité/ à l'objet). Même si l'une donne un modèle lucide, quoique amère, et l'autre – un modèle réaliste et optimiste, les deux théories comparées ici ne sont pas contraires : elles sont offertes depuis des points de vue différents et concernent questions différentes. Pour l'analyse d'André Gorz, la théorie de Heidegger est « idoine », tandis que pour la réflexion sur l'analyse c'est la théorie de Ferdinand Gonsseth qui est efficace.

²¹ La conscience est, comme l'avait montré Hegel, la pensée caractérisée par la distinction entre le sujet qui pense et, d'autre part, l'objet extérieur à lui (cela étant même le corps du sujet, c'est-à-dire la plus proche existence vers et envers laquelle s'incline la pensée). En conséquent, la conscience est la structure de l'opposition dans la coexistence (le chiasme, comment Merleau-Ponty l'a montré plus tard) du sujet et de l'objet. L'intériorité orientée vers dehors.

sonnellement. Ni même les relations mathématiques qui décrivent les lois physiques ne correspondent pas à la « réalité » éternelle. Et alors l'analyse phénoménologique montre plutôt l'importance des *objets vus par les sujets* : justement pour que leur vie, disait Hegel, ou leur praxis et leur résultats²² soient « logiques » (Hegel) ou bénignes pour eux.

La perspective phénoménologique de la représentation pourrait être réduite au fatalisme du subjectivisme de la connaissance – si, ironie du destin²³, on l'équivaut à la métaphore du reflet assumée par le matérialisme naïve présumant que l'empirisme ou seul le contact avec le concret pourrait nous donner la raison des choses / des objets – quand on croit que l'intuition pourrait d'un coup nous donner l'explication (le « sens ») des choses (qui sont des objets quand les choses arrivent dans le champ de l'intentionnalité de la conscience) ; cette naïveté et du matérialisme naïf et de la phénoménologie dogmatique qui se croit la seule et vraie méthode de compréhension philosophique vient de leur présomption que les choses / les objets seraient achevés, des totalités *données une fois pour toutes* et que le sujet les découvre et les analyse, la relativité venant seulement depuis ses positions cognitives tout à fait extérieures aux objets. (Mais au moins depuis Kant et Hegel –

²² La description objectiviste des résultats des actions est celle d'Engels dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* (1845). Le livre contient des faits documentés et des observations directes qui sont des preuves : pas des déterminations isolées et/ou qui pourraient revendiquer l'indépendance vis-à-vis des autres déterminations. Tout au contraire, elles suggèrent « la nécessité intérieure » de l'ensemble, parce qu'elles ne sont pas des aspects se trouvant seulement « dans le singulier » et ayant « des droits égaux » avec autres aspects de la diversité (ces précautions se trouvent dans l'article de Hegel *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1803). Tous ces éléments correspondent aux documents écrits du point de vue du réformisme d'en haut, qui voulait prévenir le mouvement chartiste, comme Edwin Chadwick, *Report to Her Majesty's Principal Secretary of State for the Home Department from the Poor Law Commissioners, on an Inquiry into the Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain. With Appendices. Presented to both Houses of Parliament, by Command of Her Majesty, July 1842*, London, W. Clowes and Sons, 1842; ici Edwin Chadwick a intégré *Report on the Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain*, p. 1-372. Dans son livre, Engels a le chapitre Les mouvements ouvriers, où l'histoire illustre la prémisse (en effet, la conclusion des chapitres antérieurs) selon laquelle « l'ouvrier peut remarquer, en outre, à chaque instant, que le bourgeois le traite comme une chose, comme sa propriété, et c'est déjà pour cette raison qu'il se manifeste en ennemi de la bourgeoisie » et ainsi il « ne peut sauver sa qualité d'homme que par la haine et la révolte contre la bourgeoisie ».

²³ La phénoménologie comme « idéologie », c'est-à-dire comme opposée et au matérialisme naïve qui considérerait la réalité comme donnée absolue une fois pour toutes et les connaissances comme simple reflets de cette réalité et au idéalisme absolue des concepts (ou au nominalisme), a repris justement leur modèle, mais à rebours : selon ce clé « idéologique », les choses vues par une conscience ou une fusion des horizons (Husserl) qui est forcément sélective, donc particulière – pas nécessairement universalisable – seraient « les choses mêmes ».

et aussi depuis Marx – on sait que les objets sont des *totalités en cours*, la totalisation, toujours en cours, correspondant au système *sujet – objet* qui montre la validité et de l'existence objective en soi et du *concept* de chose en soi²⁴ et aussi la *dialectique* complexe et plurielle des niveaux d'existence et de compréhension²⁵). Par conséquent, et donc d'autre part, la phénoménologie est seulement *une* des perspectives philosophiques et ainsi elle provoque plutôt leur entrée dans le débat, c'est-à-dire leur contribution à la description de la réalité²⁶ : mais évidemment ça

²⁴ Voir aussi Maria Hotes, *La chose en soi comme concept « critique » : Le problème de la limitation de la connaissance dans la Critique de la raison pure de Kant*, Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts en Philosophie, Université de Montréal, 2013.

²⁵ José de Jesús Jaime Galván, "The Configuration of our Horizon of Experience and Judgment as a Dynamic Process. Some considerations about the Laboratory of Consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", in *Suplemento XV/1 (2010) "Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel"* Vol. I. "La sustancialidad y subjetividad humanas", p. 267-273: la construction de notre horizon de connaissance est un processus de « co-détermination » objectif – subjectif. (AB : Le concept du réaliste Marx correspondant à cette co-détermination a été la *praxis*. L'existence – ou la totalité – est objective, la réalité est subjective, non pas dans le sens où peu importe ce que je dis, mais dans le sens où un discours sur le monde n'est pas la Vérité : mais cette vérité est le résultat de la pratique qui croise les multiples couches, objectives, actionnelles, discursives, donc relationnelles, matérielles, spirituelles (symboliques, idéologiques, virtuelles, logiques). Le concept de Hegel, *l'expérience*, est le correspondant ou plutôt la manifestation « physiologique » de la *praxis*) : co-implication multidimensionnelle d'éléments et transformation de la structure de la connaissance. C'est la conscience pour laquelle l'expérience existe, mais « l'origine de la connaissance n'est pas « en nous » comme quelque chose qui reste en soi, c'est une disposition à « écouter » au-delà ; en acceptant notre pauvreté et reconnaître ce que les choses elles-mêmes peuvent nous dire à leur sujet et nous-mêmes » (p. 273)). (AB : Donc « les conditions de possibilité de la pensée » sont seulement transcendantales chez Kant, cette perspective transcendantale même étant *méthodologique* ou concernant le modèle de la pensée comme telle. Mais ces conditions renvoient à n'ignorer l'ensemble des éléments de l'expérience et leur historicité complexe).

²⁶ C'est clair que dans la phrase ci-dessus le concept de « réalité » est synonyme avec celui d'« existence ». Et parce que la phénoménologie demande et impose la précision, nous devons montrer encore une fois que *l'existence est / existe* et ce pléonasme veut dire seulement qu'elle est *objective*, c'est-à-dire l'existence est antérieure à l'homme et indépendant à lui. Mais qu'est-ce que ça existe ? *Les choses*, toujours concrètes (c'est la raison de la théorie ontologique d'Aristote concernant l'explication de l'existence comme choses unites de la matière et de la forme, et comme entéléchies). Mais les choses sont toujours relatives à / dépendantes de « l'observateur », si cette expression tirée depuis la théorie de la relativité est permise, ou de *Dasein*, l'être existant, toujours concret. Autrement dit, pour que l'existence soit affirmée, on a besoin de référentiel, et plus que de sentir l'existence, on a besoin précisément de l'être pour lequel l'existence est un problème (ontologique), et a des significations au-delà du *conatus* : c'est l'être humain. Pour les animaux, l'existence et la réalité sont la même chose. Pour l'homme l'existence et la réalité ne se confondent pas : si on ne peut pas prouver de

quelque manière que la chose existe, elle n'existe pas, mais il s'agit toujours d'une chose précise dont on discute la réalité et la virtualité, comme le dragon dans le garage, l'exemple de Carl Sagan et Anne Druyan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (1995), New York, Ballantine Books, Random House Publishing Group, Reprint edition, 1997; tout ce qui est réel ou virtuel (comme possible, immatériel ou matériel de manière indirecte, ou comme imagination restant *in mente* ou manifestée) existe : aux différents niveaux d'existence, donc pas tout ce qui existe est réel. Cette différence renvoie à l'idée et au fait que l'objectivité de l'existence n'est pas une extériorité absolue mais est / a des *significations* qui résultent de l'activité (la pensée, la conscience, l'activité créatrice, transformatrice comme telle) de l'homme. *L'existence est objective mais la réalité dépend de la praxis*. En effet, l'existence détermine la conscience, mais la conscience sait/sent/exprime l'existence comme arrière plan de toute activité mentale et pratique et la forge, dans le processus complexe de la praxis, comme réalité / comme différentes espèces de réalité. C'est (laissant de côté autres causes gnoséologiques, et celles idéologiques) l'équivalence entre existence et réalité qui a conduit à la querelle historique entre matérialisme et idéalisme : mais si, de moins depuis Kant, personne ne nie la base existentielle – donc matérielle etc. – de l'existence et de la conscience de l'homme, la réalité a été comprise par les idéalistes comme résultant exclusivement depuis la tête des hommes. Les matérialistes insistaient sur la détermination de la conscience passive par la réalité, la seule manifestation stable et palpable de l'existence. Depuis le constructivisme de la pensée (de la réalité) les idéalistes déduisaient que la conscience comme telle aurait été la source de l'existence. Marx était matérialiste mais en même temps partisan de l'activisme de la conscience qui n'était pas, comme selon Hegel, la totalité achevée, une entité neutre et une « synthèse totale » d'où naissent et les idées et leur matérialisation (voir Tràn-vân-Toàn, « Le problème de la conscience communiste », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 60, n°65, 1962. pp. 33-57). Tout au contraire, pour Marx la conscience était un instrument social de constitution des idées et alors *l'être/l'existence* des hommes était le résultat des conditions sociales *réelles* telles qu'elles étaient réceptionnées, interprétées, traduites dans la conscience par les idées que les hommes formaient selon leur expérience sociale. « Ce n'est pas la conscience des gens qui détermine leur être, mais à l'inverse leur être social qui détermine leur conscience » / „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr *Sein*, sondern umgekehrt ihr *gesellschaftliches Sein*, das ihr Bewußtsein bestimmt“, Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, 1859 / *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort. Zit. n. MEW 13, S. 9, mlwerke.de/me/me13/me13_007.htm (c'est moi qui souligne, AB). Sartre montrait que, de point de vue de sa fonction dans les relations entre l'homme et l'existence, la conscience prime. Que veut dire cette primauté ? Pas que la conscience crée l'existence, et moins la réalité, mais que son raison est d'atteindre un objet (« Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors »), et que cette fonction de connaître l'objet implique la « conscience d'elle-même comme étant cette connaissance » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1994, p. 18). Donc justement cette primauté d'être conscient assure la conscience de l'objet (être conscient de), donc le contenu donné par le dehors de la conscience comme telle. Sans l'objet concret du dehors (la réalité) il n'y a pas d'intentionnalité de la conscience de connaître cet objet concret et ni la conscience de cette connaissance.

dépend de l'utilisation concrète de la phénoménologie. Comme on le sait, la conscience que l'approche phénoménologique est seulement *un* moment dans l'analyse philosophique de la réalité manque quelques fois (comme d'ailleurs concernant d'autres approches philosophiques, ou bien méthodologiques).

Autrement dit, la phénoménologie est la description de l'expérience cognitive et affective à *la première personne* (ou *au nom de la première personne*), explicite ou pas, essentielle parce qu'elle est la première preuve de l'existence : mais cette preuve n'est pas nécessairement la vérité si la vérité est toujours vérifiable de manière interpersonnelle et rationnelle. Le point de vue de cette manière croisée de *la troisième personne*, pose les questions des *causes*, des *conséquences*, des *raisons* et des *significations* multiples des expériences phénoménologiques qui, eux, dénotent seulement comment les choses apparaissent à la conscience : donc le point de vue et les questions tournent autour de l'objectivité des choses, démontrée justement par la description empirique *au nom de la première personne*. Mais sans dépasser ce cadre empirique en arrivant aux *universaux* il n'y a pas de connaissance ancrée, de philosophie et même de phénoménologie. L'expérience phénoménologique de la conscience dévoile les *symptômes* des choses ou les choses comme symptômes et de ce point de vue le dévoilement refuse l'obscurité supposée dans cette conscience, mais en même temps il écarte la simplicité de la représentation naturelle dont le sens est seulement la naturalité formelle perçue par l'individu²⁷. *L'expérience phé-*

²⁷ De ce point de vue on peut mentionner que si la poésie est comme la peinture parce qu'elle décrit des réalités, la peinture comme telle est « poésie » en tant que celle-ci transmet des significations au-delà des descriptions des réalités, donc au-delà des images concrètes. Mais si la peinture voulait transmettre une imitation idéale de la nature humaine, des significations résultant depuis des représentations emblématiques et suggérant le sens total (ou de la totalité vue) depuis les images représentatives inhérentes concrètes, et cette intention de la peinture permettait sa qualification métaphorique comme poésie (voir Rensselaer W. Lee, "Ut Pictura Poesis: The Humanistic Theory of Painting", *The Art Bulletin*, Vol. 22, No. 4, Dec., 1940, p. 197-269), la poésie elle-même était, en dehors sa qualité descriptive, vouée de « dire », de suggérer plus que les significations des descriptions, parce qu'elle avait comme outils les métaphores, les métonymies, les synecdoques et, en général, le *langage* figurative pour lequel seul les tropes transmettent réellement l'image complexe de la réalité. Mais en effet – et ne passons pas vite sur ce dernier mot souligné plus haut – la peinture n'est pas poésie parce qu'elle n'utilise pas le langage, mais les formes et les couleurs. Or seul le *langage articulé* a le pouvoir de transmettre des significations multiples des totalités au-delà des impressions produites par la vue. On a des intuitions sensibles et devant un tableau et quand on lit ou entend une poésie. Mais les significations des expériences transposées dans le tableau et dans la poésie, d'autant plus qu'elles sont « intrinsèques » aux objets peints ou décrits en vers dans leur totalité, apparaissent, sont découvertes pas seulement à l'aide des « catégories » (Kant) mais, plus clairement, pendant les jugements. Le langage articulé et logique qui déploie les significations implique et porte un *bagage culturel* sans lequel on peut « voir » / être sensible seulement au niveau sensoriel directe ou au langage littéral. (Voir

noménologique provoque son dépassement, des interprétations liant des niveaux d'existence et de connaissance au-delà d'elle.

Enfin, cet article surprend seulement quelques aspects du texte qui *préfigure* la direction et le message principal de tous les travaux ultérieurs d'André Gorz – et ne les lient pas à son auteur.

L'autre source

Comme tous les spécialistes de l'œuvre de notre penseur l'avaient montré – et cela certainement basés même sur la biographie – l'autre puissante influence a été Sartre²⁸. C'est-à-dire *l'existentialisme marxiste*, militante parce que critique de l'essentialisme au-delà de la prééminence de la vie et de ses sens pour l'individu. C'est parce que l'existentialisme est un humanisme²⁹ qu'il montre les conséquences vécues et senties des relations, institutions et valeurs de la société capitaliste : au-delà des concepts construits dans des détours dialectiques qui s'entrelacent sans fin, il y a la *vita activa*, maintenant de nouveau au-delà d'une participation politique conventionnelle qui ne fait qu'approfondir des rôles afin que ne rien change (en reprenant la formule du *Guépard* (G. Tomasi di Lampedusa, 1958). L'idéalisation arendtienne de la *vita activa* ignore le déploiement de l'inauthenticité de la vie des gens qui a lieu sous son pouvoir.

En effet le concept d'*aliénation* de la théorie de Marx doit être déployée lui aussi³⁰. C'est ce qu'a fait Sartre mettant en relief les façons dont les gens vivent

Erwin Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (1939), Icon Editions, Boulder, Colorado, Westwood Press, 1972).

²⁸ Voir, parmi des ouvrages dédiés expressément à l'influence de Sartre sur André Gorz (Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy. Arguments for a person-centred social theory*, London, Macmillan Press, 2000) ou aux idées sartriennes qui avaient influencées en profondeur la pensée d'André Gorz (Gerhard Seel, « La morale de Sartre. Une reconstruction », *Le Portique*, 16, 2005 ; Carlo Vercellone, « L'analyse 'gorzienne' de l'évolution du capitalisme », p. 77-97, dans Christophe Fourel, *André Gorz : Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009), les paroles du philosophe lui-même en dialogue avec la *Critique de la raison dialectique*, dans le texte inédit – projet de préface pour une nouvelle édition du *Traître*, rédigé en 2005 – « Nous sommes moins vieux qu'il y a vingt ans », p. 230-236, dans le même Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*.

²⁹ Ana Bazac, "Sartre and the responsibility of choice", *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, p. 173-185, montrant le caractère transitoire de *L'Existentialisme est un humanisme*, entre *L'Être et le néant* et *Critique de la raison dialectique. I. Questions de méthode*.

³⁰ Voir la « définition » gorzienne de l'aliénation : « L'aliénation réside dans l'impossibilité de dépasser le donné vers des fins qui donnent un sens à votre existence, ou, pis encore, dans la nécessité de renoncer, pour survivre, à tout autre but que de se maintenir en vie », André Gorz, « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est. Entretien avec Martin Jander et Rainer Maischein sur l'aliénation, la liberté et l'utopie », p. 179-197, inédit, dans Christophe Fourel, *André Gorz : Un penseur pour le XXI e siècle*, p. 182.

l'abandon à l'univers des valeurs et des places imposées, les métamorphoses de leur conscience qui « reproduise ou constitue l'ordre de l'être »³¹, c'est-à-dire les conditions de leur existence, la force de l'inertie du *pratico inerte* et les moyens et les manières qui se développent ou en tout cas en résultent.

L'énorme problème des efforts des gens dans et contre ce *pratico inerte*, donc la transition vers des mouvements poussés par plus que l'inscription dans son ordre est ainsi cardinale dans la recherche existentialiste marxienne post Marx.

En passant soit dit, ce problème est capital pour la pensée non- et anti- marxienne aussi : parce que la/leur mise est justement d'arrêter cette transition-là ou de la re-canaliser dans le sillage du l'ordre établi.

Par donnant à l'aliénation marxienne et sartrienne un autre nom – celui de vieillissement – André Gorz s'est avéré un chercheur passionné des significations de l'existence de l'homme, c'est-à-dire de sa conscience de ces significations. L'homme est un noyau des possibilités, issues pas tant des conditions offertes par l'existence des objets (phénomènes, processus, relations, valeurs) qui soutiennent l'existence comme telle mais surtout de la profonde spontanéité, créativité, donc liberté d'envisager la vie et le Soi de l'entité humaine. Avant tout, l'homme se fait lui-même et c'est cela qui le distingue des autres créatures : ni comme individu ni comme espèce il n'est pas nécessaire, ou bien son existence n'est pas nécessaire, ce n'est pas la nécessité qui justifie son existence, mais justement sa liberté. C'est de cette liberté que l'existence humaine même, le monde humain même sont possibles. Cette conclusion marxienne et sartrienne, assumée par André Gorz, est tout à fait opposée aux théories qui avaient considéré la nécessité comme existence comme telle (Leibniz) et l'existence comme justifiée par la nécessité des individus pour l'existence d'autres (et les théories libérales et celles conservatrices).

L'aliénation est la condition négatrice des possibilités et de la liberté des hommes. Mais comment cette condition est-elle sentie ? Par son texte, André Gorz continue, en effet transpose la préoccupation du personnage sartrien de *La nausée* (1938) dans un nouveau contexte historique qui, évidemment, apporte plus pour la compréhension humaine. C'est plus qu'un dialogue des deux personnages des deux textes : c'est un développement théorique. Il ne s'agit plus d'un *désengagement individualiste* issue d'une conscience de la condition tragique de l'existence : c'est le *seuil* de la transition engagée justement parce que le fatalisme de la condition est devenu insupportable.

La trame et le tissu

Au-delà de la théorie de l'aliénation dans le *pratico inerte* – ou afin de la faire vive – le déroulement phénoménologique du motif du vieillissement dans le texte

³¹ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*. Tome I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 10.

d'André Gorz a comme appui la conviction profonde de la personne humaine qu'elle *peut faire*, qu'elle *est* ce qu'elle fait et plus ce qu'elle fait, démontre et vit. C'est cette prémisse axiome qui justifie et explique le *sens figuré* du concept de vieillissement, sa transformation en *métaphore*. Mais que faire si on sent qu'on peut faire plus et même tout à fait autre chose qu'on fait ? Et comment agissent les gens pour qu'ils fassent ce qu'ils sentent le pouvoir faire ?

L'homme – et non seulement le jeune homme, « un adolescent attardé » – considère « le chemin qu'il a pris »³² comme hasard. Et si ce hasard n'ouvre pas les fenêtres et les chemins pour faire réellement tout ce dont l'homme *sent* – donc plus dont il rêve – *qu'il peut*, il devient dans la profondeur de son âme apathique, engourdi, résigné : il ne rêve plus, l'idée d'alternative ne lui dit plus grand-chose, sauf des similis d'alternatives produisant ou amplifiant des plaisirs passagers, il se contente de souffrir moins dans la vie qui lui est donnée et de se réjouir plus pendant sa trajectoire prédéterminée. Utilisant un concept de la psychologie, il ne peut pas vivre dans la *dissonance cognitive* : donc il n'est plus un « adolescent attardé », même si dans la profondeur de leurs âme tous les êtres humains sont des adolescents perpétuels.

L'idée principale, ou le message principal est justement le sentiment de perplexité et la conscience de ce sentiment de l'individu devant l'opposition « objective » entre sa puissante créativité engendrant un vaste « champ du possible »³³ et la prédétermination réductrice de la route qu'il doit suivre s'il veut vivre. Le texte porte entre l'état d'adolescence – d'espérance et de conviction – qui est existentiel pour l'homme et le paquet des sentiments de *l'irréversible*. Ces sentiments ne sont pas connus par les jeunes : ils croient qu'ils vont expérimenter une infinité de choses, qu'ils se « recommenceraient » toujours et que leur élan sera, parce qu'il est / le sentent l'être, infatigable. Mais la conscience qu'en réalité leur vie ne se passe pas comme ça et qu'ils doivent accomplir des devoirs qui *ne les représentent pas*, donc pas des durs devoirs qui les fatiguent mais des faits qui sont tout à fait opposés à leur volonté de faire et de se fatiguer, cette conscience les accable.

L'occurrence des sentiments de l'irréversible vienne après une période de préparation à l'inscription de l'adolescent dans l'ordre et la responsabilité de la vie des adultes. Il croyait qu'après la préparation et après des essais d'occupations temporaires et vues comme des simples expériences il pourra « faire tout ». Mais « il n'avait jamais eu l'intention d'en faire l'activité de *sa* vie et voilà que ce chemin

³² André Gorz, *Le vieillissement*, dans André Gorz, *Le traître* (1958), Avant-propos de Jean-Paul Sartre (1964) suivi de *Le vieillissement* (1961), Paris, Gallimard, Folio essais, 2005, p. 375.

³³ *Le mythe de Sisyphe* d'Albert Camus (*Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1943) a comme devise un vers de Pindare : « o, mon âme, n'espère pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible », tiré de Pindare, *Ceuvres*, II, *Pythiques*, Texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1922, (IIIe pythique, 60 – Pour Héron de Syracuse), p. 57.

vicinal qu'il avait pris *en attendant* (quoi ? Que sa vie commence par de bon ?) désignait l'homme qu'il devait devenir »³⁴. L'adolescent était naïf : déjà la préparation lui préétablistait son avenir, mais il ne le savait pas, il était confiant.

L'occurrence des sentiments de l'irréversible est toujours liée aux événements concrets, c'est eux qui forcent les émotions et leur interprétation consciente. Le moment concret, qui a entraîné l'intégration de tant des moments concrets dans une image unitaire et tragique qui devint la marque irrévocable du jeune homme n'étant plus l'adolescent rêveur, a été la conscience des *démarcations du temps*. *Avant* : pendant l'adolescence et la jeunesse quand « la vie demeurerait indéterminée et informe », « non encore inséré dans la pratique sociale » et quand la jeunesse « croit pouvoir construire sa vie contre elle ou en marge, selon des désirs et des valeurs singuliers »³⁵ de l'individu. *Après* : donc dans la maturité déjà consciente du conditionnement et de la vie et des aspirations uniques de l'individu par « la Société et l'Histoire »³⁶.

Les démarcations sont *qualitatives*. Elles sont formées dès l'enfance mais alors les idées du statut *provisoire* infantile et des âges étaient acceptées, elles ne posaient pas de problèmes mais seulement des émerveillements. La conscience des démarcations, commencée dans l'adolescence mais plénière dans la maturité survenue soudainement depuis la jeunesse, consiste tout d'abord dans l'idée que « l'âge – tant les nombres d'années que l'idée de maturation, de vieillissement, de vie et de mort sans laquelle le décompte du nombre des ans n'aurait pas de sens – nous vienne originellement des autres »³⁷ ; donc que l'âge est « social », une dimension de son être social, de son être-Autre »³⁸, et que la jeunesse signifie « un avenir assez vaste pour qu'aucun de ses projets ne se heurte à la proximité probable »³⁹ non seulement de la mort mais aussi (ou surtout) des projets des Autres qui veulent « corrompre »⁴⁰ son être à lui.

Tout âge, et non seulement l'adolescence et la jeunesse, sont ainsi « sous tutelle »⁴¹ : le modèle idéal de génération ou de l'âge dans le capitalisme occidental était (et il l'est encore) celui des *adultes* : déjà disciplinés et, parce que « la maturité » avait effacé toute idée de rébellion, donc de fantaisie – sauf celle de plus de plaisir *pereat mundus* –, propices pour une petite infantilisation qui n'apporterait qu'un plus de soumission et d'ignorance de la condition d'aliénation.

³⁴ André Gorz, *Le vieillissement*, p. 378.

³⁵ *Op. cit.*, p. 386-387.

³⁶ *Ibid.*, p. 387.

³⁷ *Op. cit.*, p. 381.

³⁸ *Op. cit.*, p.383.

³⁹ *Op. cit.*, p. 385.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 382.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 386.

Ainsi, après « l'aliénation première et oppressive » de l'adolescence⁴², l'aliénation seconde des adultes vienne : aux jeunes qui « prétendent qu'une vie, ça doit pouvoir se construire, et non se subir comme un destin »⁴³, les adultes, secondés par les vieux, *opposent* « leur objectivité » et leurs « exigences inertes »⁴⁴, parce qu'ils réalisent « qu'ils ne referont pas leur vie, qu'ils ne changeront plus »⁴⁵.

Le modèle de rapports entre générations hérité après la guerre par la société occidentale – et il était un modèle malthusien aussi – a été celui du « conflit des générations » : les jeunes dominés par les adultes et les vieux, c'est-à-dire par leurs projets, et ainsi la jeunesse se sent comme « moindre-être », comme « impuissante à imposer ses propres projets »⁴⁶. Ce conflit changea vers 1965⁴⁷ et surtout par l'évolution démographique, quand les projets des jeunes commencèrent à devenir dominant : pas à l'Occident, mais en Algérie, à Cuba, au Brésil, en Afrique⁴⁸. Ici « la situation se renverse : la "maturité" se connaît comme impuissance et déclin dans la souveraineté victorieuse de la "jeunesse" qui, elle, ne se connaît pas : elle est désormais la transparence de l'action »⁴⁹.

Mais alors les relations sociales ne se réduisent pas aux rapports entre générations : ce sont plutôt ces derniers qui sont explicables en termes de relations économiques et politiques, si on n'oublie pas que la condition des générations dans l'Occident décrit par Gorz est celle imposée par les relations capitalistes comme telles. Cette condition enlevait aux « jeunes » « toute prise sur le donné » et les « réduisant à l'impuissance », les « provoquaient à nier en retour un monde qui » les niaient⁵⁰. Est-ce qu'il y avait une classe ou un groupe social, sauf l'élite dominante et ses « acolytes » de la haute « classe moyenne », qui n'éprouvait de la même impuissance, même si peut être pas du même esprit de négation ? Les relations capitalistes *apparaissent* donc comme des rapports entre générations. Mais l'ordre donné par une génération différente n'est pas nécessairement aliénant : ça dépend du *télos* de l'ordre.

Néanmoins, cette critique indirecte du capitalisme est parfaitement compréhensible : utilisant des métaphores, André Gorz montre que « vieillir c'était donc cela : voir s'organiser une suite d'événements et d'expériences dans cette nébuleuse déjà prise », ne pas vivre « la fièvre des premières découvertes et la foi que

⁴² *Op. cit.*, p. 385.

⁴³ *Op. cit.*, p. 387.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Op. cit.*, p.388.

⁴⁷ Peut être c'est André Gorz qui, dans la réédition de 2005 a ajouté au texte le fragment mentionnant l'année 1965.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 388-389.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 390.

tour peut être balancé par-dessus bord et recommencé à neuf », et voir encore que « la jeunesse est un *moindre* conditionnement et une *moindre* détermination de l'avenir par le passé ; une *moindre* inertie à remuer »⁵¹. *Vieillir* : n'avoir pas la force des mouvements salutaires impératifs pour le présent, donc des mouvements qui renverse l'*inertie* de l'ordre⁵². Et la *vieillesse* fait mal : les *vieux* se sentent coupables

⁵¹ *Op. cit.*, p. 391, 392.

⁵² Si l'ordre social se poursuit par l'inertie de son propre mouvement offensif, son pendant puisse être l'inertie du plus grand nombre qui ne veut pas participer à ce mouvement qui leur paraît faux et donc se retirent dans un repos « perpétuel ». Voir le phénomène *hikikomori*, pas seulement en Japon (Julie C. Bowker et al., "Severe Social Withdrawal: Cultural Variation in Past Hikikomori Experiences of University Students in Nigeria, Singapore, and the United States", *The Journal of Genetic Psychology*. 180 (4–5), 2019, p. 217–230) et celui de *bed rotting* (*What does the 'bed rotting' trend mean on TikTok?*, 20 July 2023, <https://news.yahoo.com/does-bed-rotting-trend-mean-135731907.html>), comme modèles « excessifs ».

Outre ces modèles on peut parler de modèles « banals », générales/généralisables à cause du mode de vie qui uniformise le *formalisme* dans tous les domaines. (Et Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris, Gallimard, (1947), Gallimard, 1968, 1997, p. 437, a séparé le formalisme comme tel du mode de vie capitaliste – *American way of life* - ; mais (AB) le post-histoire japonais n'est pas le résultat d'un simple formalisme, mais d'un formalisme capitaliste). Il ne s'agit pas d'uniformisation des conditions matérielles et de la démocratie, mais tout au contraire, de domination « absolue » des formes vides sur le contenu contradictoire et plein de « pulsions » de la vie. Les formes vides (voir le *politically correct* discours, celui de l'identité sexuelle et de harcèlement sexuel – menant à la disparition et de la virilité et de la féminité, en dépit de l'histoire culturelle de ce processus, Jacques-Alain Miller, « Bonjour sagesse », *La cause du désir*, 2017/1 (N° 95), p. 80-93) nu sont pas la manifestation du savoir total qui simplifierait la vie de la société en la réduisant à un déroulement animalier, sans prétention à la pensée critique et interprétative, mais justement la réduction du savoir comme esprit critique. « La fin de l'histoire » concerne les aspects particuliers de la culture et de l'état des connaissances, évidemment, mais on ne peut pas la concevoir sans les lier des relations sociales structurelles. Les oppositions contre divers aspects, par différents types d'activisme/des mouvements sociaux et aussi par l'immobilisme social, n'ont pas de valeur s'ils n'arrivent pas à changer les inerties : qui ne sont pas des formes de résistance, et moins de victoires.

Pour l'inertie du repos – en dernière instance, du vieillissement – on peut utiliser la formule d'Éric Laurent, *L'étranger extime* (I), 2018, <https://lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2018/03/LQ-770-1.pdf>, pour qui l'extime (mot construit comme l'opposé du l'intime) est le migrant, son étrangeté s'ajoutant au statut ordinaire de l'homme qui se sent étranger à lui-même mais ce étranger lui est familier. Or le refus de l'ordre social par se retirant dans l'immobilisme montre qu'au-delà de l'étrangeté familière il y a aussi une étrangeté non familière, celle de la manifestation sociale marquée par et vouée à l'hypocrisie et au formalisme vide, si difficile de contempler qu'on ne la supporte pas et on l'annule. « L'étranger extime » est ainsi pour l'individu sa manifestation sociale qu'il abhorre.

pour la façon dont le présent se présente et qui est le résultat de leurs actions et de leur conscience, parce que les jeunes les considèrent responsables.

Mais le sentiment de la culpabilité témoigne une finale : on se sent coupable *après* un épisode où l'action ou l'inaction avaient amené la situation génératrice de remords. En fait, la jeunesse découvre « avec scandale » « les putréfactions » et veut agir, seulement que, si rien ne change, les jeunes deviennent *vieux*, c'est-à-dire impuissants et conscients d'être impuissants, et blasés. Ils *savent* « l'inertie des structures, des stratifications, des appareils » transposée dans leur propre inertie, l'inertie « des pratiques cristallisées, des millions de quadragénaires et de quinquagénaires nés sur ce fumier et dont les professions et les rapports sociaux sont gravés dans la matière et soutenus par des objets collectifs dont ils n'ont jamais été maîtres »⁵³. La vieillesse comme métaphore est aliénation. Oui, l'aliénation est plus qu'un concept savant des philosophes : elle est « l'impuissance des individus et la solidité de l'inhumain qui se nourrit de leurs actes aliénés et les engraisse pour prix de leur consentement à être des colportés »⁵⁴ ; elle est prise du plaisir dans la position qui équivaut la « complicité avec les agents du crime » et la routine de préserver une vie confortable avec la vie⁵⁵.

La vieillesse est sage, on dit. Les « vieux » savent tout ce qui *précède* : mais la sagesse *après*, donc demeurée stérile, car le mouvement rétroactif est impossible, ne fait partie de ce qu'on considère comme raison humaine. Parce que cette raison n'est pas seulement logique, mais aussi éthique : c'est-à-dire la raison suit et les questions autour du *comment* et *pourquoi* et celles autour des *à quel but* et *avec quels résultats*. Et le but implique toujours l'action, la pratique. Didactiquement, le *télos* de la logique est la cohérence comme telle du raisonnement, mais le *télos* de la raison humaine est justement *la satisfaction de sa caractéristique humaine* : brièvement, de ne traiter jamais les autres êtres humains seulement comme des moyens mais toujours en même temps comme fin (l'impératif catégorique de Kant). Les vieux ne peuvent plus réparer leur vie réduite à un simple moyen pour des buts inhumains, ni la vie d'autres, réduite à un simple moyen pour des buts inhumains. *Le repentir éclairci seulement s'il est suivi d'action concrète de réparation*. Autrement il est seulement hypocrisie ou une expiation inutile. C'est pour cela que l'idée philosophique de la finitude de la vie⁵⁶ comme unique trajectoire parcourue inexorablement⁵⁷ n'est pas neutre, décrivant un fait objectif, essence de la vie et constitutive de la vie : comme

⁵³ André Gorz, *Le vieillissement*, p. 393, 394.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 394.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 395 : « vous savez qu'on n'en meurt pas et que dans une certaine mesure on vit ».

⁵⁶ Voir Ana Bazac, "The Limit and the Burden: Around the Significances of the Finitude of Life", *Agathos*, Vol. 9, Issue 2 (17), 2018, p. 59-82.

⁵⁷ André Gorz, *Le vieillissement*, p.405.

l'idée de la mort, elle a des *contenus* qui lui donnent des sens *au-delà de la description formelle*.

Alors la sagesse des « vieux » est celle de l'impuissance, de la conscience de l'impuissance (passée et présente) et de l'irréversible. « Maintenant, vous savez que la contestation est pratique sous peine d'être nulle » et que : 1) la sagesse exprimée comme recommandation aux jeunes est « par un reste de point d'honneur » et, encore, la manifestation de l'extériorité absolue à une activité militante dangereuse, et 2) que sans cette activité, la sagesse est inutile : « il faut attendre davantage de la logique des choses que des idées des hommes »⁵⁸.

En esquissant la société occidentale comme celle du bien-être – devenue parasitaire au fond mais ayant une force incroyable d'intégration *dans l'inertie*, la force des « privilèges » de la consommation⁵⁹ – le texte oppose les vieillissements parce que habitués à cette société, aux jeunes qui refusent « les mutilations parce que, justement, ils ne les ont pas encore subies ni mises en profit »⁶⁰. Est-ce que c'étaient vraiment des mutilations ? Oui, parce que l'abondance des « marchandises », des « visas », des « pays » et des « voyages » était en effet un appauvrissement des voies de la spontanéité créatrice : l'abondance signifiait seulement « l'ubiquité de son exclusion », donc il ne pouvait pas lui échapper⁶¹. Ainsi les jeunes doivent savoir que leur vieillissement, comme « intégration » dans l'ordre établi, leur vient de l'acceptation et les transforme en êtres inertes : « vous n'avez aujourd'hui d'efficacité, de pouvoir, de réalité objective qu'en acceptant que vos actes, en s'inscrivant dans l'être, en s'articulant avec le champ social et en étant prédéfinis par lui, vous confère, *dehors*, un être inerte obéissant aux lois et aux forces de la matière travaillée par d'Autres et vous signifiant comme un Autre parmi d'Autres »⁶². Il ne s'agit pas du refus de l'Autre et des Autres, mais celui des structures qui uniformisent les gens selon le modèle de la servitude volontaire⁶³, si on se rappelle l'ouvrage de La Boétie en 1574/1576. De même, il ne s'agit pas d'un éternel conflit entre générations, mais de la *socialisation aliénante des structures impersonnelles de l'oppression*⁶⁴.

Le texte est très clair : le vieillissement et la vieillesse sont des *métaphores* qui renvoient leurs significations pas tellement sur les générations mais sur les *classes sociales*. Un jeune homme de 36 ans n'est pas l'illustration d'une jeunesse abstraite mais de certaines catégories sociales dont la diversité n'annule pas la classe sociale qui les contiennent : celle qui

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 395.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 399.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 395.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 399.

⁶² *Op. cit.*, p. 396.

⁶³ *Op. cit.*, p. 399.

⁶⁴ *Ibid.*: « Tous, ils exécutent, personne n'est l'inventeur de la tâche ».

« ne participe au processus productif ni par son travail, ni par ses gains ; parce qu'elle n'a en fait ou en droit aucun revenu, aucune sécurité, aucun titre de propriété sur les richesses sociales, bien qu'elle ait une tâche sociale (que la société, ici, refuse d'assumer), c'est la masse diffuse des sans-métier, des sans-salaire, des sans-logement, des sans-avenir prévisible, des sans-intérêt, des sans famille, et particulièrement de ces émigrés de l'intérieur que sont les étudiants pauvres »⁶⁵.

D'une part, on pourrait penser à la tendance (disons sec, libérale, couvrant et l'incompréhension et la résignation) d'escamoter le caractère *prolétaire* de tous – qui, ayant ou pas des métiers, des emplois, des salaires, des logements, *ne contrôle pas* les moyens de production et d'existence de la société – et de transférer ainsi la capacité de se révolter aux *couches marginales* (un transfert voué à l'échec dès le commencement). D'autre part, cette tendance reflète le désespoir devant « l'embourgeoisement » des travailleurs qui auparavant ne faisaient partie de la « classe moyenne », devant l'essor du consumérisme qui réduit, simplifie la vie des gens, y inclut des travailleurs, et les nivelle tous afin de lui correspondre.

La trajectoire des jeunes – celle de l'auteur étant seulement un exemple – décrit la formation de l'inauthenticité de l'homme, correspondant à l'inauthenticité de la société ; on s'habitue à cet état ou on la refuse : dans quelle alternative la personne souffre-t-elle moins ?

Il paraît qu'on souffre moins dans « l'univers mythique et fétichisé de l'abondance...où les marchandises éclosent instantanément...où *l'argent* est le chemin le plus court du besoin à la jouissance...(et où) vous savez *être* le personnage fonctionnel que la Machinerie demande »⁶⁶. Cet état consiste dans l'assurance que justement cet état, donc le *passé* prouvé des individus, soit le critère de reconnaissance sociale dans le futur. D'ici dérive la peur de son propre changement qui, elle, garantit de nouveau *l'immobilisme social*, la direction inébranlable d'éviter la révolution : car la révolution implique le déterminisme du présent par l'anticipation du futur, *par le futur* disséqué avec la logique « jusqu'au bout » et avec l'imagination des idéaux.

Il y a une simple « raison pratique »⁶⁷ – selon laquelle le passé est la source du futur – qui impose la résignation de considérer et le passé et l'inférence de la raison pratique comme inévitables, comme « lois »⁶⁸. La sagesse de cette raison est que « pour agir, il faut se faire inerte »⁶⁹. Mais cette sagesse ne peut-elle pas être renversée ? Est-ce qu'on puisse déduire de l'irréversibilité physique la fatalité du comportement de s'assujettir, de renoncer à son propre « recommencement » ? Le jeune homme, faisant oublier le pouvoir de la pensée humaine et donc des initia-

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 400.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 402.

⁶⁷ Souligné dans le texte, p. 403.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 404.

⁶⁹ *Ibidem*.

tives qui renversent en effet des trajectoires données, se soumet : « *il faut accepter d'être fini* :...de faire ça et pas autre chose... »⁷⁰. Et alors les buts et les moyens tout à fait extérieurs à lui, même ennemis à lui, sont assumés définitivement : et donc les buts et les moyens se perpétuent pour toujours.

Dans la deuxième partie du texte⁷¹, les idées se répètent mais il y a des « détails » qui sont des introductions ou des tâtonnements dans des thèmes concrets comme :

- la spécialisation qui non seulement empêche la synthèse mais aussi renforce et la domination de la nature et la domination de l'homme par ses outils ;
- la fonction élitiste de la connaissance⁷² ;
- la « rareté » du temps pour se recommencer par choisissant un nouveau métier, donc la contradiction de la division du travail qui serait nécessaire justement pour produire davantage afin de vaincre les raretés⁷³ et ainsi la division du travail, refusée par « l'exigence humaine qui se confond avec l'exigence socialiste »⁷⁴ ;
- le double caractère du capitalisme : *sénile*, parce qu'il se base sur la division du travail qui fait vieillir les gens, et *infantile*, parce que les gens, si appliqués et rigoureux dans leur tâche parcellaire sont guettés « par toutes les tentations de la violence et du merveilleux »⁷⁵. « Le travail étant l'enfer, la vraie vie est consommation oisive »⁷⁶. Et « cet effet ne fut jamais aussi bruyamment exhibé en merveilleux *spectacle* »⁷⁷ ;
- « une culture à la fois trop grande et trop partielle – en vertu de laquelle nous ne savons viser activement que des modifications technique partielles du monde »⁷⁸, comme le réformisme ou la rationalisation qui sont techno- optimistes

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 405.

⁷¹ André Gorz, « Le vieillissement (II) », *Les Temps Modernes*, n° 188, janvier 1962, p. 829-852. Le texte republié dans le volume de 2005 est jusqu'au milieu de la page 836.

⁷² *Op. cit.*, p. 841: « La possibilité d'une transparence du connu au connaître se révèle pour la connaissance comme sa plus grande illusion ».

⁷³ C'est Sartre, *Critique de la raison dialectique*; voir aussi Ana Bazac, „În jurul problemei cauzelor structurante: ontologia gramsciană a forțelor de producție și teoria rarității la Sartre”, în *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura Institutului de științe politice și relații internaționale, 2007, pp. 97-113; [« Autour du problème des causes structurantes : l'ontologie Gramscienne des forces de production et la théorie de la rareté de Sartre », dans *Gramsci et Sartre, grands penseurs du 20^e siècle*]

⁷⁴ André Gorz, « Le vieillissement (II) », p. 843.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 487. L'analyse théorique des phases initiales de ce processus qui est paroxysmique aujourd'hui.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Guy Debord, *La société du spectacle*, 1967. (Ana Bazac, Fifty years from Guy Debord's *La société du spectacle/The society of the spectacle*, 28/08/2017, <http://egophobia.ro/?p=11893>).

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 850.

mais conservatrices : incapables d'inventer « un rapport neuf de l'homme à l'homme et de l'homme au monde »⁷⁹.

La conclusion – que le vieillissement est « *la connaissance des lois* : l'acceptation du fait...qu'il faut adapter l'homme au monde et renoncer à la tentative inverse »⁸⁰ – mentionne néanmoins quelques problèmes très importants.

- L'équivalence des deux systèmes de point de vue technologique⁸¹ ; les mêmes objectifs technologiques, réels, étaient utilisés par les idéologues réformistes « socialistes » comme preuve de la « convergence des systèmes ». Ces idéologues écartaient les aspects des relations de propriété et de production et les aspects des idéaux sociaux, absolument opposés et ne pouvant jamais « converger ». Le résultat de cette idéologie était prévisible : l'anéantissement et de la conscience de classe (de lutte de classe et des contradictions) et de l'idéal communiste. Mais, comme l'a noté en passant André Gorz, si la volonté d'adapter le monde à l'homme est considérée appartenant « au domaine du rêve »⁸², la vieillesse est justement cela : *n'avoir pas des idéaux, les refuser*.

- Le tiers-mondisme selon lequel la transition vers le socialisme commence et est imposée par les pays du tiers-monde, le « premier monde » étant déjà irrémédiablement vieux⁸³. Le présent vérifie cette thèse : oui, comme transition vers des relations internationales qui diminuent le pouvoir de l'impérialisme ; mais, outre les contradictions de cette transition, c'est la Chine, pays socialiste, qui est son cœur.

- L'argument qui soutient le tiers-mondisme est pourtant discutable : l'impérialisme fait que la négation de l'homme soit « totale » dans le tiers-monde – et la majorité *sent* en effet cette négation totale ; mais la réaction contre cette situation est, considère André Gorz, « le refus de tout » qui est passé dans ces pays ; parce que seulement ce refus implique « la revendication la plus radicale, le besoin total vers l'humanisme total »⁸⁴. Le mot « total » est une licence : la revendication la plus radicale ne peut pas refuser tout ni parce que le changement le plus radical implique toujours l'*Aufhebung*, ni parce que le « tout » doit être concrétisé. Autrement, il peut couvrir « tout ».

La métaphore

Donc, il y a deux moments fondamentaux dans le processus qui met en rapport la conscience et l'existence : le *premier* est la subordination de la conscience aux donnes matériels et immatériels de l'existence. La figure de ce moment est l'*inertie*, malgré des mouvements apparents en vue de réformer le système unitaire *existence*

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 850-851.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 851.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Op. cit.*, p. 851, 852.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 851.

– *conscience*. De point de vue théorique, le traitement phénoménologique est plus réaliste que la déduction de la réalité depuis les concepts, et ce traitement a été assumé par André Gorz.

Le *deuxième* est le mouvement réel de contestation efficace de l'ordre capitaliste, c'est-à-dire «qui abolit l'état actuel»⁸⁵, mais ce qu'André Gorz ait voulu mettre en relief dans cette pièce prémonitoire de son futur œuvre a été justement la *difficulté profonde*, nodale de constituer la praxis de ce mouvement : parce que en effet il paraissait que la situation réelle des gens dans le capitalisme occidental savamment rationalisé pour diriger l'alignement « joyeux »⁸⁶ de la population aux appels de bénéficier des fruits de ce capitalisme « apprivoisé », « à visage humain » était justement *l'impasse* qui arrêta tout mouvement. Encore une fois, on ne peut pas esquisser un état de choses futur et désirable sans qu'on ne devienne conscient de l'état présent. La manière phénoménologique est ainsi un moyen nécessaire. La métaphore implique de l'imagination et, comme exemplifié dans la pièce d'André Gorz, pour le futur. Elle est une suggestion qui ouvre un horizon généreux de réalité, mais la phénoménologie ou le déploiement de l'expérience mettant du contenu dans cet horizon nu suffit pas. Néanmoins elle stimule la recherche d'autres horizons, au-delà de la fenêtre phénoménologique, tout en comptant sur celle-ci.

La métaphore choisie par André Gorz pour désigner l'inertie de se contenter avec le rôle vu de la même manière dont on voit les phénomènes inévitables de la nature, l'inertie de l'irréversible, *le vieillissement*, a été considérée adéquate pour donner la perspective et l'horizon des gens inscrits dans une matrice préétablie et anticipative. Le vieillissement était pour le jeune penseur le processus dans laquelle on n'est plus devant les promesses qu'on fait à soi-même de penser, de faire, d'agir librement, de franchir des voies inattendues, de questionner l'inhérent, d'être un rebelle constructif.

Le vieillissement donnait aux jeunes les « qualités » nécessaires pour leur « intégration »⁸⁷, c'est-à-dire pour leur conformisme dans la société capitaliste. Mais

⁸⁵ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1845/1932),

<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>: « Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes ».

⁸⁶ Ch. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959. Il parlait du modèle des « robots joyeux », c'est-à-dire de la population transformée dans une foule de robots répondant aux demandes de conformisme social et étant « heureux » et des demandes et de leur réponse. André Gorz aussi avait parlé de « l'idéologie du joyeux robot », dans la deuxième partie du texte, « Le vieillissement (II) », *Les Temps Modernes*, n° 188, janvier 1962, p. 840.

⁸⁷ C'est André Gorz qui a mis les guillemets.

ces qualités étaient ou développaient justement l'inauthenticité de l'être humain⁸⁸. Donc la métaphore ne servait pas uniquement à décrire l'état des êtres humains dans la société capitaliste, voués au conformisme social qui détruisait leur élan vers le développement de leur humanité et de celle d'autres, mais aussi à suggérer que, si cet état n'est pas bénin du tout, un autre état *est* possible : parce qu'il est *sine qua non* pour l'histoire / le futur de tous les hommes et de chacun d'entre eux.

Le vieillissement était le concept clé qui signifiait la *prise de conscience* de l'irréparable mouvement de tomber dans l'état de dépendance au conformisme social capitaliste. La prise de conscience ? Le vieillissement n'est pas toujours – ou peut-être jamais ou très rarement – accompagné par la prise de conscience de ce processus : tout au contraire, on continue d'agir, d'être actif, et on croit que, avec une légère médication et plus de cosmétique, on est encore « comme les jeunes ». C'est plutôt la vieillesse, brusquement senti – surtout après des événements marquants – qui détermine la prise de conscience de cet état. Cette prise de conscience signifie la confrontation de la personne avec son changement de statut ontologique : elle n'est plus le centre – ou dans le centre de la vie active, celle qui construit les cadres de la vie des hommes – qui détermine « la réalité », mais elle est devenue un simple ajout à cette réalité, un élément pas tout à fait nécessaire et dépendant de cette réalité qu'elle ne contrôle plus. Et alors la *métaphore du vieillissement* c'est-à-dire le concept utilisé philosophiquement montre un poids nouveau face à la signification littérale du concept de vieillissement : qu'on peut comparer le processus biologique de la personne avec le processus social de la société contemporaine, qu'on peut rendre compte / être conscient de ce processus social, qu'on peut le juger profondément et ainsi qu'on peut *l'arrêter* ou la *détourner*. Le vieillissement social ne se superpose pas au vieillissement physique : *il n'est pas inévitable*.

Le contenu de la métaphore

Du point de vue philosophique, la raison d'être de la phénoménologie est la signification des choses en tant qu'elles sont expérimentées par une conscience fraîche et lucide. Cette signification donne « l'objet », et elle ne vient pas de l'analyse du discours ni d'un étalage froid de l'ontologie : « l'objet » est ce que nous en venons à

⁸⁸ C'est la raison pour laquelle Robert Musil – *L'homme sans qualités*, 1930, 1933 – avait utilisé le concept de *qualités* pour suggérer son ambivalence : positive s'il est lié de la stimulation et du développement humain, donc de l'authenticité humaine, et négative, s'il est la détermination d'une vie humaine inauthentique, subordonnée aux règles capitalistes qui la fixe avant tout comme moyen du profit de l'ordre capitaliste, comme moyen dans le système du conformisme social. Si la personne est « *sans qualités* », c'est-à-dire elle ne peut ni montrer sa volonté et sa confiance dans la possibilité de déployer sa unicité humaine ni manifester son intelligence sociale de se présenter comme plus qu'appriivoisée du point de vue capitaliste, comme pleine de zèle face à son ordre, alors il est un simple exemple de gaspillage de la vie unique et de l'humanité unique de chaque personne humaine.

comprendre suite à notre contact avec lui⁸⁹. Mais, comme d'habitude, il y a toujours des limites à dépasser. La phénoménologie ne dévoile pas la causalité – au-delà des causes immédiates qui sont dans toutes les relations et interpénétrations concrètes dont le monde est fait – et n'arrive pas à une interprétation constructive de l'ensemble, mais reste à l'intuition de la chose dans sa intégralité, intuition qu'il manifeste en décrivant la chose selon cette intuition. Néanmoins la perspective phénoménologique nous approche de la réalité, nous dévoile la réalité : surtout si cette réalité, inconcevable jusqu'au moment phénoménologique, est vue par l'intermédiaire d'une métaphore. Car *c'est justement la métaphore qui rend compte de la complexité des aspects et sens de la réalité.*

Quelles sont alors les significations du vieillissement, ou bien de l'utilisation de la métaphore du vieillissement ?

Tout comme le repos, y inclus le divertissement, n'ait pas une signification qui accroît et met en valeur les raisons d'être de l'humanité des hommes, leurs idées et leurs buts, *sans le travail*, le vieillissement – ou bien la métaphore du vieillissement – impliquent une *inertie complète* : et celle des mouvements routiniers et celle du repos dont on se laisse aller sans inquiétude. Pour cette raison, la métaphore du vieillissement ne propose pas « la paresse » comme libération d'un travail acharné au nom du temps libre pour l'épanouissement de l'individu. Elle ne propose pas une pause bénéfique aux actions prochaines. En effet, la métaphore d'André Gorz ne propose rien. Elle ne fait que *mettre en lumière un horizon de réalité* : une expérience, mais tout à fait significative, parce qu'elle est générale. Cette expérience n'est pas « une parmi d'autres », une page de vie dans l'infini des pages de vie, donc égale à elles et ainsi sans intérêt pour nous, les « connaisseurs » de tant de vies depuis nos films et séries TV et depuis l'avalanche des informations de l'audio-visuel et de l'Internet. Non, cette expérience et la métaphore signalent une situation générale dans la société capitaliste. Le « vieillissement » n'est pas similaire à une histoire orale qui se propose *au lieu* de l'histoire qui découvre des relations, des forces et des intérêts dans les situations formant la structure de la société. Il est par contre un *horizon de réalité apparent par lequel on peut dévoiler l'horizon de réalité profond.*

Le moment phénoménologique d'André Gorz, déployé sous l'influence de l'existentialisme de Sartre, courant lui-même marqué par l'explosion phénoménologique des décades de la première moitié du 20^e siècle, annonce l'approche analytique ultérieure des causes d'un paysage plus large que les sentiments vécus par ses habitants. *Comment échapper au « vieillissement »* sera donc le mot d'ordre de l'œuvre d'André Gorz. Au « vieillissement » comme métaphore – et pas selon son

⁸⁹ Tout comme l'histoire de l'art a en face des *oeuvres* et non pas des théories depuis elles ; mais cette confrontation de l'œuvre n'est pas tout à fait directe mais comporte une distance dont les significations nous donnent le rapport complexe objet sujet, Michèle Cohen-Halimi, « *Actio in distans* : une contre-histoire de l'art », *Critique*, n° 908-909, 2023/1, p. 75-85.

sens propre – va correspondre le *dévoilement des phénomènes conduisant aux effets d’inertie* dans les expériences sociales des hommes, qui, sans ce dévoilement, resteraient inachevées, avec significations tronquées. Les sens de la métaphore du vieillissement ont leur horizon de réalité, mais cet horizon deviendrait pâle si la connaissance – et de manière inhérente selon son modèle scientifique – ne lui donnerait pas les déterminations des nouvelles expériences *généralisables*, donc plus que les phénomènes : *les conditions cachées qui rendent les expériences de « vieillissement » possibles*.

Le vieillissement est un processus basé sur *inertie* et générant – car le vieillissement génère aussi – de plus en plus d’inertie. Mais quelle espèce d’inertie, celle de continuer les mouvements témoignant la vivacité du corps et de l’esprit, où bien celle de les résister, donc d’arrêter le repos, de couler dans lui tout en oubliant l’élan antérieur ?

Vieillesse, donc vieillesse, n’est-ce pas ? Et est-ce que la vieillesse ne signifie pas un repos sans cesse ? Et alors est-ce qu’elle ne nous envoie un message de substitution du mouvement par le repos ? Pas du tout : en réalité la vieillesse suppose bine un rétrécissement du mouvement, mais pendant le vieillissement il y a une attitude contradictoire envers le rapport *mouvement – repos*, en préférant successivement les deux ; et avant tout le vieillissement est ici une *métaphore*, suggérant et un mouvement faux et un repos faux, s’éloignant d’une vie authentique et de l’aspiration vers une vie authentique : le vieillissement n’est ni mouvement ni repos, mais *inertie* d’un homme inerte vivant selon la routine imposée du dehors, un dehors impersonnel mais tout-puissant. La routine n’est plus une nécessité secondaire au service des actes considérés vraiment importants, donc buts, raisons d’être, par le sujet, mais devienne principale et subordonne toute action et tout moment au plaisir senti en s’allongeant sur le canapé de laxité et d’indifférence à la vie vécue dans cet état de vieillissement.

Le mouvement et le repos sont indissolubles, on ne peut pas concevoir l’un sans sous-entendre l’autre, mais ici il ne s’agit ni du mouvement ni du repos : mais d’une vie inertielle où ni le mouvement ni le repos *ne comptent pas*. Cette vie ne se déroule pas sous le signe ou du mouvement ou du repos : mais de *l’inertie*. Elle est faite de n’importe quelles apparences, de lâchetés actives et de repos inutiles. Le repos n’est ainsi la récompense bien méritée – et savourée – après une activité fructueuse.

En tant qu’une telle récompense, le repos est un droit sacré, mais la qualité de cette espèce de droit est indissolublement liée de la qualité fructueuse de l’activité antérieure. Il s’agit donc d’une succession de moments « aiôniques », des moments dans le cycle de la vie qui paraissent « éternels ». On ne peut pas réclamer le repos sans demander, sans désirer ardemment une vie active pleine de résultats bénéfiques aux êtres humains, qu’ils soient proches ou éloignés. Si la vie active est dépourvue de raisons humaines et d’actes qui réjouissent à la fois ceux

qui agissent et ceux qui partagent la satisfaction de tels efforts, le repos lui-même n'a pas le goût doux et vif que nous désirons.

À son tour, le repos pendant la vie active a les mêmes connexions avec le travail : il est conçu cyniquement comme temps de charger les batteries pour un labeur plus rentable et suppose donc des activités dont les mouvements sont mécaniques, sans « esprit »⁹⁰, c'est-à-dire faisant partie de n'importe quelle action, y compris nuisible pour les autres humains ou même pour celui qui exerce la profession.

Auparavant on croyait que, faute de changer le dur travail, on a le « droit à la paresse » (Lafargue). Aujourd'hui le temps d'« *entertainment* »⁹¹, du divertissement pour la distraction de l'esprit et du cœur de ceux qui doivent être poussés à oublier qu'il ne contrôlent pas ni leur vie ni le sens de la vie de l'humanité – et que la question kantienne « que pouvons-nous espérer ? » leur est interdite, n'a simplement pas de sens pour eux – donc ce temps est plutôt aggravante. En effet, le loisir n'a pas de puissance afin de renforcer l'humanité des hommes si il ne suive pas le temps des occupations qui ont leur propre *télos* (tandis ce que le temps de plaisir a le *télos* du sujet) : Kant était utopique quand il croyait dans *Was ist Aufklärung?* (1784) qu'après l'exercice des professions qui imposent la discipline du *logos* soumis et parcimonieux, encadré dans une routine non-éristique, on pourra développer assidûment le discours critique, publique et courageux, forçant des débats rationnels. Alexandre Kojève a joué avec et autour du sens propre et du sens figuré du mot « heureux » quant il a noté que si la caractéristique négatrice, donc discursive, de la pensée et de l'action va disparaître, les hommes arriveront à « la fin du monde », c'est-à-dire aux connaissances finies parce que non questionnées, et qu'ils leur resteront « l'art, l'amour, le jeu... bref, tout ce qui rend l'Homme heureux ». Mais, ajouta-t-il, l'homme ne peut pas vraiment être heureux seulement dans le loisir (si l'homme comme espèce *sapiens* disparaîtra, l'art etc. disparaîtront aussi comme contenus humains du temps humain)⁹².

⁹⁰ Tout comme les 0 et les 1 dans leurs « petits carrés » ne connaissent pas le sens du message qu'ils transmettent.

⁹¹ Voir la préface d'Andrew Postman in Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (1985), London, Penguin Books, 2006.

⁹² Alexandre Kojève, *op. cit.*, p. 434, 435. C'était l'idée de Marx aussi : le temps libre que l'essor technologique et l'évolution vers une organisation sociétale sans classes – sans exploitation et domination de classe – permettront sera un temps riche en créativité humaine ; le « Royaume de la liberté » – opposé au « Royaume de la nécessité » marqué par la logique, les buts et les valeurs capitalistes – n'est pas seulement un cadre où les hommes « travaillent le moins possible » mais évidemment une société où les débats et ainsi le développement de la capacité du discours fleurissent. La disparition des classes antagonistes ne sera pas la fin de l'histoire mais seulement du « préhistoire », *Contribution à la critique de l'économie politique*, Préface (1859). La métaphore du « royaume de liberté » – pour tous – ne signifie pas un *dolce far niente*, mais, avant tout, la manifestation sans obstacles de la capacité créatrice dans le

Le vieillissement est donc l'inertie dans le but de se rendre heureux : *à n'importe quel prix si le prix ne te touche pas*; le vieillissement est ainsi l'inertie d'ignorer tout ce qui aurait entravé ta volonté d'être heureux *de cette manière*.

Mais il y a encore un sens.

Laisser l'initiative aux autres, se soumettre et ainsi accomplir son propre désir⁹³ ou bien son propre penchant vers le bien de manière plutôt passive, en écartant le réfléchissement et donc les sentiments ardents de son propre comportement. Un exemple/l'exemple est la disparition de la virilité, telle qu'Alexandre Kojève retient des romans de Françoise Sagan⁹⁴ : c'est la disparition de l'homme comme tel, ou « la sagesse résignée à la disparition du viril » comme synthétise Miller l'idée de Kojève⁹⁵. Mais Kojève illustre cette disparition par la disparition de la féminité aussi, donc la question est trop grave pour qu'elle puisse être réduite à l'évolution de la sexualité. Est-ce que le « savoir absolu » est absolu parce qu'il soit résigné ?

Le savoir absolu est, selon Hegel, le résultat d'une conscience – en effet du l'esprit humain arrivé à son stade supérieur de compréhension – qui déjà sépare le contenu de la forme dans le sens qu'ils sont inextricablement unis, mais justement la dialectique de l'unité aurait permis la confiance dans les formes qui auraient la puissance d'émerger l'unité. Donc, près de Hegel / de la philosophie qui est arrivé à la connaissance de la dialectique et est ainsi optimiste en ce qui concerne le futur de l'homme – même si justement la dialectique et cette philosophie observent la difficulté et de l'unité dialectique et du futur de l'homme – est, selon Kojève, le *dandy* et encore dans sa plus célèbre personification, George Brummell⁹⁶. Il est le modèle de l'individu moderne seul, utilisant l'effet de son apparence afin de plaire, ou mieux d'être reconnu par les autres comme personnalité, comme remarquable : « *de produire toujours l'imprévu* »⁹⁷. Il est le modèle de la *forme rompue du contenu*,

travail : « tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir », Karl Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande* (1845-1846), première publication en 1932,

<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>, p. 20.

⁹³ Lacan mentionné par Jacques-Alain Miller, « Bonjour sagesse », *La cause du désir*, 1/2017 (N° 95), p. 80-93.

⁹⁴ Alexandre Kojève, « Le dernier monde nouveau », *Critique*, nos 111-112, août-septembre 1956, Paris, Éd. Minuit, p. 702-708.

⁹⁵ Jacques-Alain Miller, « Bonjour sagesse », p. 82.

⁹⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Beau_Brummel ;

<https://www.nationalgeographic.com/history/history-magazine/article/beau-brummell-nineteenth-century-fashion>: « la première vraie célébrité moderne ».

⁹⁷ Jacques-Alain Miller, « Bonjour sagesse », p. 88.

alarmante justement parce qu'elle ne paraît pas dangereuse, mais même neutre et gratuite.

L'ironie est qu'une suite du dandy est « l'analyste », dit Miller⁹⁸. Il « serait ce semblant qui fait trembler les semblants »⁹⁹. Mais il « n'est plus un héros, il n'est plus singularité triomphante affirmant sa supériorité, il n'est plus qu'*appliqué*, fonctionnaire »¹⁰⁰.

Et alors est-ce que ce modèle de l'analyste a quelque chose à voir avec « la fin » de l'homme ? Il a, certainement : il est « le sage » qui diffuse « la sagesse » qui semble absolue parce qu'elle est La Seule Vérité, donc La Vérité Finale. C'est « la fin des temps, quand l'homme n'a plus à s'affirmer par la négativité »¹⁰¹. La note de Kojève dans son interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* est prémonitoire : la fin de l'homme – de l'homme pensant – arrive quand il ne peut plus utiliser / faire fonctionner le pouvoir de la raison, quand il ne voit plus les paradoxes, les contradictions, les amphiboles de la pensée et des discours, quand il ne doute plus. La fin de l'homme arrive à la suite du « savoir absolu », promu par le modèle de l'analyste et générant la discipline de tous de se réjouir de ce savoir. Cette discipline contient la résignation, mais elle la contient d'une manière perverse : en l'oubliant. Il n'y a pas de futur de l'homme si on s'achemine vers l'oubli.

Un synonyme du vieillissement d'André Gorz puisse ainsi être cet acheminement vers l'oubli : et l'inertie de cet acheminement.

En guise de conclusions

Pourquoi donc la plongée dans la *phénoménologie* ? Le sentiment de découvrir le monde – y inclus celui du soi – par le contact sensoriel et mentale directe est certainement rassurant, c'est-à-dire la preuve et du monde et du rôle cardinale du sujet, de sa conscience qui sent et réfléchit. Le résultat de ce chemin est ainsi l'état des phénomènes objectifs et l'image de la conscience de l'observateur comme objective elle-même : dans un sens, justement parce qu'elle paraît se situer hors du monde, impartiale, comme un scientifique étudiant les insectes, par exemple.

Ce qui se passe avec le monde – y inclus celui du soi – après cette prise de conscience phénoménologique n'est pas nécessairement intéressant pour elle, sinon seulement comme matière pour un nouvel abord phénoménologique. Mais les écoles ou les disciplines philosophiques doivent connaître leur limites et auto-limitations particulières justement parce que la philosophie comme telle est *holistique* – car le monde lui-même est une unité de discontinuités et la vérité elle-même est l'ensemble concret de cette unité – et la preuve de cette Γνωθι σαυτόν de la

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 92 :

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 93.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

philosophie est la conscience de la nécessité de la *continuation* de l'analyse philosophique selon d'autres critères que celles promues par l'école ou la discipline de laquelle il s'agit ; donc ce qui se passe avec le monde devrait être analysé selon, par exemple, les *causes aristotéliennes*, et cette espèce d'analyse devrait être sentie par la finesse du phénoménologue, car l'approche phénoménologique elle-même est apparu justement afin d'apporter un critère qui compléterait les autres sans les substituant.

Par conséquent, les sentiments du jeune homme qui se voit vieillir comme s'il le serait vraiment par sa biologie ne sont pas suffisants du point de vue philosophique. D'ailleurs ces sentiments eux-mêmes demandent leur enquête « aristotélienne ». Pourquoi ? C'est parce qu'en philosophie chaque chose a sa *raison d'être*. La description des sentiments du jeune homme peut conduire aux *différents états de conscience* ou, plus exactement, de volonté : de résignation – le sentiment de fatalité est puissant devant le spectacle du pouvoir dominant en défilé des fissures¹⁰² – d'indulgence envers soi, d'expiation, d'action en vue d'améliorer la société existante, d'action en vue de changer la société existante. Une analyse « aristotélienne » montrerait l'amont et l'aval de ces sentiments, leurs enjeux ; et leur valeur en tant qu'outils de motivation à l'action. S'ils n'ont pas cette puissance de motivation à l'action, ils sont en effet *sans conséquence, donc leur raison d'être s'évanouie*. Et ils sont tout à fait contradictoires : masochistes, si d'une part ils prônent la malaise et d'autre part la passivité.

Sans résultats éthiques, c'est-à-dire au plan des relations sociales, les sentiments ne valent rien : en effet, ils sont utilisés justement contre eux-mêmes, contre leurs possesseurs déconcertés dont le désespoir augmente.

On peut conclure que la phénoménologie est seulement *une* des manières de traiter le monde – via les images fraîches en miroir dans l'esprit – et qu'elle doit être consciente de cette position. Les *intentions* et les *causes* liées de ces images apparaissent dans des analyses où les universaux et la logique jouent le rôle principal : la puissance et les motivations promues par ces analyses nous rapprochent de valeurs communes, au-delà des sentiments intimes, et de la souffrance d'autrui, vers laquelle le regard phénoménologique ne pénètre pas assez. La phénoménologie *suggère* seulement : elle inclut la question « quel futur ? », mais ne répond pas. Tout comme elle ne répond pas à une question *qu'elle ne pose pas* : « pourquoi ».

La *perplexité* du jeune homme de ce court texte devant une situation « normale » jusque là / jusqu'au moment de son éveil est seulement une *étape* de sa

¹⁰² C'est l'entière tradition de la pensée réactionnaire moderne, critique du désordre présent et de la dégradation que ce présent génère dans les individus et dans les valeurs, et contre laquelle seulement le fatalisme mélangé avec la nostalgie d'un illusoire passé ordonné, le seul propice aux personnes exceptionnelles, pourrait soulager leur cœur et nourrir leur estime de soi. (Voir Evelyne Pieiller, « La réaction, c'était mieux avant », *Le Monde Diplomatique*, Août 2023, p. 3).

conscience, de la conscience des gens vivant dans la société capitaliste. L'étape est *ouverte* : il n'y a pas de prédétermination des tournures suivantes. Une indifférence qui peut se transformer en cynisme peut suivre, comme une indignation qui s'épuise dans les propres émotions tacites ou soutenues dans des différents types de bavardages, comme un effort qui se force à comprendre et à ne supporter plus l'infamie.

Le problème posé par le texte est vraiment plus que moderne : il est d'une ardente actualité. Le plus grand nœud de contradictions et de troubles qui est l'homme n'est plus celui des passions qui le mettent dans un état de servitude, en contrebalançant la raison (Spinoza, *Éthique*, Préface de Quatrième part), mais celui des relations sociales : qui contient le nœud des *passions – raison*, mais le transforme depuis les forces qui l'engendrent. Le sujet / l'individu est responsable de son propre comportement et développement, mais si l'individu n'est pas libre il n'est ni responsable, disait Leibniz : donc la solution est de *n'accepter pas* « le vieillissement ».

Une manière était le refus des « qualités ». Robert Musil considérait que c'est le manque des qualités pour l'intégration « heureuse » dans la société capitaliste qui s'opposerait au « vieillissement » de l'homme. Celui-ci doit faire face à l'inertie qui l'entoure et en effet le façonne, et les meilleurs sentiments sont couverts par l'attitude *ambiguë* face aux faits et valeurs (on dit aujourd'hui, relativisme éthique). Les qualités qui manquent signifient en même temps la dot nécessaire à l'intégration dans la société capitaliste et *le négatif* des qualités humaines authentiques. Liée de cette manière, un moyen de *n'accepter pas* « le vieillissement » était la volonté de ne s'éduquer pas comme « vainqueur » à n'importe quel prix¹⁰³.

Est-ce qu'un autre sens, profond, de la métaphore d'André Gorz puisse être couverte par ses sens au figuré établis par la prise de conscience de l'usage métaphorique et de l'importance de cet usage ?

Le sens profond est composé. D'une part, la métaphore – signifiant l'inertie de vivre dans l'implacabilité d'un cadre donné, et donc de supporter les contraintes de ce cadre implacable – suggère la *dépréciation de l'humanisme* : tant par l'homme qui endure ces contraintes, ayant donc comme seule valeur sa vie même *dans ce cadre*, comme par « le cadre » même, c'est-à-dire par les forces qui l'engendrent. La vie humaine devient ainsi réduite à la pulsion vitale comme telle qui paraît faire oublier la pulsion idéale, *la pulsion vers l'idéal* : ce qui est vraiment *la différence spécifique de l'homme*.

Mais est-ce que la pulsion vers l'idéal puisse être anéantie ? Donc d'autre part, la métaphore de l'inertie renvoie à la conscience des *limites* des sens figuré de cette métaphore : on ne peut pas vivre à l'infini dans un cadre inertiel parce qu'on a

¹⁰³ Pier Paolo Pasolini, *Educar para el fracaso y la derrota*, 15 Febrero 2022, <https://culturainquieta.com/es/inspiring/item/18938-educar-para-el-fracaso-y-la-derrota-un-bello-texto-de-pier-paolo-pasolini.html>.

la capacité de prévoir, d’imaginer, de mesurer les résultats de la vie dans ce cadre. En conséquent, en ayant la conscience des métaphores et de leur utilisation – ici, de la métaphore du vieillissement comme *immobilisme devant et dans le cadre de la domination - soumission* – les êtres humains ont un moyen de *résistance* : de résister dans leurs pensées et aussi dans leurs actions, poursuivant consciemment *leur idéal de contrôler de manière rationnelle l’irrationalité* qui les entoure et qui les fait vieillir en avance. Cela n’est pas utopie : la métaphore est un outil de la raison et permet ainsi le développement d’autres outils de toute sorte¹⁰⁴. À l’aide des métaphores on est plus près de la transition du capitalisme mondial au socialisme mondial¹⁰⁵.

REFERENCES

- BACHELARD, Gaston. « L’idonéisme ou l’exactitude discursive », dans *Etudes de philosophie des sciences. En hommage à Ferdinand Gonseth*, Neuchâtel (Suisse), Editions du Griffon, 1950, p. 7-10.
- BAZAC, Ana. „În jurul problemei cauzelor structurante: ontologia gramsciană a forțelor de producție și teoria rarității la Sartre”, în *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura Institutului de științe politice și relații internaționale, 2007, p. 97-113; [« Autour du problème des causes structurantes : l’ontologie Gramscienne des forces de production et la théorie de la rareté de Sartre », dans *Gramsci et Sartre, grands penseurs du 20^e siècle*].
- BAZAC, Ana. “Sartre and the responsibility of choice”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, p. 173-185.
- BAZAC, Ana. Fifty years from Guy Debord’s *La société du spectacle/The society of the spectacle*, 28/08/2017, <http://egophobia.ro/?p=11893>.
- BAZAC, Ana. “The Limit and the Burden: Around the Significances of the Finitude of Life”, *Agathos*, Vol. 9, Issue 2 (17), 2018, p. 59-82.
- BOWKER, Julie C. et al., “Severe Social Withdrawal: Cultural Variation in Past Hikikomori Experiences of University Students in Nigeria, Singapore, and the United States”, *The Journal of Genetic Psychology*. 180 (4–5), 2019, p. 217–230.

¹⁰⁴ André Gorz, « Nous sommes moins vieux qu’il y a vingt ans », p. 233 : « Pour devenir maîtres de leurs conditions d’existence, il faudrait donc que les individus puissent s’unir dans une *praxis* commune pour un but commun. Mais il faudrait pour cela qu’ils changent radicalement les moyens et les techniques qui médiaient leurs rapports ». (Et il continue : « La *Critique de la raison dialectique* ne traite pas explicitement ce second aspect. Elle incite cependant à s’y intéresser de près ».

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 236 : « Nous savons que le moment est proche où ‘le dernier quintal de combustible fossile sera consommé’ ; que notre vie n’est ni généralisable ni durable ; et qu’il faudra inventer une civilisation planétaire radicalement nouvelle. Sciemment ou non, nous sommes en rupture avec notre passé. Nous sommes moins vieux que quarante ou vingt ans plus tôt, et beaucoup plus jeunes par notre conviction qu’‘un autre monde est possible’ ». Et Christophe Fourel, « En guise de présentation : *L’actualité d’André Gorz*, », p. 7-11 (p. 8 : « Pour André Gorz, l’enjeu n’est pas la sortie de la crise, mais bien la sortie du capitalisme lui-même ».

- BOWRING, Finn. *André Gorz and the Sartrean Legacy. Arguments for a person-centred social theory*, London, Macmillan Press, 2000.
- CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1943.
- CHADWICK, Edwin. *Report to Her Majesty's Principal Secretary of State for the Home Department from the Poor Law Commissioners, on an Inquiry into the Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain. With Appendices. Presented to both Houses of Parliament, by Command of Her Majesty, July 1842*, London, W. Clowes and Sons, 1842.
- COHEN-HALIMI, Michèle. « *Actio in distans : une contre-histoire de l'art* », *Critique*, n° 908-909, 2023/1, p. 75-85.
- DEBORD, Guy. *La société du spectacle*, 1967.
- FOUREL, Christophe. « En guise de présentation : *L'actualité d'André Gorz*, », p. 7-11, dans Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- GONSETH, F. « Remarques sur l'idée de complémentarité », *Dialectica*, Vol. 2, No 3 / 4, 1949, p. 413-420.
- GORZ, André. *Le vieillissement*, dans André Gorz, *Le traître* (1958), Avant-propos de Jean-Paul Sartre (1964) suivi de *Le vieillissement* (1961), Paris, Gallimard, Folio essais, 2005.
- GORZ, André. « Le vieillissement (II) », *Les Temps Modernes*, n° 188, janvier 1962, p. 829-852.
- GORZ, André. « Nous sommes moins vieux qu'il y a vingt ans », p. 230-236, dans Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- GORZ, André. « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est. Entretien avec Martin Jander et Rainer Maischein sur l'aliénation, la liberté et l'utopie », p. 179-197, inédit, dans Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin 1970, Paris, J. Vrin, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HOTES, Maria. *La chose en soi comme concept « critique » : Le problème de la limitation de la connaissance dans la Critique de la raison pure de Kant*, Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts en Philosophie, Université de Montréal, 2013.
- JAIME GALVAN, José de Jesús. "The Configuration of our Horizon of Experience and Judgment as a Dynamic Process. Some considerations about the Laboratory of Consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", in *Suplemento XV/1* (2010) "Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel" Vol. I. "La sustancialidad y subjetividad humanas", p. 267-273.
- KOJEVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, (1947), Gallimard, 1968, 1997.
- KOJEVE, Alexandre. « Le dernier monde nouveau », *Critique*, nos 111-112, août-septembre 1956, Paris, Éd. Minuit, p. 702-708.
- LAURENT, Éric. *L'étranger extime* (I), 2018, <https://lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2018/03/LQ-770-1.pdf>.

- LUKACS, G. *Histoire et conscience de classe* (1923), Paris, Minuit, 1974.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1845/1932) <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>.
- MARX, Karl. *Critique de l'économie politique*, 1859 / *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort. Zit. n. MEW 13, mlwerke.de/me/me13/me13_007.htm.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La structure du comportement* (1942), Précédé de *Une Philosophie de l'Ambiguïté*, par Alphonse de Waelhens, Troisième édition, Paris, PUF, 1953.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le mouvement philosophique moderne », Un entretien réalisé par Maurice Fleurant, *Carrefour*, 92, 23 mai 1946, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964.
- MILLER, Jacques-Alain. « Bonjour sagesse », *La cause du désir*, 2017/1 (N° 95), p. 80-93.
- MILLS, Ch. Wright. *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959.
- PANOFSKY, Erwin. *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (1939), Icon Editions, Boulder, Colorado, Westwood Press, 1972.
- PASOLINI, Pier Paolo. *Educar para el fracaso y la derrota*, 15 Febrero 2022, <https://culturainquieta.com/es/inspiring/item/18938-educar-para-el-fracaso-y-la-derrota-un-bello-texto-de-pier-paolo-pasolini.html>.
- PIEILLER, Evelyne. « La réaction, c'était mieux avant », *Le Monde Diplomatique*, Août 2023, p.3.
- POSTMAN, Neil. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (1985), London, Penguin Books, 2006.
- QUINE, W.V.O. *Word and Object*, Cambridge MA, MIT Press, 1960.
- LEE, Rensselaer W. "Ut Pictura Poesis: The Humanistic Theory of Painting", *The Art Bulletin*, Vol. 22, No. 4, Dec., 1940, p. 197-269.
- SAGAN, Carl. Anne Druyan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (1995), New York, Ballantine Books, Random House Publishing Group, Reprint edition, 1997.
- SARTRE, J.-P. *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1994.
- SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.
- SEEL, Gerhard. « La morale de Sartre. Une reconstruction », *Le Portique*, 16, 2005.
- TRAN-VAN-TOAN, « Le problème de la conscience communiste », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 60, n°65, 1962. pp. 33-57.
- VERCELLONE, Carlo. « L'analyse 'gorzienne' de l'évolution du capitalisme », p. 77-97, dans Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- What does the 'bed rotting' trend mean on TikTok?*, 20 July 2023, <https://news.yahoo.com/does-bed-rotting-trend-mean-135731907.html>.