

bulletin de l'université solidaire

numéro deux printemps 2003

APRÈS UNE PREMIÈRE ANNÉE consacrée à la réflexion autour du thème du travail, nous continuons à nous interroger sur la question suivante :

Quelles philosophies politiques pour quelles solidarités ?

Pour cela, après les interventions, de Daniel Coslon, Philippe Corcuff et Nicolas Marquet, nous avons le plaisir de vous convier à nous rejoindre lors de nos prochaines rencontres :

le 15 mars (Bruno Charles)

le 5 avril (Jacques Ion)

le 12 avril (Michel Ribeiro).

Ayant comme objectif de faire partager nos savoirs et nos savoir-faire, l'université solidaire par ce bulletin vous proposera régulièrement les textes de ces interventions.

Il s'agit pour nous de créer une dynamique autour d'une sorte de mutualisation de nos idées, de nos cultures, de nos imagianires et de nos pratiques afin que l'esprit de solidarité nous accompagne davantage dans les choix quotidiens qui sont les nôtres.

Loin de nous l'idée de vouloir imposer une vérité ou une seule vision du monde. L'université solidaire peut, devrait tout simplement nous aider à comprendre les multiples points de vues, permettre la confrontation et enrichir nos démarches afin de continuer à transformer le monde.

Une transformation, mais faut-il *le répéter*, qui devrait nous conduire à vouloir, à accepter et à s'engager pour plus d'équité, de liberté et de solidarité.

mimmo pucciarelli

A U S O M M A I R E

MICHEL SIMONDON, P. 2

*L'oisiveté dans le travail,
quelques réflexions et contestations
à propos du travail*

PHILIPPE CORCUFF, P. 6

La société de verre, pour une éthique de la fragilité

MARINA CASALEGNO, P. 9

*Il y a une autre Afrique riche...
de solidarité...*

MICHEL RIBEIRO, P. 10

*Économie & Humanisme
suivi par Qu'est-ce que c'est le RMI et le RMA ?*

Vous pouvez nous joindre
en nous écrivant
à l'adresse suivante :
université solidaire c/o
La Condition des soies,
7, rue Saint-Polycarpe
69001 Lyon
ou par courriel :

universite.solidaire@laposte.net

MICHEL SIMONDON

L'oisiveté dans le travail, quelques réflexions et contestations à propos du travail

REMARQUES PRÉALABLES : conçu pour amorcer une discussion, cet exposé se borne à quelques énoncés introductifs et pistes pour le débat. Le questionnement philosophique sur le travail hérité de la tradition, ainsi que ses approches sociologiques et économiques, sont volontairement mis entre parenthèses afin de favoriser des regards concernant nos expériences concrètes du travail. Il s'agit de l'évaluer, dans sa relation si possible dynamique et créatrice à l'oisiveté. Le travail s'analyse alors non pas seulement comme travail social mais aussi comme activité opératoire et travail libre ; et l'oisiveté, temps de non-travail jusque dans le travail même, doit se distinguer du loisir seul et de la paresse. Ces quelques réflexions prennent appui sur le court texte de Bertrand Russell publié en traduction sous le titre *Eloge de l'oisiveté* (Ed. Allia) – extrait de l'ensemble *In praise of Idleness* de 1935.

Le temps : la course au temps, celui du chronomètre ; et l'argent

Ce qui domine largement dans la constitution de l'identité et la reconnaissance sociale et symbolique des individus, ce sont le temps et l'argent, à travers l'ensemble profession ou métier/loisirs et consommation. Sans doute assiste-t-on à une crise – depuis assez longtemps – du travail comme valeur dominante (jusqu'à cette folie du travail dénoncée par Paul Lafargue dans son *Droit à la paresse*). Au culte de l'effort, du sacrifice, de l'étude et souvent du « travail durable » formateur, semblent se substituer celui de la réussite et du succès, forme qui déplace l'aspect central et dominant du seul travail.

La prégnance du travail reste toutefois très forte pour l'identité sociale si l'on observe, par exemple, les crises d'identité et morales des chômeurs, la continue surveillance et culpabilisation des formes, mêmes légères, d'anomie, ou encore la difficile transition vers la vie de retraités, liée au sentiment du vieillissement. Le processus dit de mondialisation de l'économie, qui déplace pour une forte part le travail le plus exploité, étend et approfondit l'extrême violence de la relation au travail encore pour la plupart, en même temps qu'il précarise et divise, et ce malgré une certaine réduction, inégale, du temps de travail.

Comment comprendre que cette violence, comme souvent celle de la loi, puisse être intégrée et souvent assumée, même si aussi contestée, par la plupart d'entre nous ? Et d'où vient cette hypervalorisation du travail ? La source chrétienne d'une part, la société industrielle d'autre part, sur fond de servitude féodale et de loisir aristocratique, nous renvoient à l'angoisse et au(x) besoin(s), à la perte de « l'innocence » et au labeur créateur de richesses et salvateur par l'industrie et l'économie, labeur potentiellement émancipateur pour une société de masse. Ce que Baudelaire ou Nietzsche stigmatisent culturellement à travers « l'ennui de l'habit noir » ou le travail qui rend esclave, d'autres y voient la condition, médiée par le travail, de l'émancipation et de la liberté, à travers les figures du fonctionnaire efficace et loyal, du capitaine d'industrie, de l'ingénieur et de l'entrepreneur, ou encore du prolétaire universel.

Une des tâches concernant la question du travail et de ses normes, corrélativement à l'analyse de ses transformations, serait de montrer que sa prise sur la vie humaine est ambiguë et ambivalente et qu'en même temps qu'il permet un déploiement de force il a comme structurellement tendance aussi bien à les amputer, dans le rapport au corps et à la fatigue, à la disponibilité et au temps, à la fragmentation sociale. Un peu comme par exemple les images, le travail ne fait sens vraiment profondément et librement que dans un rapport singulier à ce dont il se détache et par quoi il fait œuvre (nature, matières, autrui et soi-même). Et c'est peut-être à cette condition que la vie mutilée par les pouvoirs du travail pourrait par eux se potentialiser en figures expressives et signifiantes de la vie. Entre la politique inhumaine des camps où le travail « rend libre » ou même redresse et rééduque et le cri de mépris et de refus « ne travaillez jamais », le travail, dans une relation féconde à l'oisiveté, doit pouvoir faire œuvre et sens sans conduire à l'esclavage.

L'oisiveté est fortement déconsidérée dans notre monde d'actifs et d'hyperactifs, alors qu'elle a pu être hautement valorisée (dans le monde des anciens Grecs en particulier).

On l'assimile abusivement à la paresse, laquelle elle-même n'est souvent guère définie. Elle serait mère de tous les vices et antisociale, comme l'amour, et produit un « trou » dans l'ordre productif.

La question des relations entre travail et oisiveté est en fait passionnelle : observons les nombreuses jalousies et incompréhensions entre corps de métiers, ou entre actifs et « non-actifs ». Le temps libre est convoité à l'image du bonheur supposé. À travers ce désir se joue une certaine idée de la destination de l'existence et du sens de la liberté. Afin de décrire et d'approfondir notre problème, je vais me référer à la lecture de Russell (*Éloge de l'oisiveté*) en rapportant l'essentiel de son propos. Comment penser ensemble, de façon dynamique et non dissociée, travail et oisiveté ?

Peut-être le travail n'est-il nécessaire et formateur qu'à la condition de son lien vivant à l'oisiveté, laquelle, réciproquement, ne se confond plus avec un *far niente* prolongé, source de passions tristes. Cette idée s'allie à la perspective d'une réduction très sensible du temps de travail en modifiant dès lors sa nature. Comment faire jouer une oisiveté qui ne soit pas seulement une oisiveté d'élite, liée à l'esclavage, ou alors marginale ? Et pourquoi devons-nous nous méfier et même refuser la religion du travail, qui mutile le plus souvent, en dehors de quelques exceptions ? De la relation entre travail et oisiveté peuvent éclore des subjectivations concrètes, hors de ce qui torture et par, néanmoins, ce qui forme et symbolise.

Il nous faut imaginer une autre épreuve du travail, pas seulement dans la souffrance, la peine, la déception et la fatigue, mais en vue d'affirmations et sculptures de soi et du vivre ensemble.

Ceci suppose de faire bouger les conditions dites objectives, c'est-à-dire pour beaucoup les mentalités, jusque dans une relation psychique au travail, la plupart du temps désespérée et au moins trop peu mûre.

Russell remet en valeur dans son texte l'oisiveté, dans le contexte de nos sociétés modernes, industrialisées. Il est selon lui fondamental de changer de point de vue et dire que le travail n'est pas nécessairement vertueux par lui-même (et l'oisiveté, *a contrario*, vice). Russell nous invite à cultiver l'oisiveté afin de pouvoir cueillir et non happer la vie. Certaines de ses formules se font provocatrices : « Il faut inciter les jeunes gens honnêtes à ne rien faire » contre l'obsession du travail irréflecti. À cette déclaration de principe s'ajoutent des arguments utilitaristes et économiques ; il faut du temps afin de pouvoir dépenser son revenu (issu du travail) au lieu de stérilement épargner ou soutenir les entreprises guerrières destructrices :

« L'une des choses les plus banales que l'on puisse faire de ses économies, c'est de les prêter à l'État. Étant donné que le gros des dépenses publiques de la plupart des États civilisés est consacré soit au remboursement des dettes causées par des guerres antérieures ; soit à la préparation de guerres à venir, celui qui prête son argent à l'État se met dans une situation similaire à celle des vilains personnages qui, dans les pièces de Shakespeare, engagent des assassins. En fin de compte, le pro-

duit de son pécule sert à accroître les forces armées de l'État auquel il prête ses épargnes. De toute évidence, il vaudrait mieux qu'il dépense son pécule, quitte à le jouer ou le boire. »

La « voie du bonheur et de la prospérité » passe dès lors par une diminution méthodique du temps de travail, compte tenu des effets nocifs de la religion du travail.

Cette dernière est le fruit d'un marché de dupes entre dominés et dominants et traduit l'établissement d'une relation de servitude pour la masse, intériorisant la contrainte inculquée par des élites au profit de leur arrogante oisiveté, laquelle se nourrit du travail aliéné et enjoint d'autant plus à faire qu'elle ne s'inflige pas à soi la peine laborieuse. Et c'est ce désir d'oisiveté abusive qui est la source du dogme du travail et d'une morale du devoir qui empoisonne la vie de la plupart :

« Et d'abord qu'est-ce que le travail ? Il existe deux types de travail : le premier consiste à déplacer une certaine quantité de matière se trouvant à la surface de la terre, ou dans le sol même ; le second, à dire à quelqu'un d'autre de le faire. Le premier type de travail est désagréable et mal payé. Le second type de travail peut s'étendre de façon illimitée : il y a non seulement ceux qui donnent des ordres, mais aussi ceux qui donnent des conseils sur le genre d'ordres à donner ».

Le devoir de travailler est « le moyen qu'ont employé les puissants pour amener les autres à consacrer leur vie aux intérêts de leurs maîtres plutôt qu'aux leurs » et la politique et la publicité sont des techniques de domination. Pour Russell le loisir est indispensable à la civilisation, parce qu'il peut seul, en va-et-vient avec lui, rendre le travail supportable et même attrayant. Il serait selon Russell possible grâce à la technique moderne et l'organisation industrielle du travail de répartir le loisir de façon équitable sans porter préjudice à la création de richesses, au contraire, alors que ce n'est pas ce qui se passe. L'excès d'activité mal répartie, avec la surproduction et le chômage, engendre un néo-esclavagisme multiforme et une aliénation par la religion du travail ; c'est une calamité et un désastre social légitimés par de faux besoins. L'oisiveté doit se mêler au travail et de la sorte chasser la mentalité aristocratique et bourgeoise de l'inutile, du luxe abusif et du prestige, pour cultiver la « somme considérable de loisir sans laquelle un homme n'a pas accès à la plupart des meilleures choses de la vie » et, du même coup, refuser « l'ascétisme irréflecti qui s'exerce généralement par procuration (et) entretient notre obsession du travail excessif à présent que le besoin ne s'en fait plus sentir ». Le bon pauvre est celui qui se tait et ploie l'échine ; la dignité excessive accordée au travail étant le pendant d'une doctrine d'exploitation. À cela s'ajoute un culte de l'efficacité et l'idée moderne désastreuse selon laquelle les activités désirables seraient seulement celles qui engendrent des profits.

Russell cherche à reprendre le meilleur de l'oisiveté désintéressée et contemplative en l'associant à une oisiveté non passive, source d'invention, de plaisir, de bonheur et de création culturelle, contre la fatigue et l'ennui : « Les plaisirs des populations urbaines sont devenus essentiellement passifs : aller au cinéma, assister à des matchs de football, écouter la radio, etc. Cela tient au fait que les énergies actives sont complètement accaparées par le travail ; si ces populations avaient davantage de loisir, elles recommenceraient à goûter des plaisirs auxquels elles prenaient jadis une part active. » En créant ses loisirs, déjà, et en fécondant le travail par ces liens symboliques et de sociabilité, on fait surgir ce temps vivant d'oisiveté. Il se peut bien que ce type de réflexions confine à l'utopie :

« Le bonheur et la joie de vivre prendront la place de la fatigue nerveuse, de la lassitude et de la dyspepsie. Comme les gens ne seront pas trop fatigués dans leur temps libre, ils ne réclameront pas pour seuls amusements ceux qui sont passifs et insipides. Il y en aura bien 1 % qui consacreront leur temps libre à des activités d'intérêt public, et, comme ils ne dépendront pas de ces travaux pour gagner leur vie, leur originalité ne sera pas entravée et ils ne seront pas obligés de se conformer aux critères établis par de vieux pontifes. [...] Les hommes et les femmes ordinaires, ayant la possibilité de vivre une vie heureuse, deviendront plus enclins à la bienveillance qu'à la persécution et à la suspicion. Le goût pour la guerre disparaîtra, en partie pour la raison susdite, mais aussi parce que celle-ci exigera de tous un travail long et acharné. [...] Les méthodes de production modernes nous ont donné la possibilité de permettre à tous de vivre dans l'aisance et la sécurité. Nous avons choisi, à la place, le surmenage pour les uns et la misère pour les autres : en cela, nous nous sommes montrés bien bêtes, mais il n'y a pas de raison pour persévérer dans notre bêtise indéfiniment. »

Ainsi s'achève le texte de Russell. Sans nécessairement en partager l'élan quasi idyllique lié à certains pré-supposés optimistes sur l'unilatérale bonté de l'homme voué au bonheur, l'aspect tragique de la question du travail et de la misère peut-être cependant discuté, et, pour une part peut-être relativisé par une telle approche, notamment par un lien toujours plus vivant et complémentaire entre oisiveté et travail, pour chacun et pour tous.

Faire jouer l'oisiveté au sein du travail suppose que l'on puisse y disposer d'une certaine marge de manœuvre dans les rythmes de travail et d'indétermination dans l'organisation des tâches. Or cela est encore souvent quasi inexistant, et, sinon, très variable. Comme en prison, la résistance est toutefois toujours possible, contre l'esclavage d'un travail violent. Pour un certain nombre d'entre nous, ces marges existent déjà et nous pouvons approfondir les brèches qu'elles permettent d'ouvrir dans

les aspects de contrainte du travail (au sens d'une contrainte mutilante). On voit ici que la question du temps reste décisive, le temps global de travail bien sûr, mais aussi le temps dans le travail.

La mentalité managériale de surtravail censée favoriser l'initiative des salariés a bien souvent comme effet principal un accaparement et un asservissement accrus, en jouant de certaines apparences émancipatrices. Il faut alors se rendre compte que rien n'est neutre afin d'évaluer le sens des initiatives, ce que cela modifie dans le champ de travail et comment s'y opposer ou y réagir au mieux (par exemple, les trente cinq heures, des mesures dites participatives, etc.). Certaines modalités de résistance, notamment syndicales, restent valides, mais souvent ne peuvent résoudre tout ce qui est important dans un rapport au travail qui est personnel, existentiel, microcollectif, toujours singulier *in fine*. Chacun développe un stress et des forces particulières qui ne jouent pas de la même façon pour tous et tout le temps. Les relations au pouvoir et aux formes symboliques de pouvoir sont complexes et la relation aux autres travailleurs et collègues est bien souvent ambivalente (solidarité et rivalité). Un « travail » sur soi est alors nécessaire pour réduire les sources de frustration et de souffrance, comme aussi de domination. L'oisiveté peut être un cheval de Troie contre une mentalité de servitude, qui en plus de la servitude réelle est aussi volontaire souvent, ou semi-volontaire.

L'idéologie productiviste et de consommation engendre une sorte de stakhanovisme demi-conscient (le stakhanovisme était-il complètement conscient ?) et nous fait attribuer au travail des survalorisations qui lui sont étrangères, ce que d'ailleurs beaucoup sentent et vivent dans la déception. La créativité de nos activités exige du délaissement, une déprise du temps des pouvoirs et des impératifs d'exploitation et de reproduction d'un « ordre » économique qui s'emballe. Comme les traces, ou les grains de sable, les quelques ferments d'oisiveté introduits dans le travail peuvent réveiller des automatismes somnambuliques et empêcher que le travail ne soit que vol de la vie.

Suggérons enfin quelques pistes pour contester activement le travail exploitant et aliénant, sinon le tragique du travail, et ce en nous appuyant sur cette valorisation de l'oisiveté dans le travail. Il ne s'agit bien sûr pas de nier ou remplacer la contestation sociale, syndicale, politique, mais de l'étendre, l'approfondir, l'affiner. Une culture active de l'oisiveté peut permettre de se réapproprier, dans le tissu de nos activités laborieuses, des gestes vitaux, de création et de transmission dont la course à la performance nous dépossèdent. L'oisiveté en ce sens est une tâche de tous les instants !... Se dépandre, prendre de la distance... apaiser la colère contre la violence faite pour y résister et transformer ce qui peut l'être.

Il y a de ce point de vue la bataille du temps et des rythmes ; l'importance des pauses ; jusqu'aux grèves du zèle ; et de tous ces moments « morts » qui doivent devenir des contretemps inventifs pour limiter la peine. Le récent film de Iosseliani *Lundi matin* décrit cette déchirure entre la tentation de la fugue complète, impossible, et la répétition ; introduire des fugues et les faire jouer afin de briser les répétitions imposées ; ceci peut aller – et c'est une tendance actuelle – vers la multiplication des mi-temps, des perspectives multiples en plusieurs métiers, d'exils momentanés et relatifs par rapport à la centralité de l'identité-travail, qui tendent à pluraliser et n'en faire qu'une ligne d'existence parmi d'autres.

Les contestations de l'autorité hiérarchique et de la division sociale et symbolique de ceux qui travaillent sont aussi décisives. Introduire de l'oisiveté, c'est déstabiliser les repères et cadres solidifiés de pouvoir dans le travail pour multiplier les relations transversales et les références hors du travail, assouplir par conséquent le carcan quotidien de la domination.

L'appropriation dans le sens de l'émancipation des innovations passe par le jeu de l'oisiveté et la création par elle (formation, liens multiples) de solidarités nouvelles face aux techniques d'instrumentation et de domestication-domination sans cesse renouvelées.

L'idée de fond est que l'organicité du travail, ou son aspect vivant et créateur, se féconde, plutôt que ne perd, à se mêler d'oisiveté qui distancie et diversifie, à la condition de viser une idée globale d'émancipation singulière et collective, loin de schémas à courte vue des seuls efficacité et profit. Ou encore viser une autre conception de la richesse.

Sans doute certaines formes radicales de contestation du travail, par la désertion, la vie dite de bohème, la maladie, ont-elles à nous dire beaucoup sur une oisiveté créatrice, comme forts contretemps d'une civilisation mutilante. Mais elles ne peuvent rester que minoritaires, substituant souvent une autre activité de sens et pouvant, à défaut d'y parvenir, receler encore le tragique destructeur du travail. La grève générale, elle, lutte pour l'existence mêlée de l'oisiveté et du travail, afin d'ouvrir et agrandir au sein du travail des horizons qui permettent que le retour au travail ne soit pas qu'un cri de désespoir.

* * *

universite.solidaire@laposte.net

* * *

Samedi 15 mars à 14 heures

Bruno Charles

L'écologie à la recherche d'une nouvelle philosophie politique

LES DEUX IDÉOLOGIES qui ont marqué le XX^e siècle, libéralisme et marxisme, sont portées par des visions du monde, par des philosophies politiques propres. Ces deux visions du monde antagonistes permettaient à leurs militants d'avoir une vision globale du monde et de l'humanité ainsi qu'un guide pour leur action politique quotidienne.

Au contraire, l'écologie politique est apparue sans que ses fondements philosophiques aient été explicités. Ses militants ont souvent été formés dans des contextes et dans des pensées politiques divergentes, ce qui peut expliquer les sempiternelles divergences entre les leaders écologistes, et la faiblesse des réponses aux attaques dont elle fait l'objet, comme par exemple celle de Luc Ferry.

* * *

Samedi 5 avril

à 14 heures

Jacques Ion

Militer aujourd'hui

NOUS NOUS PROPOSONS d'analyser les conditions de la mobilisation collective ou les raisons de l'engagement dans l'espace public plutôt que de décrire, sur la base d'enquêtes, les modalités contemporaines des façons de militer : Bref, non pas s'interroger sur le pourquoi mais sur le où (les lieux d'investissement, les formes de collectifs, etc.) et le comment (les temps, les fonctionnements, la place des individus, etc.) du militantisme actuel. Après avoir ainsi essayé de caractériser les transformations des manières de faire militantes dans un monde incertain, on pourra s'interroger sur le rapport à l'action politique qui peuvent s'y trouver esquissés.

Repères bibliographiques : *La fin des militants ?* éd. L'Atelier, 1997 ; *L'engagement au pluriel*, P.U. de Saint-Étienne, 2001 ; « Le temps de l'engagement pluriel » in *Sciences Humaines*, hors-série, n° 390 déc. 2002-févr. 2003.

QUELLES PHILOSOPHIES POLITIQUES POUR QUELLES SOLIDARITÉS ?

PHILIPPE CORCUFF

Je souhaite présenter aujourd'hui, comme introduction au débat, un livre qui vient de paraître : *La société de verre.* *Pour une éthique de la fragilité*

JE VAIS ESSAYER de me situer dans le prolongement de la dernière séance animée par Daniel Colson. C'est pourquoi je partirai d'une discussion avec Nietzsche et les nietzschéismes, pour ensuite avancer ma problématique dite des « transcendances relatives ». Pour, dans une conclusion, amorcer simplement une traduction politique, afin de ne pas trop empiéter sur le temps de discussion.

Avant de commencer ce cheminement, je veux situer la démarche du livre. Mes recherches partent de *l'éthique*, au sens donné par Ludwig Wittgenstein à ce mot : « l'investigation de ce qui a une valeur, ou de ce qui compte réellement, ou [...] l'investigation du sens de la vie, ou de ce qui rend la vie digne d'être vécue, ou de la façon correcte de vivre » (*Conférence sur l'éthique*, 1929-1930). Cette réflexion éthique débouche ensuite sur une interrogation politique, au sens qu'Hannah Arendt donne au mot *politique*, c'est-à-dire l'effort pour construire un espace commun de vie et d'action entre une pluralité d'être humains différents (voir *Qu'est-ce que la politique ?*, 1950-1959). Pour ce faire, j'essaie d'envisager une troisième voie entre les pensées de l'absolu et les pensées du relatif, entre la transcendance et

l'immanence, par ce que j'appelle de manière paradoxale « transcendances relatives ». Les matériaux utilisés sont alors divers : la 1^e partie part de questions ordinaires, telles qu'on les trouve au cinéma (*Taxi Driver* de Martin Scorsese, *Volte/face* de John Woo, les films de Frank Capra, *Copland* de James Mangold), dans des romans noirs (ceux de James Lee Burke, Robin Cook, James Crumley et Howard Fast) ou des chansons (de Barbara, Eddy Mitchell, Axelle Red ou Alain Souchon). La 2^e partie est plus directement philosophique (Machiavel, Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein, Maurice Merleau-Ponty ou Hans Jonas) et sociologique (Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, les recherches féministes ou Bruno Latour). La 3^e partie s'avance sur le terrain politique de ce que j'appelle, de manière aussi paradoxale, une « social-démocratie libertaire » (avec des discussions sur l'*Utopie* de Thomas More, Rosa Luxemburg, la poésie de Résistance de René Char, la philosophie d'Emmanuel Lévinas, le sous-commandant Marcos ou les thèses sur « la troisième voie » blairiste du sociologue britannique Anthony Giddens). Je recours donc à des matériaux variés, d'inégale difficulté d'accès, mais en tentant de construire une problématique commune.

1 – Autour de fils nietzschéens

Daniel Colson écrit dans son *Petit lexique philosophique de l'anarchisme* (2001) : « L'anarchisme récuse toute distinction entre bien et mal, ces deux catégories prescriptives renvoyant forcément à une instance transcendante [...] Au bien et au mal, l'anarchisme oppose ce qui est bon ou mauvais pour tel ou tel être dans telle ou telle situation. [...] Le bon et le mauvais sont donc entièrement immanents à l'expérience des êtres ». En analysant les films *Taxi driver* et *Volte/face* comme certains romans policiers, j'avance un autre point de vue. Ici je ne parlerai que de *Volte/face*.

Volte/face met aux prises Sean Archer (John Travolta), agent du FBI, et Castor Troy (Nicolas Cage), dangereux « terroriste », qui a tué le jeune fils du premier six ans auparavant. Mais ce schéma classique du combat du Bien contre le Mal va déraiser. Castor Troy, capturé dès le début du film par Sean Archer, est dans le coma. Mais il a laissé une bombe potentiellement meurtrière au cœur de Los Angeles. Pour savoir où est placée la bombe un service secret du FBI (« la Brigade Spéciale ») va proposer à Archer de prendre le visage de son ennemi, grâce à une opération de permutation dont son « Institut Bio-Secret » a la maîtrise. Il pourra ainsi faire parler le frère de Troy (Pollux!) qui est en prison, puis retrouver son visage originel. Mais tout se détraque quand Troy se réveille, se fait greffer le visage d'Archer et supprime tous les témoins des deux opérations. Troy devenu Archer fait libérer son frère, « découvre » la bombe, et devient le héros des États-Unis,

appelé au téléphone par le Président lui-même. Archer devenu Troy n'est plus qu'un « terroriste » enfermé à vie, qui va finir par pouvoir s'échapper, pourchassé par la police.

Le film nous confronte au tragique tel que l'a travaillé Clément Rosset (*La philosophie tragique*, 1960) dans le sillage de Nietzsche. Les aspirations morales et les contraintes du tragique, c'est-à-dire de ces événements qui balayent tout sur leur chemin et nous laissent sans voix, tissent dans leur rencontre les teintes les plus mélancoliques de nos existences. L'erreur, me semble-t-il, dans une analyse d'inspiration nietzschéenne comme celle de Clément Rosset consiste à opposer définitivement le tragique (ré-évalué) et la morale (dé-valuée), qui est alors ravalée au rang d'un artifice humain visant à se masquer le tragique. On peut utilement retenir certains aspects du caractère tragique de la condition humaine que le philosophe met en exergue : ce qu'elle contient de dilemmes insurmontables, ce que ses décrets ont d'irréversible (par exemple, dans la mort accidentelle d'un proche) et dont parfois rien ni personne ne peut être considéré comme complètement responsable dans le fouillis des enchaînements de causes et d'effets. Mais si les catégories de la morale, dans leur relativité et leur faillibilité, participaient aussi, d'une certaine façon, du tragique ? Si elles constituaient tout à la fois des ressources que la tradition nous a légué pour faire face au tragique et une des occasions de la confrontation au tragique, quand se révèlent nos faiblesses morales comme les faiblesses de la morale ? Les morales ne pourraient pas alors être uniquement envisagées comme des fausses solutions, comme des « remèdes » nous faisant oublier le monde, mais seraient parties-prenantes des données du problème tragique, bien enracinées dans le monde. Il y a une façon nietzschéenne de vouloir reprendre pied dans le monde qui conduit à en nier une partie non négligeable : sa partie morale, sa part de débats moraux, où les humains se débattent avec la morale et le reste, indissociablement.

Volte/face déborde et maintient tout à la fois le manichéisme moral. Si la dichotomie du bien et du mal révèle bien des failles, elle n'en a pas moins une fonction régulatrice. Car si l'on peut identifier des frottements, des transferts et des enchaînements entre le bien et le mal, c'est bien que, malgré tout, on fait la distinction entre les deux. Ce qui fonctionne alors comme un repère. Par-delà les fragilités de cette distinction morale, et par-delà les faiblesses humaines dans son maniement, le cinéaste la sauve du nihilisme qui, dans notre monde, la menace. Elle constitue même une borne essentielle pour éviter l'embrasement des dérèglements identitaires et la fuite dans les apparences. Elle donne du lest à l'individu moderne. Moins absolu dans son approche des différences morales que les morales traditionnelles, *Volte/face* reste pourtant ferme dans sa défense des repères éthiques, car il y a péril en la demeure. Il attend même de pied

ferme les discours dissolvants de la culture dite « post-moderne ». Troy devenu Archer incarne alors l'ironie du relativisme moral. Entrant dans une église avant l'affrontement final, il ringardise, sourit aux lèvres, les adhérences morales de son adversaire :

« Ah oui, l'éternel combat entre le Bien et le Mal, le Saint et le Pêcheur, mais tu n'arrives toujours pas à prendre ton pied. »

Troy oppose la morale du devoir, qui appartiendrait au passé, au devoir de plaisir qui constituerait le nouveau système de valeurs. Les fureurs de « la vie » et les injonctions du « désir » se substitueraient à l'éthique, mieux dessineraient une nouvelle éthique. Troy porte une des figures possibles du « surhomme » nietzschéen. Contre ce saut, vers un autre type d'humanité – dont Troy montre un visage effrayant, mais dont la culture « post-moderne », invitant, par-dessus tout, à « s'éclater » et à « prendre son pied », offre une image plus appétissante – John Woo héroïse des humains fragiles qui continuent à tisser, malgré les doutes et les difficultés, leur identité en puisant dans les traditions morales héritées. Ces traditions morales constituent un lest collectif pour l'individu singulier, les traces de son appartenance à une collectivité dans les tréfonds de son idiosyncrasie. Et reprendre en charge cet héritage moral ne signifie pas rester passif, a-critique, désarmé devant les corruptions et les injustices d'une société. Comme l'a montré le philosophe politique américain Michael Walzer (*Critique et sens commun*, 1987), ce sont souvent les idéaux inscrits dans nos traditions, mais pervertis ou délaissés par les pratiques effectives, qui contribuent à charpenter nos critiques des injustices et des corruptions existantes. La figure de *l'hippopotame*, lesté par le poids des traditions, mélancolique et empoté, mais capable de saines colères, distinct de l'aigle de l'héroïsme nietzschéen comme de sa dégradation en cabri sautillant des agapes post-modernes, n'est-elle pas alors proche des grandeurs et des misères de notre condition d'humains en quête d'identité ? L'hippopotame n'est pas « sans repère aucun », comme le héros nietzschéen restitué récemment par Antonia Birnbaum (*Nietzsche – Les aventures de l'héroïsme*, 2000). À l'écart des certitudes des traditions dogmatiques, qui préfèrent le confort de l'adhésion à l'inquiétude éthique, il n'en considère pas moins la prétention de la page blanche comme un mirage : qui pourrait vraiment être « sans repère aucun » ?

2 – Sur les traces de « transcendances relatives »

Trois phrases suggestives nous mettrons sur la piste de cette voie alternative entre les pensées de l'absolu (ce qui est total, parfait, complet) et les pensées du relatif (ce qui dépend d'une relation avec un autre terme, mais qui peut tomber dans le relativisme du « tout se vaut »

qui crée une indistinction entre différents éléments), entre la transcendance (ce qui dépasse, ce qui englobe, ce qui est au-dessus, comme un dieu) et l'immanence (ce qui « réside dans », qui émerge de la vie sans recours à un principe extérieur). Voie alternative que j'ai appelé « transcendances relatives ».

a) Ludwig Wittgenstein nous indique une piste : « Tout ce que la philosophie peut faire, c'est détruire des idoles. Et cela veut dire de ne pas en fabriquer de nouvelles – par exemple, à partir de l' "absence d'idoles" » (remarque de 1933). Wittgenstein s'insurge donc contre les pensées de l'absolu, en se rapprochant ainsi de Nietzsche (« détruire les idoles »), tout en nous mettant en garde contre « la fabrication de nouvelles idoles à partir de l'absence d'idoles ». On pourrait dire que, ce faisant, Wittgenstein pointe la possibilité d'un *ailleurs* par rapport à notre débat absolu/relatif.

b) Une phrase du poète Henri Michaux (dans le poème « Je suis né troué », dans *Ecuador*, 1929) nous fournit aussi quelques indications : « Je me suis bâti sur une colonne absente. » Cette phrase peut nous dire que « je me suis bien bâti sur quelque chose, mais que ce quelque chose n'était pas vraiment un fondement absolu », mais « une colonne absente ». On pourrait suggérer que cette « colonne absente » est un « *comme s'il y avait une colonne* ». Par exemple, les notions de bien et de mal garderaient une fonction *régulatrice*, d'assistance méthodologique en quelque sorte. Elles participeraient à nos grilles d'évaluation, grilles périodiquement révisables et discutables, dont le contenu impératif n'est plus fourni, comme dans notre passé religieux. Il nous faut alors tâtonner au risque de se tromper. Les repères moraux ne sont plus seulement situés au-dessus de nos expériences ordinaires. Ils ne sont pas pour autant complètement dilués dans « la vie ». Ils sont à la fois au-dessus (comme repères) et dedans, mêlés au cours plus ou moins chaotique de nos existences, dans un choc entre transcendance et immanence.

c) Une troisième phrase est susceptible de nous éclairer. C'est, cette fois, un échange, chez un auteur de romans policiers, James Crumley (dans *Le dernier baiser*, 1978) :

« – Où c'est que vous allez maintenant ? – Chez moi, j'ai répondu. Comme si j'avais jamais su où c'était. »

Ce bref échange est susceptible de nous aider à envisager une combinaison entre une évidence pratique dans la façon de nous diriger dans le monde (l'automatisme du « chez moi ») et l'incertitude qui pointe le bout de son nez dès que l'on se pose des questions (le « comme si j'avais jamais su où c'était »).

On entrerait donc, grâce à ces trois phrases, sur la voie de « transcendances relatives », tentant de dépasser l'opposition entre la transcendance et la relativité, tout en intégrant leur part respective de vérité. Des transcendances qui n'auraient pas un caractère d'absolu, et qui intégreraient une fragilité. Des valeurs qui seraient

bien issues de notre monde terrestre, mais qui fonctionneraient à la manière de *points de repères*, un peu au-dessus de nos têtes, nous aidant à nous orienter. Dans cette perspective, il n'y aurait pas de garantie absolue et ultime à l'aventure humaine, sans pour autant tomber dans une forme de nihilisme.

En guise de conclusion/ouverture

Pour conclure, ou plutôt ouvrir sur notre discussion, j'amorcerai une traduction politique.

Tout d'abord, mon analyse de la situation historique à grands traits. Nous avons vécu, avec ce qui a été appelé « la gauche » à partir de la Révolution française, deux grandes politiques d'émancipation. Tout d'abord, l'émancipation républicaine, née au 18^e siècle, qui a promu les droits de l'homme, la citoyenneté, l'égalité politique et la souveraineté populaire. Ensuite, à partir du XIX^e siècle, il y a eu la politique d'émancipation socialiste au sens large, qui se situait dans le prolongement critique de la première en ajoutant la question sociale, la justice sociale, les rapports entre les classes. Je fais l'hypothèse qu'il nous faut aujourd'hui inventer une troisième politique d'émancipation. Qui puise dans les deux premières, mais en inventant face aux nouveaux défis : notamment le défi de l'individualisme contemporain (le défi de la transformation sociologique majeure que constitue le processus d'individualisation).

C'est dans cette perspective que j'utilise (provisoirement), dans une visée exploratoire, l'expression de *social-démocratie libertaire*, qui simplement d'un point de vue lexical s'efforce d'associer la justice sociale, la démocratie politique et les aspirations libertaires à l'autonomie individuelle. Ce terme tente aussi, du point de vue de la philosophie politique, de prendre en compte la part protectrice des institutions (par exemple de l'État-providence, la part donc sociale-démocrate) et la part, aliénante, oppressive de ces institutions (la part de critique libertaire). Cette piste s'inscrit dans le sens de ma réflexion philosophique générale, car la social-démocratie libertaire se présente bien comme « une transcendance relative », c'est-à-dire comme un ensemble de repères collectifs redéfinissables en cours de route, associés à l'horizon utopique d'une société radicalement autre, mais n'impliquant pas de recours à un absolu et à du définitif. Elle intègre donc une composante *expériméntale*. Enfin, ce n'est pas une perspective qui flotte dans « le ciel pur des idées », mais elle a à voir avec des potentialités inscrites dans les mouvements sociaux actuels. Ainsi, depuis les grèves de l'hiver 1995, une série de luttes sociales ont porté sur la défense de protections collectives (retraites, sécurité sociale, statut salarial, etc.), tout en activant une méfiance à l'égard des procédures de délégations propres aux grosses institutions. Cette ambivalence à l'égard des institutions est simplement juxtaposée pour l'instant. Et si cela nourrissait un projet politique plus articulé ?

Opinions-Opinions-Opinions-Opinions

MARINA CASALENGNO

Il y a une autre Afrique riche... de solidarité...

Et quand nous entendons un chef d'État européen déclarer la main sur le cœur, qu'il lui faut venir en aide aux malheureux peuples sous-développés, nous ne tremblons pas de reconnaissance.

Frantz Fanon

À L'HEURE où les événements de Côte d'Ivoire, viennent nous rappeler que la décolonisation n'est effective ni dans les têtes, ni dans les faits, les discours dominants des économistes occidentaux, et qui servent de tableau de bord à nos brillants dirigeants, prétendent que l'Afrique pour juguler la pauvreté doit impérativement s'insérer dans la mondialisation libérale.

Il n'est pas pire mensonge : l'état de déliquescence actuelle résulte précisément de la violence du système libéral mondialisé et de son projet mercantile et déshumanisant. Les victimes elle-même de la marche forcée vers l'économie de marché ne portent pas toujours un regard lucide sur les réalités de l'économie capitaliste, ni sur les politiques de développement et de « lutte contre la pauvreté » dont elles deviennent les complices.

En fait le discours néo-libéral entrave la capacité des Africains de faire face à leurs réels désirs et besoins, et avec des méthodes qui sont les leurs.

L'Afrique noire pillée, violée vit hors l'économie, représentant moins de 2 % du produit mondial. L'image qui est régulièrement véhiculée par les médias est celle d'un continent de corruption, de conflits ethniques, de luttes tribales, de famines et d'épidémies. Les rapports de la Banque mondiale dénoncent sempiternellement la corruption, comme si la corruption n'était pas la chose au monde la mieux partagée.

En fait, on ne voit l'Afrique qu'à travers une grille ethnocentristes et colonialiste. Mais si au lieu de s'en référer aux économistes, on s'intéresse aux travaux des anthropologues, on a une vision totalement différente. L'Afrique n'y apparaît plus comme la face noire de notre destin, un rêve de modernité devenu cauchemar, mais au contraire comme un laboratoire d'un nouveau système social, privilégiant une autre logique des besoins sociaux. Vivant hors l'économie, essentiellement par la débrouille, forcée d'inventer de nouveaux moyens de subsistance, fondée sur une logique non marchande du don, de l'échange, de la réciprocité, de l'inventivité où la production de biens et de services est totalement insérée dans la vie sociale. Il n'y a pas de séparation entre ce qui est social et ce qui est économique. Dans les banlieues des grandes villes où les activités salariées sont pratiquement inexistantes, les gens pour survivre se livrent à toutes sortes d'activités d'échanges, de dons, de contre-dons et de pratiques solidaires.

Partout où la logique économique a échoué, les besoins fondamentaux des populations sont assumés par l'économie de la débrouille. Cette économie peut fonctionner là où la nôtre ne fonctionne pas, précisément parce qu'elle repose sur des réseaux de solidarité, au-delà de la misère effroyable engendrée partout par l'idéologie libérale et la marchandisation du monde.

Ce système de l'économie informelle et solidaire qui est le quotidien des Africains ne nous révèle-t-il pas notre propre misère morale et la faillite d'un système économique qui par ailleurs voit une économie solidaire, informelle se réinventer dans ses marges, permettant à des exclus de survivre (ex les SEL). Peut-être par de-là cette image misérabiliste qu'il est valorisant pour nous de lui accrocher, l'Afrique peut-elle nous apporter une sorte de modèle puisqu'elle est capable malgré tout de survivre en étant économiquement détruite et pillée. Ces sociétés africaines survivent parce qu'elles arrivent toujours à renaître et à se reconstruire sur le primat du social, en partant de l'idée fondatrice que l'individu n'est pas isolé et que la production des marchandises est avant tout un problème collectif. Il n'existe pas comme chez nous, des personnes seules, abandonnées, sur une île, comme les aime le capitalisme.

Que ferions-nous en cas de faillite économique ? Serions-nous armés pour inventer un avenir malgré tout ?

Peut-être qu'au lieu d'inonder présomptueusement l'Afrique de nos experts, consultants, économistes de tous poils, nous aurions besoins d'experts africains qui viendraient nous enseigner le lien social, nous aideraient à réévaluer nos besoins et à déplacer nos priorités. Dans la logique capitalisme, l'Afrique devrait être rayée de la carte et pourtant elle survit, et nous, dans une situation de crise et de grande souffrance sociale, nous avons à entendre de ceux qui nous tenions au plus bas de l'échelle du mépris.

Informer faisant aussi partie des « fonctions » de l'université solidaire, nous vous invitons à découvrir l'association *Économie & Humanisme* susceptible, de part sa vision d'action, de devenir notre partenaire (et *vice versa*)

MICHEL RIBEIRO

C'EST AVEC UN GROUPE de religieux et de laïcs que Louis-Joseph Lebret crée en 1941 l'association « Économie et Humanisme ». À l'origine, la prise de conscience de la crise qui frappait les marins-pêcheurs depuis 1929.

Depuis sa création, Économie & Humanisme contribue à la production d'idées et de méthodes susceptibles de promouvoir un développement socio-économique durable et solidaire. *Économie & Humanisme* a toujours cherché à associer recherche, animation, formation, diffusion de la pensée et action de terrain.

Elle regroupe :

– un Centre d'études répondant aux besoins d'analyse, d'information, de formation et d'évaluation des décideurs (État, collectivités territoriales, entreprises, or-

ganismes sociaux ou non gouvernementaux ;

– une revue trimestrielle tirée à 3500 exemplaires ;
– une existence associative qui organise des débats sur la place de l'homme dans l'économie.

E & H a participé à l'essor de l'économie sociale, de l'aménagement du territoire en France, des organisations de solidarité internationale, des actions de développement dans le Tiers-monde.

Elle dispose d'un centre de documentation de 25 000 ouvrages de référence, de 400 revues, françaises et étrangères, de correspondants en France et à l'étranger.

Trois principes directeurs l'animent :

– Privilégier la personne qui est au centre de tous les problèmes et de toutes les solutions, même les plus techniques.

– Conjuguer savoir théorique et expérience concrète, rigueur d'analyse et engagement éthique.

– Articuler vie économique et vie sociale dans leurs multiples dimensions : culturelle, politique, historique.

Trois axes la mobilisent :

– Le défi de vivre ensemble.

– Démocratie et développement des territoires.

– Monde pluriel et civilisation solidaire.

En plus d'une présence active au sein de *l'université solidaire*, je participe aussi ponctuellement à l'un de ces trois axes mobilisateurs, celui du « défi de vivre ensemble ». Ayant à écrire à la demande de *E & H*, un article ayant pour objet le débat sur le RMA (Revenu minimum actif) par rapport au RMI (Revenu minimum d'insertion), il nous livre ici le résultat de ses réflexions.

RMI-RMA

Conformément à la demande formulée lors de notre dernière réunion, je vous adresse mes réflexions sur le thème RMI ? RMA ?

Je ne débattrai des moyens matériels à utiliser ou mis en œuvre pour solutionner (?) ces interrogations. Je laisse ce soin à *E & H* dont la compétence sur le sujet n'est plus à pourvoir. Il me suffit pour m'en convaincre, de lire les quelques feuillets que nous remis Cyril Kretzschmar à la dernière réunion de l'Axe.

Aussi je n'interviendrai que sur l'éthique posée par ces mêmes interrogations, non pas en censeur moralisateur (je ne suis pas assez vertueux pour cela), mais uniquement comme le citoyen lucide et responsable que je pense être.

Qu'est-ce que le RMI ?

C'est la prise de conscience de certains hommes d'État, dont M. Michel Rocard, de répondre, en actes, à

la mise en application de l'article 25 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, à savoir que :

Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans d'autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.

Plus rien de tout cela, et surtout dans ce qui suit, dans le discours pré-électoral de M. Nicolas Sarkozy déclarant que : « Retrouver l'écoute des Français, c'est aussi ne pas accepter qu'une infime minorité rende la vie impossible aux autres. Lorsqu'on reçoit le RMI et qu'à trois reprises on refuse un emploi ou une formation, il faudra avoir le courage de dire que, dans ce cas-là, le RMI devra être suspendu. »

Qu'est-ce que le RMI ?

N'est-ce pas un début d'application à la non-réalisation de l'article 23 de *notre* Déclaration universelle des droits de l'homme disant que :

« 1 – Toute personne a droit au travail, *au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage.* »

Le RMA répond-il à ce même Article ?

2 – Tous ont droit, *sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal.*

3 – Quiconque travaille à droit à *une rémunération équitable* et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille *une existence conforme à la dignité humaine* et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale.

En quoi le RMA répondrait-il mieux que le RMI à l'article 22 stipulant :

« Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir *la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité* et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national... »

En quoi le RMA serait-il considéré comme un plus de notre effort national par rapport au RMI, si c'est à son bénéficiaire de faire encore l'effort de devoir l'obtenir à la sueur de son front pour un salaire légèrement supérieur au RMI et largement inférieur au SMIC ? Le RMA implique aussi le fait que *si* nous sommes capables de créer des emplois, même petits, pour ces personnes, pourquoi devoir les sous-payer ? Par manque de moyens ?

Je rappellerais donc à nos mémoires la déclaration faite par M. Michel Giraud, ancien Ministre de l'emploi, le 20 décembre 1992 :

« Qui conteste, aujourd'hui, qu'alléger les charges so-

ciales sur les bas salaires revient à *sauvegarder ou rétablir l'emploi ?* »

C'est M. Jacques Chirac, Premier Ministre de l'époque qui, deux semaines plus tard, lui répondra en étrillant ces : « nombreuses entreprises qui ont *empoché les bénéfiques* de la diminution du coût du travail *sans se soucier des emplois.* »

Même réaction de M. Claude Bébéar, PDG de la société Axa qui déclare :

« C'est une perte d'esprit civique que l'on retrouve au niveau des entreprises. Certaines profitent avec cynisme des *innombrables primes gouvernementales à l'emploi.* Elles embauchent des chômeurs et empochent la prime correspondante, puis elles jettent ses recrues et en embauchent d'autres pour toucher de nouvelles primes. Cela coûte des charges supplémentaires aux entreprises honnêtes et des impôts aux citoyens... »

Cette opinion fût corroboré par le magazine *L'Entreprise*, dont l'enquête montre que, si 80 % des employeurs interrogés doutent de l'efficacité des aides, ils sont... 60 % à en avoir bénéficié.

Ainsi donc, les réductions successives des charges des entreprises n'ont pas débouché sur la création d'emplois promise. Cela n'empêchera pas le président de la Commission sociale du MEDEF, ex CNPF, de prévenir que, selon son habitude, le patronat (qui change de nom mais pas de méthode) ne lâcherait rien en échange des nouvelles faveurs qu'on lui accordait, déclarant :

« Parler de contre-partie en ce domaine dénote une mauvaise compréhension de la réalité économique. »

Je note en effet une mauvaise compréhension apparemment pour les 60 % de ceux qui ont quand même empoché les primes. C'est certainement ainsi qu'ils conçoivent cette réalité économique dont parle ce monsieur. Et se sont ces gens-là qui veulent imposer le RMA.

C'est pour cela et pour bien d'autres raisons, que je crois nécessaire de refuser le RMA qui est à mes yeux, la porte grande ouverte à l'hydre ultra-libérale refaisant de l'homme un serf taillable et corvéable à merci.

Pour cela, nous devons développer en amont de notre sociale économie des centres de résistances civiques, capables de redonner aux hommes le goût de la responsabilité actives et de l'authenticité citoyenne à travers le respect personnel retrouvé et partagé de notre dignité d'homme debout et libre.

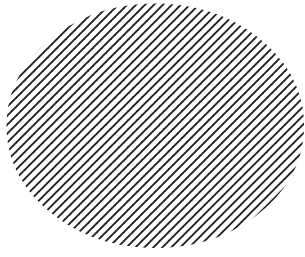
Si nous n'y parvenons pas... craignons alors de voir se concrétiser le rêve hieux des Nouveaux Maîtres du Monde qui affirment :

« Nous ne voulons pas diriger le monde, nous voulons le posséder. »

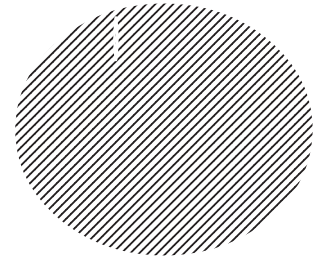
Citoyennement !

RMA -revenu minimum d'activité- est un projet que Monsieur Fillon tente d'imposer. Le journal «Le Monde» du 18 octobre 2002 nous apprend que ce monsieur, se basant sur les théories de la trappe à chômage, déclare «qu'il y a lieu de distinguer entre vrais et faux exclus. Il propose cette chose hallucinante : Un contrat signé entre le bénéficiaire, les pouvoirs publics et ... l'employeur, étant précisé que celui-ci ne saurait être lié au secteur marchand et donc dans le public, et plus exactement du côté des collectivités locales - la précision est de taille vu que manifestement le même Fillon entend réduire les financements de l'Etat aux emplois aidés.

université solidaire



*rencontres-débats
mars-avril 2003*



*QUELLES PHILOSOPHIES POLITIQUES
POUR QUELLES SOLIDARITÉS?*

Samedi 15 mars à 14 heures

Bruno Charles

*L'écologie à la recherche d'une nouvelle
philosophie politique*

Samedi 5 avril à 14 heures

Jacques Ion

Militer aujourd'hui

Samedi 12 avril à 10 heures

Michel Ribeiro

Quel humanisme pour quelle humanité ?

La Condition des soies, 7, rue Saint-Polycarpe, 69001 Lyon

pour tout contact : universite.solidaire@laposte.net