

Denis Guénoun

Après la révolution

Politique morale

2002-2003

*A Greg, Ju, Mag et To,
marcheurs d'avril*

*et Mark,
pour ce 5 mai*

Préface (2019)

À la fin de l'année 2000, j'ai fait la connaissance de Michel Deguy, dans des conditions pour moi extrêmement flatteuses, et que je me permets de rapporter pour témoigner de son étonnante ouverture et de sa générosité : il avait lu un de mes livres, paru depuis peu¹, et y avait pris assez d'intérêt pour chercher à me rencontrer. Ayant eu connaissance, je ne sais comment, du fait que Jean-Luc Nancy comptait parmi mes amis, il lui avait demandé mon adresse, ce qui me fit recevoir une lettre, drôle et très stimulante. Nous sommes rapidement devenus très proches. Peu après cette surprenante entrée en matière, il m'a invité à faire partie du comité de la revue Po&sie, et laissé entendre qu'il aurait plaisir à publier un de mes prochains ouvrages, dans la collection « L'Extrême contemporain » qu'il dirigeait aux éditions Belin. Connaissant le magnifique catalogue de la collection, j'ai été très séduit par cette perspective, et il en est résulté l'essai qu'on va pouvoir lire ci-après – lequel, comme je vais le raconter, n'a cependant pas paru dans ladite collection.

Ce travail a été aussi l'effet d'une double secousse, survenue dans la même période. D'une part, un événement politique, entré dans nos mémoires avec sa date : le 21 avril 2002, Lionel Jospin, premier ministre et candidat de la gauche à l'élection présidentielle, favori en raison de la baisse de popularité du président sortant Jacques Chirac, s'est trouvé coiffé au premier tour par Jean-Marie Le Pen. La gauche ainsi mise hors jeu, le deuxième temps de la compétition laissait face à face la droite et l'extrême droite. Cette élimination, et surtout l'accession de Jean-Marie Le Pen au second tour du scrutin, ont constitué un ébranlement très fort – avant-coureur, cela se voit aujourd'hui, de multiples évolutions ultérieures. Entre les deux phases du vote, une énorme mobilisation populaire s'est déclenchée pour réagir à ce désastre. De très nombreux jeunes en particulier, on l'a un peu oublié, se sont alors dressés, par des manifestations quotidiennes, contre cette perspective à la fois infamante et terrible pour le pays – parmi eux, les dédicataires du livre, amis

¹ D. G. *Hypothèses sur l'Europe, Un essai de philosophie*, Circé, 2000 (depuis : *About Europe, Philosophical hypotheses*, trad. angl, Ch. Irizarry, Stanford University Press, 2013).

étudiant(e)s, « marcheurs d’avril » parce que manifestant chaque jour dans les rues leur indignation et leur appel à d’autres perspectives. Le premier mai une énorme foule s’est rassemblée contre le candidat d’extrême-droite, et le second tour de l’élection s’est traduit par un magnifique sursaut, paradoxal puisque Jacques Chirac, donné peu avant pour battu, a bénéficié dans ce contexte d’un score inégalé, et peu égalable. Moi qui n’ai jamais mis dans une urne un bulletin pour la droite avant ni après ce jour-là, j’ai donc voté de tout cœur Chirac – sans la moindre illusion sur l’orientation politique de ce dernier, réactionnaire affirmé, qui n’avait aucune raison de démentir dans cette circonstance son orientation politique patente, mise en action depuis des décennies. Le 5 mai 2002, il était élu par plus de 80 % des votants.

Or, ce même 5 mai, je me trouvais pris dans une secousse d’une autre nature. Mon dialogue avec des religions s’est engagé depuis ma première jeunesse et, s’il a connu des moments de fort attrait et de vif recul, ainsi que des déplacements multiples, il a eu néanmoins deux effets, confirmés dans la durée, et qu’on peut trouver contraires. D’une part, un attachement jamais démenti pour le terreau athée, et marxiste, où ma formation intellectuelle a pris corps et consistance, et d’autre part un tropisme intense pour le mouvement d’âme, de cœur et de pensée qui s’exprime dans les écrits bibliques, vétéro et néotestamentaires. Je raconte ailleurs² comment cette histoire de quelques décennies m’a conduit d’une jeunesse de militant et de responsable communiste actif – qui se passionnait néanmoins pour Bernanos et lui consacrait son premier travail de recherche – jusqu’à ce début de l’année 2002 où, après beaucoup d’hésitations, j’ai franchi la porte d’une église protestante réformée. J’y étais formellement accueilli le 5 mai, dans une cérémonie peu oubliable dont je ferai dans un autre cadre le récit .

Le livre que voici résulte de ces deux ébranlements, dont la synchronisation était une surprise, puisque j’ai dialogué avec le pasteur Geoffroy de Turckheim durant plusieurs mois, alors que l’événement électoral, brusque, a été concentré en quelques jours, et totalement inattendu. Leur effet dans l’ouvrage est dissemblable : la volonté de prendre en compte une mutation politique y est patente, elle fait l’objet explicite du livre, alors que la référence théologique est beaucoup plus discrète³. Non par crainte, mais parce que je n’étais pas alors capable de

² Cf. D. G., *Trois soulèvements – Judaïsme, marxisme et la table mystique*, Labor et Fides, 2019.

³ Cf. bien plus tard D. G., *Des verticales dans l’horizon*, Labor et Fides, 2018.

la formuler d'une façon adéquate. Je l'étais encore moins, on l'imagine peut-être, d'assumer simultanément les deux pôles de ma vie mentale dont la date du 5 mai manifestait, de façon quasi-scénarisée, la conjonction et l'écart.

J'ai écrit ce texte pendant l'été de 2002, et l'ai soumis à Michel Deguy. Il m'a exprimé une adhésion sans réserve, et même, en vérité, un certain enthousiasme. Mais il m'a indiqué aussi, sur le champ, que compte tenu de l'objet explicitement politique du volume, il lui paraissait relever de la plus élémentaire courtoisie de le proposer d'abord à Claude Lefort, qui dirigeait la collection « Littérature et philosophie », également chez Belin, en quelque sorte la jumelle de la sienne. L'idée m'impressionnait beaucoup. Lecteur de Lefort de longue date, sans l'avoir jamais rencontré, j'avais une profonde admiration pour l'homme et sa pensée. J'ai donc attendu la suite. Lefort a pris connaissance du texte, l'a soumis aux deux personnes qui pilotaient la collection avec lui (Pierre Pachet et Claude Mouchard) et le livre a été accepté avec entrain par ce magnifique trio. J'en ai été très fier, et particulièrement heureux.

L'ouvrage, paru quelques mois plus tard⁴, a donné lieu à un échange mémorable – par la qualité des participants, car ma prestation y est restée, si je me souviens bien, assez médiocre, j'étais trop impressionné – où se retrouvèrent pour en débattre⁵ Deguy, Lefort, et à ma grande surprise Edwy Plenel, alors directeur des rédactions du Monde, à qui François Vitrani (qui animait la Maison de l'Amérique latine) avait soumis le projet. En dehors de cette belle rencontre, l'ouvrage fut assez peu discuté⁶. Seize ans après sa sortie, les éditions Belin, en cours de réorganisation, m'ont informé de leur décision de le retirer de la vente. Ce qui m'autorise, ipso facto, à l'offrir en accès libre au lecteurs de ce site, comme je le fais pour tous les ouvrages qui ne sont pas ou plus disponibles en librairie.

*

Sur les parti-pris, et surtout le style du texte, je m'explique assez précisément dans le livre lui-même. Je voudrais simplement communiquer

⁴ D. G., *Après la révolution – Politique morale*, Belin, coll. « Littérature et philosophie » (dir. Claude Lefort), 2003.

⁵ À la Maison de l'Amérique Latine, à Paris, le 29 janvier 2004. Cf. aussi <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/6-commentaires/>.

⁶ Je me souviens néanmoins, peu après la parution, d'une belle lecture par Ali Baddou, pour l'émission de mi-journée de France Culture, alors intitulée *Tout arrive* et animée par Marc Voinchet.

aux nouveaux lecteurs une information, et une réflexion. L'information concerne le fait qu'un seul des chapitres est la reprise modifiée d'une conférence antérieurement publiée : le chapitre IV, ici intitulé « Violences dans la culture », réutilise la conférence « Hypothèses sur la violence, les images et la bonté », donnée à Mons et publiée dans les Cahiers internationaux du symbolisme⁷. La réflexion est que, même si je partage encore aujourd'hui la quasi-totalité des points de vue exprimés dans ce livre, il me semble essentiellement inachevé. Inachevé, tout livre l'est toujours, comme le sont toutes les actions humaines, qui marquent inmanquablement des jalons provisoires sur un chemin. Mais ce livre-ci l'est d'une façon plus déterminée. En effet il représente une tentative, qui était à l'époque un peu singulière dans mon parcours, de prendre directement position sur le terrain politique. Non par l'adhésion à des prises de parti circonstanciées, mais par une réflexion générale, et pourtant nettement engagée. Je l'avais fait, dans ma première jeunesse, en tant que militant, comme et avec beaucoup d'autres. Puis j'ai cessé de le faire – sauf sur des questions de politique du théâtre et de la culture, qui recoupaient mes préoccupations professionnelles. Or cet engagement restait, en la circonstance, profondément incomplet. J'en ai pris conscience en découvrant, plus tard, les livres et l'itinéraire de Judith Butler. Celle-ci s'est exprimée, d'abord, sur des questions théoriques en lien avec ses engagements personnels les plus vitaux : le féminisme, l'homosexualité – féminine en particulier – les questions du sexe et du genre. Et plus tard, elle a pu, avec une grande autorité, prendre position sur des questions de politique générale : orientation des Etats-Unis, politique sociale et internationale, question de la Palestine. Au fond, il m'a semblé percevoir que ses engagements les plus collectifs s'appuyaient sur une profonde justesse personnelle, mise en œuvre et visible, une sorte de véridicité. Dans le livre qu'on va découvrir ci-dessous, je parle en mon nom, mais sans vraiment éclaircir ce qui me conduit, dans mes choix les plus profonds, à parler comme je le fais. En un sens, je peux dire aujourd'hui que cet ouvrage, qui s'est voulu très personnel – en tout cas par le style, le mode d'énonciation – ne l'est, en vérité, pas assez. Une certaine exigence de vérité politique, au moins aujourd'hui, demande au locuteur d'explicitier plus sa position, sa situation dans le champ du discours. C'est ce que j'ai

⁷ D. G., « Hypothèses sur la violence, les images et la bonté », *Cahiers internationaux du symbolisme* n° 98-100, 2001.

*entrepris de faire, depuis lors*⁸. Et cela donne peut-être la possibilité d'un discours politique repris et continué, comme je tente parfois de l'expérimenter⁹.

*Mais tel qu'il est, cet ouvrage mérite peut-être tout de même sa présente réédition*¹⁰, pour une série de raisons dont la plupart se condensent dans la provocation délibérée de son sous-titre. Tant il est vrai que la séparation entre politique et morale constituait, et constitue encore, une des platitudes les plus répandues – et à mes yeux, une des plus néfastes – que l'on puisse entendre, sans cesse, et presque partout.

Février 2019

⁸ D.G., *Un sémite*, Circé 2003 ; *Trois soulèvements*, 2019, op. cit. (cf. ci-dessus, note 2), et surtout la trilogie *Eros, chantier I, II et III*, à paraître.

⁹ Par exemple dans le *Journal public*, tenu sur le site internet <http://denisguenoun.org>, en particulier entre juillet 2014 et mai 2017.

Cf. Journal I : <http://denisguenoun.org/2016/02/08/le-journal-premiere-serie-2014-2015/>,

et Journal II : <http://denisguenoun.org/2018/04/24/journal-public-deuxieme-serie/>.

En outre, un *Manifeste* est à paraître.

¹⁰ Qui est proposée sans modifications, sauf quelques corrections de détail et l'addition de la présente préface.

Les réflexions qu'on va lire ont été rédigées de juin à août 2002. Bien que l'actualité introduise des changements rapides dans la conjoncture, il m'a semblé préférable de ne pas courir après elle, et de ne glisser dans le texte aucune modification de dernière heure au moment de la mise sous presse.

D.G. (février 2003)

I. Politique morale

Quelque chose ne va pas droit dans les affaires du monde. Il ne s'agit pas de regretter les courbes, les traverses, de souhaiter un cours rigide et rectiligne. Le monde connaît des méandres, des vagues. Et beaucoup d'incertain : c'est bel et bon. Mais un soupçon traîne et insiste : que ça cloche, que le convoi chasse ou dérape, comme si un défaut, marqué, s'était glissé dans la machine. Le monde n'est pas accusé d'être imparfait. L'imperfection est d'origine, nul ne s'en plaint. Il faut des manques et de l'inachevé pour aller en avant. Que ça ne va pas droit signifie plutôt qu'un dévoiement affecte la manœuvre, ou qu'une carence de jugement vicie ou corrompt le but. Ce sentiment rend un hommage implicite à l'action humaine : il suppose, de façon obscure, une manœuvre en cours, une opération. Et aussi quelqu'un, quelque puissance qui agit, puisque cette action est troublée ou déviée par un vice. En ce sens, l'impression du moment est différente de celle de l'absurde, qui animait plus d'un penseur de l'après-guerre. Les choses paraissaient n'avoir aucun sens, être livrées à la fortune. S'il y avait désastre, c'était par hasard : le désastre était ce hasard même. Nous avons changé d'air : ce n'est pas la hantise de l'absurde qui prévaut, mais celle de l'erreur. Le désastre qui nous attend prouve une méprise, engage une faute. Et si, comme précédemment, le sentiment d'impuissance nous étroit, il ne tient pas au non-sens des choses, au manque de direction visible, mais à ceci que la direction n'est pas bonne, et que chacun se trouve inapte à la faire modifier.

Que faire ? Un préalable s'interpose. Car tout désir de soin, ou au moins d'éclaircissement, bute sur de lourds obstacles préliminaires. En premier lieu, l'immense complexité, qui noue chaque question posée à un réseau de connexions infinies, de facteurs innombrables qui s'interpénètrent et se conditionnent. D'autre part, et ce second obstacle résulte du premier, la taille des problèmes, qui sont désormais ceux du monde. La connexion de tout avec tout fait que chaque phénomène engageant la vie commune repose sur le socle entier du monde, et semble ne pouvoir être envisagé qu'à la mesure mondiale. L'esprit recule, s'il faut

traiter des objets si énormes. Or, à la réflexion, cela fait obstacle seulement si nous posons que la complexité, ou la taille, appellent l'*expertise*. On est gêné de parler de notre monde, parce qu'on n'est pas expert. Cette gêne mérite qu'on la considère un instant.

Le bon sens permet une première approche : des experts, notre monde n'en manque pas. S'il est un manque dont notre monde souffre, ce n'est pas le manque d'expertise. En fait d'expertise, la crise serait plutôt de surproduction. Disons-le autrement. Certains problèmes, essentiels et vitaux, engagent des choix où l'opinion se divise. Ainsi, on se demande si la vie des hommes va détériorer l'équilibre naturel de notre planète, par exemple en la réchauffant. Des gouvernements affichent des priorités contraires : celui des États-Unis montre, pour certains, un inacceptable refus de mesurer le problème, et pousse à son aggravation. Or, le gouvernement des États-Unis ne manque pas d'experts. Si ce gouvernement s'aveugle, ou déroge à la solidarité humaine, ce n'est pas faute d'expertise. L'administration y est assurément l'une des mieux équipées en experts qui se puissent concevoir. Donc, si cette administration fait un mauvais choix, cela signifie que l'instance exacte où ce choix s'opère est relativement indépendante de l'expertise qui le guide. Et la chose est identique pour le point de vue opposé : car le camp qui s'en réclame (autres gouvernements, organisations internationales) est muni d'experts nombreux, d'une compétence aussi ferme que ceux du camp adverse. Donc la décision n'est pas affaire d'expertise. Elle peut, et doit sans doute, s'éclairer d'une information aussi précise et complète qu'il est possible, mais qui n'entraîne pas la décision elle-même. La décision se noue et se tranche en un point, dans un lieu où l'expertise est inactive. C'est ce point et ce lieu qu'on peut désigner comme *politiques*. La décision politique est, au mieux, celle qui convoque les expertises opposées, délibère sur leur balancement, et fait à leur propos un choix qu'aucune expertise ne suffit à valider, dont la raison se tient ailleurs qu'en elles.

De ce problème, la pensée politique a été longtemps familière. Le rapport entre la compétence et la décision a fait l'objet d'une discussion intense et suivie depuis la Grèce classique. Au cours de la fameuse oraison funèbre – en l'honneur des soldats morts pour la cité – dans laquelle il célèbre la constitution politique d'Athènes, Périclès admire, selon Thucydide, que « les mêmes hommes peuvent s'[y] adonner à leurs affaires particulières (*oikeiôn*) et à celles de l'État (*politikôn*) ; les simples artisans

[y] peuvent entendre suffisamment les questions de politique »¹. L'affirmation est double. Elle dénie le besoin d'une spécialisation politique : les affaires peuvent être traitées par des individus occupés à de tout autres activités. De ce fait, elle récusé l'idée d'une compétence particulière, puisque des non-spécialistes ne manquent pas de lumières sur les questions communes. La discussion a été poursuivie par Platon, puis beaucoup d'autres. La position platonicienne est d'ailleurs complexe. Dans le *Protagoras*, le personnage éponyme et Socrate soutiennent des points de vue opposés – mais qui varient². Dans le *Politique*, la thèse semble plus nette. Mais, même lorsque certains personnages y défendent l'existence d'une science politique (*politikè épistèmè*³), d'un vrai savoir qui s'acquiert, et laissent ainsi entrevoir la possibilité d'un art politique fondé sur cette connaissance⁴, Platon fait apparaître, dans tous les cas, que cette science, et cet art, sont distincts de toutes les compétences portant sur d'autres questions théoriques et pratiques, et qui définissent d'autres métiers. Assurément, cela marque une nette discordance entre Platon et Thucydide-Périclès. Mais pour le point que nous examinons ici, l'effet s'équivaut presque : les expertises techniques dans les deux cas sont congédiées. Ainsi, dans le *Politique*, alors même qu'il vise à établir la singularité d'une science du politique, Platon la distingue soigneusement de sciences très voisines qui concernent aussi la direction des affaires communes, « sciences auxiliaires », à son service : la stratégie, ou la compétence judiciaire⁵. De sorte que si Platon s'éloigne de Périclès quant à l'existence d'une science du politique, qu'il revendique tandis que Périclès semble l'ignorer, tous deux, malgré de vives divergences – politiques, précisément – se retrouvent pour affirmer que la décision politique veut une pensée distincte de toute autre compétence *particulière*, technique ou scientifique – de toute expertise. Platon pense qu'il existe une science spécifique de la politique, que Périclès écarte. Mais assurément cette science n'est ni militaire, ni judiciaire, ni d'aucun domaine de savoir

¹ *Guerre du Péloponnèse*, II, LV, 2, trad. J. Voilquin, GF-Flammarion 1966, p. 136. Merci à Jacques Taminiaux de m'avoir signalé, et mieux fait comprendre, la portée de ce passage. Cf. son *Théâtre des philosophes*, Jérôme Millon 1995, p. 18-20.

² Cf. *Protagoras*, X, 319 a-320 b (Socrate), qui diffère de XL, 360 a, où Socrate se reconnaît en contradiction avec son point de départ ; et XI-XIII 320 d-325 d (*Protagoras*).

³ *Politique*, 303 e.

⁴ *Politikè tekhnè* (par ex. *Protagoras* 319 a ; *Politique*, 267 a).

⁵ *Politique*, 303 d-305 d.

déterminé, si ce n'est celui de la décision politique même, resserré sur sa propre minceur, son contenu absolument autonome.

Une objection vient sans tarder : les Grecs pouvaient ainsi congédier l'expertise, va-t-on dire, parce que leurs affaires politiques étaient infiniment plus simples que les nôtres. Beaucoup moins de savoirs s'y trouvaient impliqués, avec un territoire restreint, une population de bourgade, et des pratiques rudimentaires. Mais l'objection peut être contrée, retournée même. Car, on le voit dans le discours de Périclès, il y va dans cette affaire de la possibilité de la démocratie. Si la compétence politique est écartée, la spécialisation bannie, c'est pour rendre possible la décision prise par tous.⁶ Tous doivent pouvoir se faire une idée de même incidence, de même portée pour la décision commune, et de ce fait aucune compétence ou spécialité déterminée ne doit être requise pour participer à la délibération. De sorte que la question qui se pose à nous est celle de la possibilité moderne de la démocratie. Ou bien le mot a un sens, et il faut que la décision fondamentale résulte du choix commun, et que donc chacun puisse délibérer personnellement sur le sort du monde sans compétence particulière. Ou bien « démocratie », comme le voudraient certains, n'est qu'un slogan publicitaire, destiné à faire croire au grand nombre qu'il prend une décision en vérité déjà bouclée par des cercles restreints, décision qu'il s'agit, en bonne règle de publicité, de faire illusoirement ratifier et cautionner par chacun comme émanant de lui. Qu'on n'avance pas ici que l'expertise éclaire le choix du peuple : on l'a dit, devant un parti à prendre, des savoirs opposés se présentent symétriquement et se combattent. Si un citoyen doit les connaître, c'est pour mesurer à quel point la décision qui lui revient est irréductible aux informations qu'ils lui offrent. Donc, à la fin, la question de l'expertise engage l'idée que l'on se fait de la possibilité présente de la démocratie. Ainsi éclairée, elle invalide l'objection plutôt qu'elle ne s'y plie : car plus les problèmes posés sont complexes, plus les expertises sont techniques, spécialisées, difficiles à comprendre, plus il est nécessaire de s'en extraire pour que le choix politique puisse se faire dans son espace propre et sa sérénité dégagée. Il n'est pas inconcevable que les citoyens athéniens aient pu entendre une argumentation technique sur la construction des navires et la comprendre peu ou prou. Mais il est impossible aujourd'hui à la majorité des sujets politiques de démêler pertinemment l'argumentation scientifique et technique concernant les causes, ou les effets, du changement des climats.

⁶ Cf. Socrate dans *Protagoras*, 319 c. C'est bien pourquoi Platon, notoirement peu démocrate, réintroduit dans le *Politique* une compétence d'une autre sorte.

Ce qu'on peut comprendre sans peine, c'est l'énoncé général des résultats : mais cet énoncé varie et se contredit d'une expertise à l'autre. Pour trancher sagement, il faudrait entendre et juger les démonstrations, qui sont techniquement hors de portée d'un citoyen ordinaire. Donc, la décision ne viendra pas de là. On est ainsi fondé à dire que la possibilité (ou non) de se prononcer sur les affaires du monde sans l'habilitation d'une compétence particulière, d'un point de vue *politique*, est solidaire de la possibilité présente (ou non) de la démocratie. Ce que l'on peut entendre aujourd'hui par démocratie, les modalités de son exercice, la forme de ses institutions, le contenu de ses politiques, sont bien sûr choses à débattre : mais précisément pour en débattre, il faut concevoir que la prise de position à leur propos est légitime, et n'est pas conditionnée par la détention d'un savoir technique quelconque, d'une autre qualification que celle qui pose et définit celui qui discute comme sujet politique, comme citoyen⁷.

C'est le point de vue de cette inexpertise décidée qui est choisi dans ces pages. L'attitude a une histoire, une sorte de tradition : celle de *l'essai politique*, surtout dans sa variante française. Quelque dévotion qu'on ait pour Montaigne, il faut reconnaître que l'essai n'est pas le bien propre de notre langue : on le trouve partout, et dans sa forme politique la généalogie en remonte jusqu'aux Grecs. Mais j'avoue une dilection particulière pour l'essai politique à la française. Pour citer en désordre les maîtres, au gré des lectures : Péguy, Blum, Giraudoux, Lefort – on le voit, la lucidité y côtoie de sombres aveuglements. Ou, traces plus anciennes, sillons plusieurs fois creusés : Rousseau, Zola, Bernanos. Aucune difficulté à désigner l'éclat que tous partagent : clarté du style, simplicité de l'expression, hauteur de la pensée. Une certaine *haute clarté*, pour tout dire, dont j'avoue qu'elle trace

⁷ Chacun des citoyens *par ailleurs* a des compétences, techniques, professionnelles par exemple – ou autres. Il n'y a pas lieu de désirer qu'au moment où il fait de la politique, il cesse de les détenir – ce qui serait en outre impossible. Un ingénieur, un juriste, une femme de ménage ou un éboueur ont des savoirs, dont la politique a besoin. Chacun d'entre eux parle ou pense à partir d'un point de vue en partie informé par cet équipement. On ne voit pas pourquoi exiger que la femme de ménage oublie ses ménages ou l'ingénieur ses engins au moment de politiquer. Tout citoyen délibère depuis une *position* – laquelle, depuis quelque temps, mobilise des choix privés aussi, qui sont privés de moins en moins : types de vie familiale, préférences sexuelles. Mais la décision politique qu'il ou elle prendra, ou contribuera à faire prendre, n'a pas à supposer chez les autres un même statut, ni un même savoir : elle doit prétendre à être commune, et s'instituer donc en un point, ou un espace, vers lequel convergent les positions diverses, et dans lequel toute qualification – même spontanée, personnelle, improvisée – peut être un arrière-plan, une motivation, jamais une autorité.

mon horizon, inaccessible, toujours reculé. Par malheur, l'admiration vouée à cette lignée ne m'assure nullement d'en recevoir les vertus : appartenir à une famille ne garantit aucun don – rien ne protège des héritiers désastreux. Mais il est un autre trait tout de même que cette filiation dessine, et que je voudrais remarquer d'un mot. Car les essais politiques que j'invoque se caractérisent comme *littéraires*. Quelque chose, là, touche peut-être à leur spécificité française : une certaine tradition française incline à exprimer ses pensées en littérature⁸. Que recouvre cette littérarité de l'essai politique – si on veut bien écarter l'hypothèse d'une affectation stylistique, d'une écriture apprêtée, ornée, fleurie, qui sont exactement ce dont l'essai à la française se méfie et ce qu'il proscribit vivement ? Elle met en jeu d'abord ce dont on vient de parler : le refus de la spécialité politique, le congé à toute compétence particulière, une certaine prose qui veut se nourrir de la langue et de la pensée communes. Mais ce n'est pas tout : car le rejet de la spécialisation pourrait aussi conduire à poser le sujet politique comme une forme aux contenus indéfinis, volontairement abstraite, support ou agent vide et dénué d'aucune qualité qu'il ne partage avec tous, substrat déqualifié pour être général. Plus d'un essai politique, utile ou bienveillant, d'inspiration juridique, philosophique parfois, propose aujourd'hui de rejoindre cette position neutre, désingularisée, de penser à partir d'elle ou d'exprimer son potentiel point de vue. Mais une entreprise de cette sorte ne peut pas se désirer comme littéraire : un essai littéraire affirme la singularité de l'expérience qui le tient. Ce qui n'implique pas toujours la confiance. Chez un Chateaubriand, la pensée politique est autobiographique, et on lui en sait gré : c'est la pensée d'une vie. Mais il arrive que le discours de la singularité ne prenne pas cette allure : pour Giraudoux, pour Lefort, comme pour bien d'autres grands pudiques, la singularité relève d'un tour d'écriture, et l'expérience est celle qui ouvre une entrée déterminée dans la langue, une *manière de penser*. Aucun solipsisme politique, aucun particularisme hautain. Cette singularité désire aussi le partage : mais son partage n'est pas réglé par l'éviction des caractères ou traits d'individuation. L'essai politique qui se veut littéraire ne peut donc solder la matière de vie qu'il tisse, l'expérience qu'il engage, le corps qu'il montre. C'est un essai en première personne, quelle qu'en soit la réserve. Il veut un tour, un ton, un style : une signature. Pas moyen d'échapper à l'aveu au moins de cette *condition*. C'est dans cet écart du commun à la personne qu'il tient son pari, et sa parole. Contre toute

⁸ Je me permets de renvoyer sur ce point à « Sur une manière française », *Etudes phénoménologiques*, XVIII/35, 2002.

spécialité de compétence, et pour la singularité d'une griffe : voilà ce que cherche sans doute l'essai littéraire en politique, sous l'autorité duquel je me plais à placer ces pages, en mesurant tout ce qui leur manque pour être dignes de tels parrains.

Si l'acte politique, le choix fait en agissant, ne résulte d'aucun savoir et ne s'ancre dans aucune compétence, quelle est sa nature ? Ici deux directions s'ouvrent. Dans un cas, on imagine que ce choix résulte d'une décision pure, qui trouve toute sa dimension dans son seul exercice et ne répond de rien, ni à personne. C'est la compréhension « décisionniste », qui assure que la décision n'exprime qu'elle-même, qu'elle ne se réfère qu'à son seul décret. On pourrait aussi l'appeler souverainiste, si le mot n'avait endossé en politique une autre couleur : puisque le fond de la politique tient alors à la souveraineté, laquelle n'exprime pas une autorité légitime qui la fonde, mais qui institue elle-même, instaure par son agir propre, toute légitimité, toute fondation. La décision politique est ainsi un acte très étroit, qui se veut pur, ne prétend tenir qu'à son fil, son propre tranchant : elle choisit un possible, plutôt que l'opposé, en tant qu'elle le choisit, voilà tout. Toute légitimation lui est postérieure, de second degré, d'après-coup. Je vois là une théorie de la force : du pur exercice de la force – et donc du rapport de forces –, car la souveraineté agit et s'affirme comme prise, victoire, capacité de domination. Ce qui, souvent au dire même des auteurs, conduit à une légitimation du fait, de l'accompli comme tel, c'est-à-dire de la tyrannie, pouvoir de fait, pouvoir sans droit⁹. Ce n'est pas dans cet horizon que je tente ici d'écarter toute expertise du choix politique. Car une deuxième orientation est possible, qui consiste à poser que, bien que dépourvue de fondation savante, la décision politique a un sens, et à se demander quel il est. Le fait qu'elle ne se déduise d'aucune connaissance objective (car si elle en résultait, elle ne serait pas politique : ce pourrait être une importante décision de gestion, d'administration des choses, mais non l'opération discriminante d'un agir politique) n'induit en aucune façon qu'elle soit in-sensée, absurde, ni arbitraire si ce mot signifie que tout sens se résorbe dans la décision elle-même. Choisir entre autoritarisme et discussion ouverte, entre plus ou moins d'Europe, pollution contenue ou aggravée, cela peut n'être fondé par aucun savoir indiscutable, sans pour autant manquer d'une visée ou d'une portée, qui réfère la décision à autre

⁹ J'ai tenté d'examiner plus précisément ce point dans *L'Enlèvement de la politique*, Circé, 2002, p. 9-13 et suiv.

chose qu'à elle-même, et autorise qu'on lui demande de répondre de ce qu'elle a fait et voulu.

Si l'on admet donc, selon cette orientation : 1) que la décision politique n'est pas absurde, ni, *stricto sensu*, arbitraire, 2) qu'elle ne peut s'autoriser d'aucune compétence ni d'aucune expertise – au moins en dernier ressort, au point extrême où la décision s'opère et le choix en vérité se produit –, on doit alors convenir, il me semble, que le choix politique, dans son essence la plus intime, est de nature morale. C'est l'hypothèse dont je vais tenter ici la défense et, au moins, la partielle illustration. On le comprend, je suppose : « politique morale » ne signifie donc pas moralisation de la vie politique, assainissement ou amélioration de la moralité politique, des mœurs politiques – mise au ban de la corruption, du mensonge, etc. Assurément ce point n'est pas négligeable, et il entretient un certain rapport avec ce dont on va parler. Mais il ne fait pas l'essentiel, l'engagement premier de la réflexion. « Politique morale » veut dire que le principe, le moteur, le nœud de la décision politique est de nature intrinsèquement, intimement, essentiellement morale – quelle que soit la décision, et l'objet où elle s'applique.

En un sens, ceci devrait être un lieu commun, une évidence. Et l'on pourrait peut-être montrer sans peine, ou au moins prétendre, que pour les fondateurs de la pensée politique il en allait clairement ainsi : que Platon et Aristote, par exemple, par delà leurs différences, quand ils se proposaient de déployer le contenu du concept de politique, en venaient toujours à débattre de l'essence de la vertu, de la justice, du bien¹⁰. Et pourtant : il n'est pas d'opinion plus convenue, dans un certain registre du sens commun, que celle pour qui la politique est une chose, la morale une autre, et qui tient a priori pour funeste toute politique conduite au nom d'une moralité. Je n'évoque pas seulement ici la récente méfiance, ou colère, provoquée par la prétention du gouvernement américain à s'autoriser d'une lutte contre le Mal : ou plutôt, je vise le fait que, dans cette prétention, on s'irrite moins d'une certaine détermination du mal – que l'on pourrait contester comme inopportune, infondée ou inacceptable – que de l'idée

¹⁰ On peut évidemment contester que ces notions fussent entendues en leur sens « moral », dans l'acception moderne du mot. Mais tout de même : il serait malaisé de dissocier radicalement la discussion menée autour des questions de politique de celle qui porte, parfois dans des pages toutes voisines si ce n'est dans les mêmes, sur les fondements, les voies, les horizons de la moralité. Je n'entre pas ici dans la discussion de ce (passionnant) point d'histoire : pour m'en tenir, si je peux, à un discours *politique*. Cf. par ex. Aristote, *Les Politiques*, éd. de P. Pellegrin, GF-Flammarion 1993, et dans l'introduction du traducteur, les pages 24-30.

même d'en appeler à un bien pour légitimer un combat. En d'autres termes, ce n'est pas une mauvaise morale, mensongère, trompeuse, illusionniste, voire criminelle, qui est ici accusée – ce serait à mes yeux un débat très utile – mais le fait même d'établir un lien entre morale et politique. N'est pas non plus en cause la lourdeur rhétorique : celle qui use des majuscules devant ses valeurs, ou de l'article défini singulier pour les poser – le Bien, le Mal. Ce serait peu de chose, et on pourrait discuter d'utiles nuances de forme. Mais non : il s'agit bien de la référence morale comme telle, qui est décrétée insupportable : tant il paraît acquis à beaucoup, au moins dans certains lieux et milieux, que politique et morale doivent être sanitaires isolés, et que, pour paraphraser un mot de Gide sur lequel nous aurons à revenir¹¹, on ne fait pas de bonne politique avec de bons sentiments.

C'est exactement le point de vue inverse que je voudrais soutenir. En défendant que tout choix politique actualise une préférence morale, une visée ou une inclination dont la nature la plus radicale est à comprendre dans l'ordre de la moralité. Ceci concerne aussi bien le choix effectué par une instance de pouvoir politique quand elle agit, que celui qui s'exprime dans l'adhésion, dans le vote, dans la prise d'un parti. Examinons ces deux aspects. Affirmer qu'un pouvoir politique s'exerce par des choix moraux peut prêter à sourire. Beaucoup, qui font profession de ne pas s'en laisser conter, tiendront pour ridiculement naïf de croire qu'un pouvoir, lorsqu'il enclenche une politique plutôt qu'une autre, agit en vue du bien ou d'une sorte de bien. Je ne prétends évidemment pas qu'un dirigeant soit mû par ses seuls idéaux, nobles et purs. Toute question politique est lestée de nombreux intérêts. Mais, précisément, ces intérêts sont en nombre : s'il n'y en avait qu'un, la politique serait inutile. Des intérêts multiples s'enchevêtrent, se croisent. Cette multiplicité ouvre des conflits. La décision politique n'est convoquée que devant ces chocs, cette compétition de légitimités en lutte. Comment s'opère alors la préférence d'un intérêt sur un autre ? Il faut ici résister à la pose désabusée, et reconnaître que la décision se fait en raison *d'une certaine détermination* d'un bien commun. Revoilà les sourires : on va hausser les épaules, arguer que la politique souvent sanctionne des privilèges, favorise les uns au détriment du bien général, et qu'il est puéril de supposer que le souci du commun l'emporte. Je tente donc de préciser. Avec d'abord une remarque touchant au sens du mot : commun n'équivaut pas à universel. Ceci n'est pas une subtilité de détail, une nuance sophistique. Toute politique engage une définition du commun, qui se produit dans son mouvement même. Le commun requis

¹¹ Cf. ci-dessous, chap. V, note 27.

par l'action politique peut se donner, par exemple, la figure de l'État-nation (la France), de la nation au-delà de l'État (l'Allemagne à construire, ou toute nation à instituer, bâtir, borner, comme notre histoire depuis deux siècles ne cesse d'en produire), d'une classe (le prolétariat), d'une religion (l'Islam), d'une civilisation (l'Occident, conquérant ou assiégé) – ou d'autres instances encore, partielles ou mixtes. C'est un trompe-l'œil qui fonde le tout dans *la cité*. La cité, c'est vite dit, si l'on me permet cette privauté, depuis qu'il n'y a plus au sens net d'identification de l'entité politique avec la ville, c'est-à-dire depuis longtemps. Toute politique choisit et délimite le commun qui la porte¹². Que l'instance ainsi favorisée, élue, entretienne néanmoins, *toujours*, un certain lien avec un universel latent – ou bien : qu'on ne puisse jamais s'en tenir, tout de go, à l'exclusivité d'une préférence (de nation, de classe, de continent) sans qu'elle soit comme traversée par une expansion, un processus universalisant, c'est sans doute une rationalité intime, une ruse, une main invisible de l'histoire. Mais il n'en est pas moins vrai que la politique suppose une priorité accordée à une certaine stase du commun, et qu'il n'existe à ce jour aucune politique qui puisse prétendre avoir pour seul souci l'humain dans sa saisie intégrale. Un mode ou une strate de l'être commun des hommes est ainsi pensé comme préférable, et devant être comme tel politiquement choisi¹³. Cette détermination, ce choix, cette préférence sont de nature morale : ils concernent la définition la plus intime de la justice et du bien.

Mais la communauté ainsi déterminée, circonscrite, est-elle servie elle-même de façon pure, désintéressée ? Rien ne l'assure. Morale et désintérêt ne s'équivalent pas nécessairement : la leçon de Nietzsche est sur ce point recevable – même si on peut désormais y voir « quelque chose qui

¹² Ceci ne revient pas, malgré l'apparence, à la désormais traditionnelle fondation du politique dans « la distinction entre amis et ennemis », telle que l'a léguée à la postérité, par nazisme interposé, le déplorable Carl Schmitt. Parce qu'il fonde la distinction sur l'inimitié originaire – et qu'à tout prendre on peut bien préférer la *philia*. Autrement dit, parce qu'il ne s'agit pas ici d'arquer le politique sur le conflit – sur la guerre – mais plutôt sur le partage. Je persiste à préférer Rousseau – c'est-à-dire, après tout, la Révolution française au national-socialisme.

¹³ On peut affecter de croire que cette préférence est imposée. Ce n'est pas vrai : même l'obligation peut être choisie. « Plutôt Hitler que le Front Populaire » disaient certains, pourtant classés « nationalistes » : entre deux *maux*, on élit son obligation. Et il n'est pas de politique – non plus que de morale – sans cette sorte de choix.

doit être surmonté »¹⁴. Et, à l'inverse, l'intérêt n'implique pas toujours la crispation propriétaire. C'est une vue bien cynique de l'intérêt – des plaisirs, des attachements, des appétits – que de ne les penser que comme prédation. Triste vue de la vie. Il s'agit dans les choix politiques (peut-être dans tous, même si cette évidence, devenue un cliché, devra elle aussi être un peu bousculée) une part d'intérêt, une traduction de certains mobiles particuliers. Mais tout tient ici à l'acte de traduire : l'expression brute, mécanique, directe d'un intérêt particulier n'est pas politique. Elle est impolitique, foncièrement. Si un intérêt particulier se présente dans son immédiate brutalité, dans sa sauvagerie, et prétend à la satisfaction au détriment de tous, cette sortie ne fait pas une politique. C'est la traduction d'un intérêt délimité en une conduite, ou une ligne, soumise au consentement commun, qui fait le devenir-politique, la politisation. On peut sans doute, si l'on y tient, considérer que cela réduit l'art politique à la fabrique des masques, au travestissement de l'intérêt particulier en intérêt général. Si l'on y tient : si l'on préfère une vue cynique en toutes choses. Mais il s'agit de bien plus que de cela : il s'agit de la concrétude même du politique, de sa vie. Car l'intérêt général ne se présente jamais à nu, et encore moins sans *corps*. La généralité n'existe pas en politique sans une particularité qui la tient. Et aucun corps n'est général : tout corps signe la singularité, en marque sa constitution. Quel qu'il soit, politique ou non : grands corps de l'État, constitués, législatifs ou autres. *A fortiori* corporations, corps de métiers, organismes professionnels¹⁵. Un intérêt particulier peut dès lors se poser en lieu-tenant du bien partagé : opération politique courante, légitime. Ainsi fait le patronat lorsqu'il avance que ses intérêts (financiers, ses revenus, ses rentes, sa richesse) sont bienfaisants pour tous (libération de la dynamique économique, vitalité des entreprises, création d'emplois, croissance, etc.) Le patronat tient là un discours politique : il annonce que si les entrepreneurs ne sont pas libres de s'enrichir, les entreprises périssent, et les salariés en souffrent. On lit cela tous les jours. Cette prétention évidemment se discute : elle peut être posée comme légitime, ou pas ; et le discours comme véridique, réaliste, ou à dessein trompeur, ou tout simplement erroné. Chacune de ces vues appelle l'examen. Mais il reste que si un patron devait dire : je m'enrichis à vos dépens, j'exploite votre misère, votre situation me laisse froid et seuls

¹⁴ Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard 1971 (*Œuvres philosophiques complètes* VI), p. 23 (M. de Gandillac traduit « qui doit se surmonter »), 48, 308, etc.

¹⁵ Cf. C. Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », in *L'Invention démocratique*, Fayard, 1981.

m'importent mes profits, ce pourrait être vrai à la rigueur, mais ne ferait en rien une *politique*. Cela ferait une déclaration de guerre sociale – ou de brigandage – pas une politique. Ce que défend le patronat en voulant convaincre que ses bénéfices entraînent le bien de tous, les nations colonisatrices l'ont défendu aussi, comme la noblesse ou la Cour, la bourgeoisie censitaire, plus tard le Parti, etc. Tous ont posé des intérêts particuliers en moteurs ou dépositaires du bien commun. L'idéologie n'est pas ici seule en cause – si le mot désigne le ciel des idées. Mais plutôt l'hégémonie, au sens gramscien : prise en charge, direction, à la fois hypostase et lieutenance. L'hégémonie de certaines particularités peut donc être prônée au nom du bien général : si est affichée la généralité que l'on vise ; et si tels intérêts particuliers sont présentés comme ses meilleurs agents. L'assomption peut être mensongère, ou simplement fautive : il n'y a pas à supposer que toutes les politiques se valent. Mais nul ne peut faire de la politique au nom de la seule particularité. Sur ce point Rousseau voyait juste – législation de la volonté générale. Rien n'est moins simple que la modalité d'expression de cette « volonté », mais dans la politique il y va du général, nécessairement. Et donc, la visée politique, pensée ou action, ou pensée en action, qui assume cette généralité, cette vue de la communauté du commun – cette justice¹⁶ – n'est rien d'autre qu'une morale pratique : la préférence d'un bien (ou d'un moindre mal, ce qui est ici strictement identique), convertie en gestes, et en faits.

Une argumentation comparable peut-être soutenue, non plus quant à la décision d'une autorité politique, mais quant à l'expression d'un choix d'opinion. Que la prise de parti se fasse au nom d'une moralité, c'est l'évidence, au moins subjective. S'engager en politique manifeste un souci d'aller au-delà de soi, vers d'autres, vers le partage d'une vision commune. Un parti politique, serait-il le pire, n'est jamais une bande de pillards coalisés. Mais, sans même un engagement actif, la simple manifestation d'une préférence, d'une opinion politique, ressortit à l'expression d'un jugement, d'une évaluation des actions humaines. On entend dire de certains choix politiques (c'est généralement de ceux qu'on réprovoque) qu'ils manifestent des intérêts particuliers – par exemple des peurs, des appels à la protection. Sans aucun doute : mais ils les manifestent dans la

¹⁶ Cette équivalence du juste avec le souci de l'intérêt commun doit être analysée de près, comme l'ont fait beaucoup de philosophes de la morale. A mes yeux, si elle doit être mise partiellement en cause, c'est plutôt par extension que par retenue : en tant que les hommes ne sont pas les seuls habitants de l'universel. L'universel traverse l'humain, pour impliquer les animaux, la nature – l'univers.

langue de l'intérêt général. Lorsqu'un artisan craignant la ruine, un ouvrier redoutant le renvoi, un retraité apeuré devant l'immigration, donnent leur vote pour afficher ces craintes ou conjurer ces dangers, on peut penser qu'ils se trompent ou que leur choix est inefficace, néfaste, pernicieux, comme on voudra. Mais on ne peut pas nier qu'ils fassent ce choix parce qu'ils pensent et aspirent à dire que *la ruine, le renvoi, l'invasion, ce n'est pas bien*. Non seulement que ce n'est pas bien pour eux, au sens intéressé du mot, mais que ce n'est pas bien, simplement, du point de vue de l'échelle des choses et de la justice des faits.

En voici un exemple. On se souvient que, dans les dernières années de la guerre d'Algérie, la population dite « européenne » d'outre-Méditerranée (c'est-à-dire la population non-arabe et non-musulmane) a donné sa préférence et son adhésion politiques à des mouvements extrémistes et violents, pour tenter de garder l'Algérie française. Cela s'est traduit par des votes pour l'extrême-droite, et par un soutien actif, populaire, massif à l'organisation clandestine qui faisait la guerre et semait la terreur au nom de ce choix. Assurément il y avait là de la politique, puisque cette préférence, même si elle se fondait sur un évident intérêt, entendait s'exprimer au nom de la légitimité française, du bien de la France, et même du bien de l'Algérie, de l'ensemble des Algériens. Puis est venue l'indépendance, source d'immense amertume et de rancœur pour cette population¹⁷. Ces Français algériens ont alors été rapatriés, et un million de personnes environ se sont installées à partir de 1962 sur le territoire métropolitain, dont une grande partie dans les régions méridionales. De façon prévisible, un fort contingent de leurs votes s'est transféré, *mais pour un temps très bref*, vers l'extrême-droite française, qui entendait bien engranger cet apport : ce fut une des raisons du succès non négligeable obtenu par l'avocat des généraux factieux, Tixier-Vignancour, à l'élection présidentielle de 1965. Le fait significatif que je veux évoquer se situe peu après. Car dans les années qui ont suivi – presque deux décennies, entre 1965 et le milieu des années 80 – le vote dit « pied-noir » a paru s'évaporer. Des centaines de milliers d'électeurs, qui n'avaient rien perdu de leur amertume et de leurs regrets, ont réparti leurs bulletins entre gauche et droite traditionnelles, soutenant des formations qui, peu ou prou, avaient appliqué ou cautionné la politique qu'ils avaient en horreur. Le phénomène force à tous égards l'intérêt : par sa netteté, son immédiateté

¹⁷ Ces événements, vécus dans mon adolescence, font l'objet du deuxième des trois récits réunis dans *Un sémite* (Circé, 2003). Le point de vue de ma famille était inverse de celui que j'évoque ici.

(quelques mois, autour de 1965, suffisant pour qu'une opinion forte de centaines de milliers de suffrages ait paru s'engloutir), sa durée – et aussi par son terme : la réapparition d'un vote pied-noir à l'extrême-droite à partir de 1985. Comment expliquer cette immersion brutale, longue, et pourtant temporaire ? Ni les intérêts objectifs, ni l'idéologie n'y suffisent. C'est affaire de traduction, si l'on veut : pendant cette période, les intérêts particuliers des Français d'Algérie ne pouvaient ou ne savaient plus s'exprimer en termes de bien commun. Ils avaient perdu toute légitimité à fonder une politique. L'Algérie indépendante devenait un fait irréversible, dont on ne savait que prendre acte comme effet du mouvement mondial de l'histoire. L'intégration dans le contexte français donnait à tous le désir de participer au jeu politique tel qu'il était réglé en métropole. La rancœur, la nostalgie ou la haine s'exprimaient dans la culture du souvenir, le folklore, l'exil, parfois le banditisme. Mais pas en tant que politique. Ce n'est qu'après deux décennies qu'un vote pied-noir d'extrême-droite a refait progressivement surface : grâce (si l'on peut dire) à l'intelligence politique de Le Pen, qui a su donner à cet intérêt une nouvelle légitimité en termes de bien commun, et l'exprimer par un discours d'intérêt général (au prix, bien sûr, d'une circonscription très déterminée du général et du commun).

Ici comme plus haut, on peut prétendre que tout n'est alors qu'affaire de masques et de tromperie. Si l'on tient à voir les choses ainsi, c'est un choix concevable : un choix de vision morale. La tromperie, le mensonge sont des catégories de moralité. Et il y a sans aucun doute du mensonge politique : comme de l'économique, du religieux, du familial. Cela existe, se trouve, se constate. Passer du fait observable à l'axiome qu'en politique tout est mensonge regarde la vision, l'axiologie de chacun. L'important est de reconnaître qu'il n'est de politique que si la question se pose, et que donc on ne peut nommer politique une action qui se prétendrait étrangère à la recherche du bien commun – d'un certain bien en un sens pour un champ du commun.

J'ajoute sur ce point une remarque un peu digressive, mais non sans importance. Ce cliché, si aisément adopté (toute politique est l'expression d'intérêts travestis) vaut comme indice de l'héritage paradoxal d'un certain marxisme. Le marxisme en effet remporte ici une surprenante victoire posthume, après que son décès a été déclaré sans nuance. Une des thèses les plus banales de la vulgate marxiste voulait qu'une politique représentât toujours les intérêts propres d'une classe au pouvoir, les déguisant en intérêts généraux. Il est remarquable que cette thèse, combattue en son temps avec fougue, fasse aujourd'hui figure d'évidence quand le marxisme

est déclaré hors-jeu. Une sorte d'économisme abrupt s'est diffusé à la diable, qui pose comme allant de soi que la politique des Etats, surtout occidentaux (capitalistes, donc), exprime et sert de sordides intérêts de firmes multinationales qui contrôlent et pilotent en sous-main les gouvernements. L'a-t-on remarqué ?, le théorème marche à ce point à *l'idéologie* qu'il s'affirme indiscutable, quand même les discutants, peu experts, manquent d'éléments d'information minimale pour le soutenir ou l'infirmer. Exemple : la politique américaine en Afghanistan exprime de puissants intérêts économiques. Lesquels ? On ne sait. Qu'y a-t-il d'économiquement décisif en Afghanistan ? Difficile à dire, mais il faut bien qu'il y ait du dollar là-dessous. Je ne prétends pas que la politique américaine en Afghanistan soit immatérielle. Mais ses intérêts ne sont peut-être pas *directement* économiques. On peut discuter s'ils sont stratégiques (au sens exact, militaires : là aussi on devrait pouvoir en dire un peu plus) – ou politiques, par exemple¹⁸. Or, il est à peu près avéré aujourd'hui qu'un des échecs du marxisme, particulièrement dans sa forme vulgarisée, a été son impuissance à penser la spécificité de la politique. Le marxisme a connu de très grands politiques (Lénine, par exemple) mais qui ont beaucoup peiné à articuler au corps de la doctrine l'instance du politique comme telle. On peut dire (et on a dit) que l'échec du marxisme a été *politique* à la fin : échec à produire et à légitimer de véritables instances de délibération et de décision politiques – après la révolution. On a pu décrire les sociétés staliniennes comme des sortes d'empires non-politiques, de despotismes à l'orientale, immobiles et gelés dans leur abolition du politique – jusqu'à la chute. Ce pourquoi leur chute a peut-être été, en un sens, si peu politique : sorte d'effondrement sur soi d'un régime dévoré du dedans par la termitière de l'impoliticité, mort sans qu'aucune politique définie ne donne à cette chute un programme, une visée, *un sens*. Et donc, mort, par exemple – le fait tout de même est singulier – en bouleversant du tout au tout son idéologie et sa structure sociale, mais sans changer notablement son appareil dirigeant, issu comme l'on sait dans son immense majorité des classes de l'ancienne direction post-stalinienne.

¹⁸ Je m'excuse de répéter : ceci ne justifie en rien la politique américaine. Mais, plutôt que de prétendre étayer le jugement sur une géopolitique de pacotille, quand on n'est pas expert il vaut mieux oser l'appréciation morale : intervenir en Afghanistan, c'était bien (mettre un terme à un régime meurtrier, obscurantiste et d'une tyrannie sexiste sans égal), ou mal (tuer des civils, dévaster un pays misérable). Et ne pas esquiver la question très lourde du préférable.

Néanmoins, cette victoire posthume du marxisme est un faux-semblant. Car le marxisme avait deux faces : cependant qu'il dénonçait dans la gérance capitaliste de la société un immoral travestissement d'intérêts particuliers en intérêts généraux, il opposait à cette immoralité l'existence d'une classe, et donc d'un projet, profondément moraux. Car le prolétariat, lui, exprimait de façon cardinale, objective, une sorte de convergence, voire de confusion de ses propres intérêts de classe avec les intérêts les plus globaux de l'humanité. Le prolétariat, par son renversement de toutes les valeurs et autorités du Capital, œuvrait assurément pour le bien commun. Le prolétariat était la classe la plus morale de l'histoire. De sorte que le marxisme, dénonçant la tromperie politique et les masques de l'idéologie, plaidait avec l'énergie qu'on a pu voir pour un retournement moral du monde – une remise du monde sur ses pieds – pour un accord retrouvé entre la morale et le devenir collectif. Le prolétariat, lui, n'était pas supposé mentir sur ses intérêts, les truquer, les masquer pour les traduire en politique. Le prolétariat disait la vérité de ses intérêts : et, de cette vérité, le devenir conduisait à l'heureuse jonction de l'avenir avec le bien. Comme tous les mouvements révolutionnaires, le marxisme dans sa période de vivacité, d'activité, de productivité sociale a été un mouvement infusé, innervé, soulevé d'emportement moral. C'est alors un spectacle bien triste que ce marxisme aujourd'hui d'autant plus aisément triomphant, *post mortem*, qu'il est privé de sa face active, de sa puissance de soulèvement. Une fois excisée la portée morale (qui équivaut au projet révolutionnaire, et donc à la vitalité, au souffle), reste un marxisme réduit à son économisme le plus livide – cadavérique en effet. Rétréci en cynisme le plus sordide et le plus cru. C'est le destin d'une génération, ou de sa part la plus capitularde : garder du marxisme les clichés de surface, la posture désabusée, le cynisme, et renier sèchement la révolution (c'est-à-dire le désir de refaire la vie *en bien*). Rien d'étonnant à ce que, très au-delà de cet avatar, à force de s'en prendre aux dangers du moralisme, on n'ait abouti qu'à démoraliser la politique, bel et bien : en la vidant de toute morale, qu'on n'ait réussi qu'à la châtrer de toute tonicité, de toute inspiration, de toute capacité de rénovation et de soulèvement du monde.

L'hypothèse ici défendue – selon laquelle l'essence de la décision politique est de nature morale – conduit, notons-le, à un surprenant paradoxe. Car la politique et la morale restent choses distinctes, au moins au sens que ces deux termes ont pris à l'époque moderne. De nombreuses

conduites morales souffriraient difficilement d'être aujourd'hui décrétées « politiques » : morale familiale, privée, intime ; sanitaire ou sportive ; amicale ou amoureuse. Et cette distinction repose sur le fait que la morale ne se réduit pas à la politique, qu'elle engage une autre ouverture, une vue bien plus large. Ce qui nous sollicite comme interrogation sur le bien met en jeu notre condition métaphysique, notre position d'être, le devenir qui nous emporte dans l'infini du cosmos ou la ténuité d'un geste. Comme la philosophie l'a montré, de Platon à Lévinas, le bien est au-delà de l'être. C'est un devoir-être, qui engage une profonde faille dans le domaine des faits, des états de choses, et suppose – quelque origine qu'on lui reconnaisse – l'acceptation d'un vertige dans le réel, d'un dégagement, d'une éclaircie. La morale vaut ainsi comme rupture ou surprise métaphysique aussi profonde que l'est la vie elle-même dans le monde inanimé. Notre morale est notre vitalité redoublée : notre aptitude à choisir la vie. À suivre cette logique, le cœur le plus intime de la décision politique se montre porteur de bien autre chose, de beaucoup plus, que la politique elle-même. Ou, pour le dire de façon plus décidée : le fond de la politique est non-politique. La politique n'a pas son fond en elle-même. Si l'on cherche le noyau le plus essentiel de l'acte politique et du choix qui l'induit, c'est une trouée vers le non-politique qui s'ouvre. Et si la portée morale de la décision politique est ce qui en institue le *sens*, il faut dire : le sens de la politique est hors de la politique. Hypothèse que je défendrai fermement. Le sens de la politique est non-politique. Vouloir réduire la politique à la politique, considérer que la politique peut répondre de soi et se déterminer elle-même, c'est priver la politique de son sens¹⁹. Surtout si l'on use – ici le cercle se boucle – de ce renfermement (de la politique sur elle-même) pour lui greffer en sous-main des légitimations savantes, objectives, expertes. Afin de tenir le politique dans sa dignité propre, d'éviter sa dissolution dans l'expertise, il faut affirmer la nature morale de ses choix, et donc le renvoyer au-delà de lui-même. Le politique ne fonde sa spécificité que comme outrance de soi, excès sur soi – transcendance à soi. Un peu comme l'humain, si l'on veut – qui n'est humain qu'en tant qu'il passe l'homme²⁰. Cette parenté de structure (ou d'excès sur sa

¹⁹ Cette thèse a un certain rapport avec le célèbre énoncé de Péguy sur la dégradation de la mystique en politique. Même il ne s'agit pas ici *nécessairement* d'une dégradation – d'ailleurs la thèse chez Péguy est peut-être plus complexe qu'il n'y paraît. Cf. C. Péguy, *Notre Jeunesse*, Gallimard-Folio, 1993, par exemple pp. 115-116 et suiv.

²⁰ C'est un des sens possibles de la parole : Dieu a fait l'homme à sa ressemblance – c'est-à-dire plus qu'humain. L'humain, trop humain, n'est pas assez humain.

structure) qui associe le politique et l'humain, qui fait que l'un comme l'autre en appellent à une sorte d'auto-transcendance, à une outrance de soi sur soi, n'est peut-être pas le fruit du simple hasard. Elle peut en tout cas se lire dès la position par Aristote de l'homme comme *politikôn zôon*²¹.

Tel est, quant au politique, l'état d'esprit que je voudrais mettre à l'épreuve dans ces pages. Mais avant d'en venir à l'examen de quelques unes des conditions et données politiques de l'heure, il reste à dire ceci : que le choix de cette attitude (oser voir, sans la prudence qui la cache comme un organe intime, la décision morale engagée dans toute prise de parti) suppose de rompre, décidément, avec un des motifs idéologiques les plus rebattus, ressassés, éculés du moment, ce poncif qui veut qu'on doive se méfier, s'éloigner, se garder de la morale. Peu de clichés sont aussi répandus de nos jours : qu'apparaisse le nom de « morale », et il faut s'en protéger avec une moue de dédain ; qu'un état d'esprit soit suspect de la moindre « moralité », et vient le consensus le plus tranquille pour le congédier sans façon. Ce poncif s'alimente à deux ou trois sortes d'usages, en particulier de discours, sur lesquels je m'arrête un instant. Par exemple, le réflexe qui conduit à parler, dès qu'on touche à un choix moral, de « moralisme ». Le « moralisme » étant tenu, par définition et sans le moindre examen, pour une sorte de maladie honteuse – sans que jamais plus on ne suspecte les valeurs symétriques de l'amoralisme ou de l'immoralité, parées de tous les charmes. « La » morale est alors censée désigner le conformisme social, les conventions anciennes, les règles contraignantes, que sous la grimace la plus dépréciative on rangera dans la catégorie du « judéo-chrétien ».

Qu'on veuille bien pardonner ici une brève digression personnelle. Il se trouve que je me sens peu enclin à désirer un retour aux ordres et normalités du passé. J'ai eu, dès ma première jeunesse, de fortes raisons – des plus vitales, des plus intimes – de me réjouir de la chute d'un bon nombre d'interdits et de carcans sociaux, et me vois aujourd'hui encore bien heureux de leur désuétude. Libération des femmes, cadres familiaux assouplis, respect de l'enfance, recul de la réprobation des homosexualités, usages plus libres du corps, pruderies moins arrogantes, racismes moins supportables, injonction faite aux autorités d'avoir à rendre des comptes et à subir la critique : rien de tout cela qui me paraisse devoir être regretté ni voué à l'opprobre. Sans doute, ces évolutions salutaires, dont les effets sont

« L'homme est quelque chose qui doit se surmonter » peut s'entendre *aussi* comme thèse d'un humanisme très radical.

²¹ Aristote, *Politique*, I, 2, 9.

encore immenses, eurent quelques corollaires lamentables, dont les suites s'observent toujours. Il n'empêche que j'ai, en ces temps un peu lointains, et comme tant d'autres, tenté de comprendre ce que Nietzsche, mais aussi Freud ou Engels, pouvaient nous apprendre en matière d'usage productif et inventif des *libertés morales*. Sans manquer d'en expérimenter quelques unes. Cependant, il ne me serait alors jamais venu à l'idée – je n'aurais ni n'ai jamais admis – que la chute de tels interdits fût à comprendre comme chute de la morale, de toute morale. Se marquait à mes yeux, simplement, le recul d'une morale à certains égards détestable au profit d'une autre, encore naissante, mais appelée à se montrer bien meilleure. Si « morale », comme je l'entendais sans particulière audace, impliquait un sens de la prescription et de la norme, un acte d'évaluation, ce qui se cherchait et parfois se trouvait là m'apparaissait comme production et affirmation de normes morales supérieures, mieux aptes au devenir, plus vivantes, *plus justes*. J'avoue avoir interprété le goût nietzschéen pour la transvaluation, l'éthique nietzschéenne de la force évaluatrice, (et la lecture qu'en faisait Deleuze : capacité de la vie, puissance manifestée par la vie de se donner des valeurs) j'avoue avoir interprété cette vitalité créatrice de valeurs comme puissance morale. Je ne dis pas que ce fût de bonne rigueur nietzschéenne, ni deleuzienne, je n'en sais rien. Mais c'est ce que j'ai voulu et compris. Je peux aujourd'hui voir là l'effet de mon éducation : juive dans ses héritages, laïque et républicaine dans ses considérants revendiqués. Mais cette éducation, à laquelle je vouais et voue encore une ardente fidélité, ne m'a certes pas retenu de me dresser en révolte contre mon père, qui n'était pas commode, et quelques autres autorités. Tout au contraire : c'est elle qui fournissait les armes et instruments de cette indocilité insistante. Je ne suis pas certain d'avoir manifesté beaucoup de talent pour la soumission. Mais si j'ai pu me lever, sans désarroi, contre diverses hiérarchies – sans héroïsme non plus, je n'y ai pas joué ma peau, c'était à ma mesure ordinaire, mais enfin il y allait de mon petit destin – c'était précisément parce que m'habitait, à tort ou à raison, le sentiment d'une vive *légitimité, justesse, justice* de ces indisciplines. Tout simplement parce que j'étais convaincu que *j'agissais bien*. C'est-à-dire : parce que, dans ces formes alors assez peu convenues, je me trouvais animé d'une impétueuse exigence morale.

C'est pourquoi je n'incline pas à souscrire sans réserve au distinguo un peu laborieux entre morale et « éthique », qui fait pourtant aujourd'hui l'objet d'une dilection immodérée. C'est une autre manie langagière parmi celles que j'évoquais plus haut, et dont le coût pernicieux me semble

surpasser l'avantage. Assurément la différence, que travaille Ricœur par exemple – entre une morale comprise comme ensemble de règles s'imposant au sujet, auxquelles une observance est due, et une éthique approchée comme visée personnelle d'une norme et d'un droit – peut être pertinente et utile²². Mais je ne crois pas du tout qu'on doive cautionner pour autant l'usage qui poserait l'attitude morale comme acquiescement et obéissance envers des règles reçues « du dehors ». Je ne crois pas acceptable de comprendre la morale comme un ensemble de contraintes venant brider la supposée liberté originnaire d'un sujet. Et ceci pour deux raisons principales. Premièrement, parce que l'idée même de liberté résulte d'une conquête morale²³. Rien n'est moins primitif que la liberté. Ce qui va de soi, qui se pose « initialement » comme expérience humaine, c'est un ensemble de contraintes rigides, et devant elles un régime de servitude : poids de la nécessité matérielle, de la satisfaction des besoins, et imposition de formes fixes d'organisation collective, souvent brutales et peu soucieuses d'autonomie. C'est au cours d'une longue recherche, d'un laborieux parcours, que l'idée de liberté en vient à prendre forme, à s'articuler, puis à se poser comme réquisit commun et valable pour tous. Elle agit comme un trou dans le régime de la nécessité naturelle : cosmique d'abord, humaine ensuite. La liberté fait la percée puis l'élargissement de cette faille. Et c'est par une élaboration *morale*, par les progrès conjoints d'une pratique et d'une pensée du bien, que cette liberté en vient à être peu à peu conçue comme attribut originnaire et intangible des personnes individuelles²⁴. Il est donc très illégitime d'opposer la liberté à une morale dont elle est le fruit. Mais on a un deuxième motif, bien plus important, de récuser cette opposition trompeuse. *C'est que l'acte moral n'est en rien un*

²² Il indique précisément que pour lui cette différence est conventionnelle, opératoire. « Qu'en est-il maintenant de la distinction proposée entre éthique et morale ? Rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des termes ne l'impose. L'un vient du grec, l'autre du latin ; et les deux renvoient à l'idée intuitive de *mœurs*, avec la double connotation que nous allons tenter de décomposer, de ce qui est *estimé bon* et de ce qui *s'impose* comme obligatoire. C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la *visée* d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des *normes* caractérisée à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte ». Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 200. Ricœur souligne.

²³ Laquelle contient un noyau *politique* : l'homme libre, c'est celui qui participe aux délibérations de la *polis*.

²⁴ Ici le métaphysique résulte de la morale, et en tout cas lui succède : par une sorte de transfert des traits de l'acte sur les qualités de l'agent. Comme la morale, je le disais plus haut, résultait peut-être sur ce point d'une extension d'un trait lui-même politique.

acte de soumission ou de docilité. Qu'il s'agisse de *bonté*, de *justice*, d'*équité*, de *dévouement*, de *solidarité*, de *courage*, ou de tant d'autres comportements dits « moraux », l'acte moral ne résulte d'aucun automatisme, du respect d'aucune règle toute faite ni d'un conformisme quelconque – c'est plutôt, en chacun de ces cas, le tracé d'une *transcendance* : la mise en acte d'une ouverture, d'un excès, d'un dépassement. Et ce caractère peu convenu est encore accentué aujourd'hui par le cynisme à la mode. C'est pourquoi l'acte moral induit tant d'éblouissement. Kant avait raison sur ce point : il y a peu de conduites qui déclenchent autant d'éclaircie, de lumière, de stupeur illuminante qu'une levée de droiture, de bonté ou de justice. *Il n'est même pas sûr que l'acte esthétique en porte autant désormais*. C'est ce que signifie « transcendant ». Transcendant ne veut nullement dire issu d'un dehors, d'un outre-monde tombant dans notre monde comme une météorite ou une flèche tirée de l'au-delà. Transcendant signifie : qui s'active dans notre expérience et l'excède, la dépasse, l'ouvre²⁵. L'acte moral, qu'on en soit spectateur ou agent, est source d'une rare et fracturante *joie*. Bien sûr, le mot de « morale » n'inclut pas cette seule dimension : il concerne aussi la faute, et donc la peine. Une morale peut être dure. Mais le plus important désormais est d'abord de redonner au terme et au concept son acception entière. Agir dans une ouverture morale n'est pas respecter un ordre : c'est rompre avec le poids des choses, la spontanéité vengeresse, le privilège du moi ; l'autarcie, l'habitude et la facilité. C'est choisir l'ouvert et le transcendant. C'est la voie de l'enthousiasme : *la voie libre par excellence*. La voie même de la plus illuminante liberté.

En ce sens, dire de l'acte politique qu'il est moral dans son essence, c'est ouvrir la possibilité d'une nouvelle affirmation de la liberté politique, de la transcendance et de l'indocilité du politique ; de sa fougue, de sa lumière, de son excès – et donc d'une *joie politique* dont on peut convenir qu'elle nous fait, aujourd'hui, péniblement défaut.

²⁵ « Nous appellerons *immanents* les principes dont l'application se tient absolument dans les limites de l'expérience possible, et *transcendants* ceux qui sortent de ces limites. (...) Un principe qui repousse ces bornes et commande même de les franchir s'appelle *transcendant*. » Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF-Quadrige 1990, p. 252-253.

II. La venue au monde

L'examen des problèmes politiques d'aujourd'hui nécessite qu'on s'explique avec l'idée de révolution. Si cette explication s'impose comme une sorte de préalable, c'est parce que la révolution, qui a eu lieu, a donné forme à notre histoire et institué notre condition présente. Il nous faut prendre la mesure du fait – pourtant très visible – que nous vivons *après la révolution*. Et ceci en deux sens du mot « révolution » – et aussi, du même coup, en deux sens du mot « après ».

Pour éclairer le premier sens, prenons l'exemple de la France. C'est patent, la Révolution y a été faite. Elle a constitué, organisé le coin de monde qui nous y accueille et que nous habitons. Elle a mis en place bon nombre de ses structures réelles : sa carte et ses intendances, l'étoilement de ses routes, le fond de son droit et de son régime, sa trame éducative, beaucoup d'autres choses. Il est vrai que l'historiographie récente a, de façon salutaire, compliqué les constats. Il faut ainsi entendre dans ce premier concept de Révolution à la fois la décennie révolutionnaire et l'Empire qui l'a suivie – et considérer, dans cet événement comme dans tout autre, le coup et le contre-coup, l'ensemble formé par le surgissement et son repli, le sac et son ressac, la secousse et sa retombée. L'Empire est à la fois l'arrêt de la Révolution et sa mise en ordre, sa prise en compte méthodique, sa chimie digestive. Il faut ajouter, c'est un peu moins évident peut-être, que du point de vue historial qui nous occupe, l'idée de Révolution française convoque les diverses *répliques* ultérieures, au double sens sismique et mimétique : les révolutions françaises répétées au XIX^{ème} siècle étant à concevoir (et s'étant elles-mêmes conçues) comme accomplissements de la première, acheminements au point où elle n'avait pu parvenir, reprises de la route coupée¹. La Révolution française est le mouvement d'un siècle : qui joint 1789 à 1881 environ, bouleversement profond et sans retour au long duquel la France mue de son ancienne monarchie à sa république moderne. C'est pourquoi la Révolution institue

¹ Comme, différemment, le second Empire sera la réplique du premier Cf. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *Œuvres IV (Politique I)*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1994, pp. 437 et suiv.

notre monde, notre condition, de façon réelle mais aussi sur le mode imaginaire et symbolique. La Révolution est ce qui nous fait Français, ce qui fait notre France : hymne national, drapeau, devise – cette dernière si cruciale que chaque crise essentielle la re-questionne² ; et aussi fonds d’histoire, constitution de notre mémoire foncière et fondatrice. Sans doute la France, ni réellement ni symboliquement, ne commence avec la Révolution : nous sommes héritiers de l’âge classique de façon très profonde – les Révolutionnaires ne l’ignoraient pas. Mais il serait inepte de nier la valeur constitutive de la Révolution dans la formation de l’expérience française – comme le voudrait une vulgate néo-historique, plate rancœur qui singe en l’inversant le catéchisme républicain qu’elle prétend contester. Ni Chateaubriand, ni Tocqueville, souvent invoqués pour mettre en cause un simplisme révolutionnaire, n’ont méconnu la force du bouleversement, on rougit de le rappeler³. C’est sous leurs plumes qu’on lit certaines des pages les plus fermes sur la profondeur et la portée *de constitution* qu’assume la brisure entre Ancien Régime et Révolution.⁴

² Ce fut encore le cas dans la crise d’avril-mai 2002.

³ « Le peuple français, brisant tout à coup le lien des souvenirs, foulant aux pieds les vieux usages, répudiant ses antiques mœurs, échappant violemment aux traditions de famille, aux opinions de classes, à l’esprit de province, aux préjugés de nation, à l’empire des croyances (...) » Tocqueville, *Etat social et politique de la France*, in *L’Ancien Régime et la révolution*, éd. de F. Mélonio, GF-Flammarion 1988, p. 44. Bien sûr, Tocqueville s’emploie à montrer combien le changement était déjà puissamment à l’œuvre dans les profondeurs de l’Ancien Régime – et dans d’autres nations. Sous un autre jeu de références, Marx ne dit pas autre chose : la Révolution accomplit et libère le changement auquel depuis des siècles la bourgeoisie s’active. La radicalité de la rupture ne la suppose pas privée de racines, n’exclut en rien les courants qui la précèdent et la portent. C’est plutôt le contraire : il les lui faut, assurément, pour être si forte.

⁴ Il est significatif que très peu de projets politiques en France, à l’exception de quelques entreprises très marginales, prétendent vouloir revenir, au moins symboliquement, sur cette fondation. Par exemple, l’extrême-droite lepéniste. Il n’est pas douteux qu’elle compte dans ses rangs un bon nombre d’adversaires de l’héritage révolutionnaire : déclarations de Le Pen sur l’idéologie « droit de l’homme », présence au FN de partisans déclarés de l’Ancien Régime, etc. Mais cette extrême-droite là (il en est d’autres, plus radicales mais plus isolées) entend cependant jouer sur l’attachement à l’hymne national, au drapeau français, et même à une certaine rhétorique républicaine et démocratique. Au fond, la seule entreprise importante de rupture avec 89, ce fut Vichy, comme l’attestait avec clarté l’effacement officiel de la République française, ainsi que le changement de la devise. Mais ces quatre ans, pour profonde qu’en ait été la trace dans notre histoire, restent une expérience-limite. D’aucuns rêvent sans doute de la reprendre : c’est à dire d’annuler notre présente condition. Je ne dis pas qu’ils ne *peuvent* y parvenir : ce genre de prédiction me paraît

Mais nous vivons après la révolution, en un second sens de chacun de ces mots. Car « nous » (il faudra chahuter ce terme, trop simple, trop lisse) sortons d'une période – en gros, le XX^{ème} siècle – dont la révolution a aussi constitué la perspective, l'hypothèse d'avenir, l'horizon. « La révolution », en ce sens, ce fut longtemps l'idée du bouleversement attendu, désiré, qu'on travaillait à faire venir – la révolution socialiste par exemple, ou communiste, la Révolution mondiale. Ou, sous d'autres couleurs (indifférentes au problème qui nous occupe) la Révolution Nationale, ou nationale-socialiste, ou fasciste, dans l'éventail de ses images et appellations. « Nous » avons été nombreux à vivre dans l'idée que le monde attendait sa Révolution, dont la française par exemple, mais il en est d'autres, était le prodrome, l'annonce, ou la première étape. Il est arrivé que les deux sens s'impliquent, se pénètrent ou se tissent : comme dans l'exemple, ici de premier ordre, de la Révolution russe. Car celle-ci, durant notre XX^{ème} siècle, fut à la fois considérée comme ayant déjà eu lieu (et elle aussi doublement, répliquée, entre 1905 et 1917, et même en 1917 entre février et octobre) – mais également comme horizon, comme avenir. Même pour les staliniens les plus raides, la Révolution russe devait se transmuier, s'outrer en révolution mondiale : par le passage du « socialisme » au « communisme ». A fortiori selon les opposants ou révolutionnaires critiques, qui furent si nombreux à penser que la Révolution avait à se refaire, se bouleverser elle-même, s'excéder en Révolution mondiale, se révolutionner. Le schème de cette implication, de la seconde révolution dans la première, était fourni par les concepts de Révolution permanente⁵, ou de « révolution dans la révolution », qui ont alimenté, on s'en souvient peut-être, tant de montages, de constructions – audaces, aventures et rêveries. Pour le XX^{ème} siècle, dans une grande part de sa pensée la plus diverse⁶, la Révolution valut ainsi comme futur, horizon, active téléologie.

Or, dans cette seconde acception aussi, la Révolution est désormais derrière nous, et nous vivons après elle. Ce *telos* révolutionnaire, cette vue de l'horizon comme révolution à venir semble être d'un coup tombé dans nos archives. Et avec une rapidité, une brusquerie qui ne pourront

sans objet. Je note que, s'ils devaient y parvenir, ce serait au prix d'une révocation sans précédent de ce qui nous constitue.

⁵ Celui-ci devait sans doute, plus ou moins obscurément, quelque chose à la thématique protestante de la Réforme *semper reformanda*, de l'Eglise réformée toujours à réformer.

⁶ Les historiens des idées pourront étudier l'extension et les transferts de cette thématique bien au-delà de la constellation ici évoquée : les concepts de révolution industrielle (première, deuxième, troisième) dans la pensée économique la plus libérale, ou encore de révolution dans les arts, dans les mœurs, etc.

qu'étonner ceux qui voudront bien se souvenir qu'il y a trente ans à peine – c'est si peu – cette attente de révolution nouait, sur des modes hétéroclites mais en ce point solidaires, quelques structures parmi les plus fermes de nos conduites et de nos pensées. On est confondu d'observer à quel point, et à quelle allure, ces choses ont été englouties dans la désuétude. Mais c'est ainsi. Deux convictions s'opposent alors : ou bien l'on interprète ce retrait comme temporaire, phase transitoire et mouvement révocable, et le futur révolutionnaire est supposé retrouver, un jour ou l'autre, son imminence. Ou l'on décèle de l'irréversible dans cette caducité, et que nous sommes entrés dans d'autres temps. J'incline pour le deuxième augure – par goût du nouveau, sans doute. Mais évidemment, je ne peux (pas plus que quiconque, dans ce sens ni dans l'autre) rien garantir. Nul ne dispose de l'avenir préfiguré. Le choix du sens est en discussion. Cependant, on le verra j'espère, cette orientation (selon laquelle l'avenir révolutionnaire est paradoxalement passé derrière nous) n'indique aucun renoncement aux changements radicaux, aux mues de monde, et encore moins à l'exigence de justice la plus intraitable. A mes yeux, c'est exactement le contraire : il faut prendre la mesure de cette retraite (de l'avenir comme révolution) pour enfin remettre en selle, de façon agissante et peut-être à nouveau inspirée, le désir et les pratiques d'émancipation.

Si nous vivons après la révolution, c'est en ce sens double. Pour le simplifier, on peut dire : après la française, et après la russe. Toutes deux ont eu lieu, leurs legs sont inverses. La Révolution française institue et organise notre expérience – en tant qu'elle a réussi. La Révolution russe aussi donne forme à notre histoire, mais parce que repliée, renversée, retournée contre elle-même – en tant qu'elle a échoué⁷. Leur écartement s'est longtemps désigné par des thèmes d'infinies disputes : révolution démocratique et révolution communiste ; révolution bourgeoise et prolétarienne, ou – mais sur ce point je vais revenir – révolution nationale et révolution mondiale. Si nous vivons après la révolution, c'est en héritant de cette réussite et de cet échec : de la constitution et de la chute. Double trame dont est tissé notre temps. Courir vers l'horizon qui est passé dans

⁷ On peut mesurer la disparité, entre mille autres signes, au fait qu'en France aucune Restauration n'a vraiment abouti : non seulement le régime ainsi nommé n'a pas duré longtemps, mais il n'a surtout restauré qu'en surface, n'a inversé aucun des changements essentiels de la Révolution qu'il espérait éteindre. Alors qu'après le retournement de la Russie, sans qu'on puisse croire la Révolution tout bonnement annulée – rien ne s'annule en histoire –, il est vrai qu'un grand nombre de changements instituants sont liquidés par une restauration effective : au premier rang desquels la propriété publique des usines et de la terre.

notre dos, autant que refouler l'arrachement qui nous a fait naître, revient à dénier le temps où nous sommes. En rêvant d'une restauration de l'horizon déchu (communiste, si l'on veut, post-soviétique), ou en arguant de la ruine du communisme pour congédier 1789, « pour en finir avec la révolution française »⁸. Ces deux ferveurs, inquiètes et jumelles, voudraient s'exonérer de ce qui fait notre histoire, notre position d'existence.

On peut objecter que cette description se voit circonscrite, et donc sa valeur limitée, par le choix de l'exemple français. Je n'en suis pas convaincu. La portée ou l'effet de la Révolution française sont loin de se borner à la France : dès les premières années, ils affectent toute l'Europe, par contagion directe, puis par l'entremise de l'invasion napoléonienne – l'Empire étant reconnu, à bon droit, comme fils des années ardentes. Et encore, un peu plus tard, par la propagation des mouvements insurrectionnels libéraux autour de 1830 et 48. Mais la Révolution française émigre aussi, durant deux siècles, en Afrique ou en Asie, par le bras de l'emprise coloniale, qui se veut (et qui est, à certains égards) propagatrice de ses principes ou de ses résultats. Pour ne rien dire des greffes de la « légende » ou de thèmes révolutionnaires tout droit venus de France sur nombre de révolutions du monde : comme en Russie, où l'on se couvre d'habits jacobins, où toute menace est thermidorienne, où l'on s'accuse à tout va de bonapartisme. Pour ne rien dire surtout de la portée mondiale, autrement décisive, de la pensée révolutionnaire française en matière d'organisation politique et de fondements du droit.

Mais là n'est pas la première faiblesse de l'objection de francocentrisme. Elle est que, si l'on veut bien y porter attention, la révolution du premier type (celle dont on hérite et qui organise le monde où l'on vit) n'a pas eu lieu seulement en France : mais aux Etats-Unis, en Angleterre et aux Pays-Bas, et en Bolivie, au Mexique, en Algérie, en Afrique du Sud, et bien sûr en Russie, en Chine, mais encore en Inde ou en Egypte. Pour le dire d'un mot, on peut soutenir que la Révolution a eu lieu (à peu près) partout, qu'à peu près partout on vit après la révolution en ce premier sens, c'est-à-dire dans une société dont les principes et la charpente ont été posés dans une transformation révolutionnaire. C'est notre monde entier qui est post-révolutionnaire, et la révolution, dans cette acception du mot, mérite assurément d'être dite mondiale. Nous vivons dans un monde bâti par la révolution. C'est bien ici, dans chaque cas, de « la » révolution

⁸ C'était, je m'en souviens, un titre en couverture du *Figaro-Magazine* à la fin des années 80.

qu'il s'agit, et non pas du changement historique répétitif, universel ou permanent. Si l'on connaît depuis longtemps insurrections et coups d'Etat, dans chaque pays que je cite il ne s'agit pas de dénombrer, depuis l'origine, les secousses politiques et changements sociaux, diversement violents. Il s'agit d'observer partout, depuis le début de l'époque moderne, et plus ou moins tôt (beaucoup plus tôt en Angleterre qu'en Algérie, en Bolivie qu'en Afrique du Sud) un changement profond et décisif, réel et symbolique, qui mérite dans chaque cas d'être désigné (et célébré, commémoré aussi) comme « la » révolution. L'hypothèse peut être nuancée, compliquée, évidemment contestée dans tel ou tel cas, je la livre comme ébauche.

Ce constat – la révolution a eu lieu à peu près partout, et donc configure la structure du monde – prend un peu plus d'intérêt qu'il n'y paraît, si on l'associe à une seconde observation, bien simple elle aussi. Il est remarquable que ces révolutions ont toutes été *nationales*. Le fait est manifeste pour la France, dont la révolution s'est précisément jouée autour de la définition de la Nation. Mais il est moins attendu aux Etats-Unis, par exemple. Car beaucoup de traits réputés « nationaux »⁹, communauté de langage, d'origines, de religion etc., sont, on le sait, très incertains pour la société américaine, qui fait se côtoyer les langues, les races, les cultes, les appartenances et provenances de toutes sortes. Or les Etats-Unis se posent, avec vigueur, comme une nation singulière. On peut alors penser que ce qui les unit dans cette nationalité commune (plutôt qu'en groupe ou conglomérat de nations voisines), c'est précisément la puissante révolution qui les fonde (elle-même répliquée dans la guerre de Sécession – révolution dans la révolution s'il en fut) avec les principes étatiques et l'idéologie sociale qui en découlent. La révolution moderne institue l'État *comme État-nation*. Ce qui n'interdit pas d'examiner comment s'avance ici une nation d'une espèce un peu neuve, muée (après sa révolution) en une sorte de nation trans-nationale, comme un porche pour l'époque de post-nationalité où notre voie nous mène. Mais l'exemple confirme ce qui est vrai de la Chine ou de l'Angola : c'est en nation que chaque pays s'institue dans (et par) la transformation révolutionnaire. Régularité que vérifient encore d'autres cas qui pourraient l'enfreindre. Par exemple quand l'idéologie révolutionnaire est censée briser les frontières – idée communiste, nationalisme arabe : la révolution prend sa concrétion et se précipite dans l'assomption du fait national. Ou lorsque les peuples, hors d'Europe, vivent dans des sites, entre des bornes, sous une identité mobiles, peu fixés avant

⁹ Qui ne définissent, en toute rigueur, aucune nation. Le fait apparaît mieux encore pour les Etats-Unis.

le mouvement révolutionnaire : alors les confins et cadres prescrits par les métropoles aux colonies les dessinent, et la révolution anti-coloniale fonde en nations les nouveaux pays. Ainsi les révolutions sont-elles toutes nationales – et les nations toutes produites, ou conformées dans leur figure moderne, par un processus révolutionnaire¹⁰. De sorte qu'on peut risquer l'hypothèse que dans la révolution (mondiale, celle qui a eu lieu partout sous de multiples formes) se joue précisément le devenir-national comme tel. C'est par (et dans) la transformation révolutionnaire que les pays du monde se constituent en autant de corps nationaux.

Rapprochons maintenant les deux propositions qui précèdent. 1) la révolution a eu lieu à peu près partout, et configure le monde ; 2) elle est nationale, se produit comme devenir-nation. Leur juxtaposition est frappante. Car elle mène à une nouvelle hypothèse : que la révolution n'est peut-être rien d'autre que l'arrivée d'une nation dans le monde. Je veux dire : le processus par lequel une collectivité humaine déterminée, dotée d'une histoire définie, et aux caractères sans doute très variables d'un cas à l'autre, se transforme et se révolutionne pour comparaître dans le monde, pour paraître dans le monde devant et avec les autres et configurer le monde en leur compagnie. Le devenir-nation, c'est sans doute foncièrement cela : le venir au monde, la venue au monde d'un pays. C'est en se révolutionnant qu'un pays vient à configurer le monde au côté des autres et avec eux. Et c'est en venant au monde, en accédant à cette commune comparution que le pays s'institue en nation. La Révolution : venue au monde d'une nation – naissance d'une nation comme *nation*, c'est-à-dire comme nature, processus de naissance, nativité.

(J'observe, au passage, que cette hypothèse entraîne que l'existence d'un pays *comme nation* est d'autant plus affirmée que sa révolution a été plus réussie. Tout échec de la révolution implique un trouble dans l'affirmation nationale. Les exemples ne manquent pas, qu'il s'agisse de l'incertitude pesant aujourd'hui sur la structure de la Russie (quels confins ? quelles inclusion des anciennes nationalités périphériques de l'URSS ?) ; ou de l'hyper-nationalisme de l'époque nazie, lié sans doute par plus d'un fil au crucial échec de la révolution allemande (1918-1923), que tant de révolutionnaires européens voyaient comme l'événement le plus décisif du XX^{ème} siècle – au moins pour l'époque où ils en débattaient).

¹⁰ Sur ce point, et quelques autres abordés ci-dessous, on voudra bien me permettre de renvoyer à mes *Hypothèses sur l'Europe*, Circé, 2000. Ici, II^{ème} partie « Sur la révolution nationale », page 96 et suiv.

Le devenir-national est une venue au monde. C'est le contenu commun aux enfantements révolutionnaires. C'est comme nations que les pays sont au monde, et y viennent. La nation est alors la singularité d'une certaine entrée dans le monde communément vécu et partagé. Il n'y a pas de problèmes strictement nationaux. Les problèmes des nations sont les problèmes du monde, mais éprouvés, expérimentés, selon cette vue particulière, cette entrée, qui est celle d'une nation. La nation est à l'égard du monde ce qu'est l'individu devant le collectif : la venue-là d'une naissance, d'une mise au monde, qui ouvre le champ d'une singularité comme accès à un être commun, à un être en commun. L'entrée dans l'espace d'un être-avec, dans un lieu de comparution¹¹. Cette approche a deux conséquences principales, symétriques : d'une part, il n'y a de problèmes nationaux que des problèmes du monde – problèmes (de l'expérience) du partage du monde. J'y reviens ci-dessous. Mais inversement, pas plus qu'il n'est de problèmes strictement nationaux, il ne peut exister de saisie ni d'expérience directement mondiale des problèmes du monde. On n'éprouve le monde qu'à partir d'une naissance, d'un naturel, d'une nation. La tentation de relever, de périmer l'expérience nationale par un saut dans l'expérience immédiatement mondiale du monde a fait l'erreur d'un projet de révolution mondiale aujourd'hui caduc. C'était vouloir relever les nations – les abolir, les renvoyer dans un passé – pour accéder de plain-pied au monde. Mais il n'y a pas d'accès au monde sans l'entrée d'une singularité – c'est à dire, après la révolution, sans la passe du national. Il n'est pas assuré, d'ailleurs, que tout désir de révolution mondiale portât en lui, sans nuance, ce rêve d'abolition des nations : peut-être un certain inter-nationalisme voulait-il au contraire les faire côtoyer dans la marche¹². Inversement, reconnaître cette nécessité ne pose pas les

¹¹ Cf. J.-L. Nancy, *La Comparution* (avec J.-Ch. Bailly), Bourgois 1991, et *Etre singulier pluriel*, Galilée 1996.

¹² « Notre socialisme même [...] n'était nullement antifrançais, nullement antipatriote, nullement *anti*-national. Il était essentiellement et rigoureusement, exactement *international*. Théoriquement il n'était nullement antinationaliste. Il était exactement internationaliste. » Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, op. cit., p. 217-218. Péguy souligne. Que ce projet ait été doté d'une quelconque possibilité de venue au jour, c'est une autre affaire. Mais il n'est pas juste de déduire de l'attachement de Péguy à la nation que son socialisme fût une sorte d'ancêtre d'un socialisme national, ni d'un national-socialisme (ce qui, au plan où nous nous situons, est exactement équivalent). Un socialisme ainsi conçu était plutôt, comme il l'indique avec rigueur, un socialisme inter-national, internationaliste, qui n'impliquait en rien l'abolition des nations mais plutôt leur intéressement commun – croisé, entretoisé, partagé – au devenir du monde.

nations en entités éternelles, transhistoriques, exemptes de devenir, qu'il faudrait assumer comme des blocs d'essence fixe. Et ne signifie donc pas que la question de leur « dépassement » ne puisse se poser¹³. Cela indique simplement qu'à l'époque où nous sommes (après la révolution) on ne peut que s'inscrire dans l'expérience qu'elles ouvrent, parce qu'elles sont notre condition divise et commune. Qu'on ne paraît jamais au monde sans y entrer, sans y naître. Ce qui a échoué dans une certaine idée de révolution mondiale, ce fut le désir et la visée d'en finir avec cette entrée nationale dans l'expérience du monde – laquelle s'est rappelée, du coup, au souvenir de l'histoire sous la forme des nationalismes aveugles, et féroces, où se sont coulés tôt ou tard les temps d'après les révolutions. Qu'une péremption du national fût souhaitable ou non, je n'en sais plus rien. Mais son principe est désormais derrière nous, pour un bon moment. Nous nous situons après cette révolution-là – après son avortement ou après sa faillite – désormais, aussi. Rien ne serait plus indigne, *en termes de fidélité*, que d'ignorer l'échec qui a eu lieu. Et de reproduire les hallucinations ou mirages, sans mémoire pour les sacrifiés.

Nous voilà donc aux prises avec les problèmes du monde – avec eux seuls, même si nous y entrons par la diversité de nos naissances. *Or les problèmes du monde sont des problèmes moraux*. Problèmes de l'être en commun de tous, du bien commun qui s'éclipse ou s'échappe, et que nous ne pouvons refaire qu'ensemble. Problèmes de la législation universelle – même quand ils viennent à nous par une diversité de langues, de natures, de cultures, de paysages et de cités, une diversité de nations. Je vais tenter

¹³ J'y insiste un instant : je ne veux ici préconiser ni légitimer aucun enfermement dans la clôture de l'expérience nationale. L'expérience nationale n'est pas celle d'une clôture, mais d'un accès : et le fait est encore bien plus marqué aujourd'hui, parce qu'aucune nation n'échappe à l'épreuve de sa diffraction, de sa dissémination, ou de son éclatement. Le national se réplique en son propre sein par les sous-nationalismes particularistes : qu'il s'agisse de la Chine ou de la France, de nations agitées ou réputées paisibles, aucune ne peut se dispenser de cette sur-nationalisation en abyme, qui est une dé-nationalisation à d'autres égards. Et d'autre part, les nations sont engagées dans l'expérience de leurs transferts : les migrations partout les entament, ou en poussant hors d'elles-mêmes des parties de leurs corps, ou en y insérant des greffons venus d'ailleurs, et généralement les deux à la fois. Mais précisément : aucun de ces phénomènes (fractionnements, migrations, diasporas, etc.) n'abolit l'expérience du national. Ils l'accroissent plutôt, la multiplient, la blessent et donc en exacerbent l'épreuve. L'entrée dans le monde par le national n'est pas une inscription dans un cadastre : c'est l'effraction d'une naissance, la violence d'une mise au monde. Cf. « Démocratisations dénationalisantes », *Transeuropéennes*, 17, hiver 1999-2000.

d'en donner deux exemples, en partant du plus difficile, de celui dont la nature morale est la plus embarrassante.

Les exemples s'imposent. Car ce sont les principaux « problèmes du monde », dont le constat peut, me semble-t-il, difficilement être mis en doute. Le constat n'est pas en cause, mais plutôt les choix qu'il appelle – encore que le sentiment du choix pénètre le constat lui-même. Le premier problème du monde (ni en importance, cela se discute, ni en chronologie, premier seulement dans ces pages) est le destin de la planète. Longtemps, on a pensé que les hommes, adoptant les pires préférences ou menant les pires politiques, ne pouvaient que se nuire à eux-mêmes, que se nuire les uns aux autres et à eux-mêmes en retour. Ces pratiques et leurs issues ne faisaient de torts qu'aux humains, laissant intact, silencieux et indifférent, le grand colosse impavide qu'était la Nature. On pouvait à son endroit commettre de mauvaises actions : abattre inutilement un arbre, blesser une montagne, enlaidir un paysage. Mais cette laideur ou ce méfait n'atteignait que nous, qui souffrions de le constater, de vivre dans son voisinage, ou de ses conséquences locales – pour la Nature, piqûre d'aiguille sur la peau d'un pachyderme. Or, nous voilà saisis par la conviction que ceci a changé. L'action des hommes met en péril, non la Nature entière – le cosmos – mais sa partie qui fait notre site et notre demeure : la planète. Ce n'est pas le lieu d'argumenter ni de détailler le tableau. Je parle du point de vue d'un citoyen assez ordinaire, nourri de l'expérience et de la culture qui sont les miennes. Ici, je le rappelle, ne se présente ni compétence ni expertise, aucun savoir écologique particulier. Si le constat est faux, le danger sans existence, je fais perdre au lecteur son temps avec le mien, qu'il ferme le livre. S'il s'accorde avec moi, peu ou prou, sur le panorama – réchauffement climatique, pollution de l'air, souillure des mers et des fleuves, épuisement de ressources, enfouissement de catastrophes à venir, enlaidissement ou destruction de paysages sans nombre –, poursuivons.

Le nouveau, dans ce problème, me paraît tenir à deux données principales. D'une part, pour la première fois sans doute, la gestion capitaliste des biens et activités bute sur une limite, objective, extérieure. Il y a du réel, qui là-devant s'oppose. Quelque chose comme une réalité consistante et indocile vient se camper devant l'action humaine et lui donner une borne. L'agir des hommes ne trouve pas en lui-même sa seule législation. Ceci peut se dire autrement : pour la première fois, le progrès de la découverte et des techniques, entraînant le progrès de l'action

instrumentée¹⁴, ne peut plus se figurer selon le modèle d'une croissance simple et d'un développement a priori infini. On a vu, pendant une ère assez longue, le progrès comme ressource purement expansive, qui s'étendrait sans fin à partir d'un principe de progression interne, auto-normé, portant en lui-même son moteur (la puissance d'invention) et sa loi (la cohérence rationnelle). Il n'en va plus ainsi : le progrès doit faire l'objet de procédures de limitation, de bornage, qui ne trouvent plus dans la seule raison technique leurs fondements et leurs principes. Non que le progrès doive être arrêté : ses développements à venir auront sans doute des effets bénéfiques, salutaires. Il ne faut, à mes yeux, céder à aucune incrimination simpliste : le développement des soins, des techniques médicales, l'abaissement des souffrances, le fait de guérir des enfants, de rendre un avenir à des condamnés, d'améliorer des possibilités et des modes de vie, de restituer l'usage des sens ou des membres à des humains qui les auraient perdus, etc., cela (et pas seulement cela) souffre difficilement d'être tenu pour négatif ou néfaste. Et il en va de même dans bien d'autres domaines. Il ne faut pas laisser croire que le progrès soit malvenu, renverser en credo passéiste la manie futuriste qui vient d'entrer en crise. La conséquence de notre déssillement est à la fois plus simple et plus profonde : désormais, *le progrès doit être jugé*. Jugé en lui-même, afin que soient évalués sa bienfaisance ou sa nocivité, et dans ses effets, pour qu'on décide de ce qu'on en accueille et de ce qu'on en récuse. Il doit être trié, faire l'objet d'une sélection interne : le progrès doit être choisi. Il va de soi que si l'avancement technique appelle évaluation et passage au crible, les critères de ce jugement et de ce choix ne sauraient être techniques. Ce sont les critères techniques eux-mêmes qui ont à passer en jugement. Ceci est nouveau – il y a peu, Jacques Ellul définissait encore le progrès technique par une sorte d'axiome : ce qui est possible se fera¹⁵. Tout ce que la technique ouvrait comme possible aurait nécessairement lieu. La technique s'instituait ainsi en processus intégralement auto-normé, ne répondant de soi que devant le réglage interne de sa propre croissance et de ses propres

¹⁴ On peut discuter la question de savoir si c'est l'infinité du progrès qui a entraîné le développement sans fin du capitalisme (comme souvent on le pense en première approche, et même au-delà) ou si c'est le capitalisme qui a *passé commande* du progrès technique et l'a déclenché. L'infinité dont il s'agit ici est évidemment aussi l'infini économique. Les deux analyses se complètent. Cf. *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., IV^{ème} partie, pp. 296-301.

¹⁵ Cf. J. Ellul, *Le Système technicien*, Calmann-Lévy 1977. Ellul, dont on peut saluer la clairvoyance sans souscrire à toutes ses analyses, ne prônait aucune soumission à cet automatisme, bien au contraire.

demandes. Il s'agit désormais, pour la première fois au moins dans l'histoire moderne, de récuser des possibles, de barrer la voie à des avances techniquement ouvertes. La question s'est posée d'abord pour le désarmement nucléaire, le programme de désescalade. Il est possible à l'humanité de produire des forces de destruction de plus en plus démesurées. Il lui est également possible d'en faire usage. Or – conscience toute nouvelle – cette capacité des humains se confond désormais avec celle d'atteindre, de blesser en profondeur leur arche naturelle : de faire sauter le vaisseau planétaire où ils sont embarqués. Il faut donc que cette possibilité, avérée, soit condamnée comme on condamne une porte : que l'usage en soit rendu, par l'action humaine elle-même, impraticable. Que l'humanité, pour la première fois, construise l'impossibilité d'une mise en œuvre de sa propre puissance. C'est un projet immense : puisqu'il s'agit d'empêcher, non seulement que les grandes instances raisonnables et communes recourent à cette sorte d'actions, mais aussi qu'elle soient accessibles à des errements individuels ou collectifs, à des conduites aberrantes, à des pathologies¹⁶. L'humanité doit ainsi apprendre à employer une part de son inventivité, de sa capacité inventive, à bloquer l'usage de certaines de ses inventions. Est-ce qu'une telle création humaine, d'un type nouveau (créer une impossibilité, produire une limite) peut se concevoir et prendre corps ? C'est l'interrogation du moment. Nul ne peut prédire un avenir certain : ni vers le pire, ni vers le mieux. Devant certains choix d'une portée insondable, nous nous trouvons exactement à l'intersection des voies ouvertes, à la croix des chemins. Pour l'avenir du clonage, c'est à dire rien de moins que l'assise ou l'assiette de l'humain, l'affaire n'est pas conclue de savoir si des puissances collectives, ou des transgressions locales, laisseront passer ou s'étendre l'expérimentation sur une limite à ce jour intangible de la définition de l'homme – sa reproduction sexuée, et son individuation. Je ne sais si la chose est bonne ou mauvaise : ce qui est sûr, c'est qu'elle doit être jugée, faire l'objet d'une pesée de valeur. La technique doit désormais être évaluée, à partir de critères foncièrement non-techniques. La technique ne peut plus être livrée à son expansion autonome, dont les conséquences et les usages pourraient être appréciés comme bons ou mauvais (comme est bon ou mauvais l'usage qu'on fait d'une arme à feu). C'est la technique elle-même qui doit être soumise à verdict ; le principe de l'évaluation, le tri, la critique (la crise) doivent être

¹⁶ C'est, on le sait, le problème de la dissémination actuelle des risques nucléaires (bactériologiques, chimiques, etc.) Un accord mondial, souhaitable et difficile, ne garantit pas contre des aberrations, locales mais de portée planétaire.

portés en son cœur, en son noyau, au nœud de son existence technique même. Et ce qui vaut pour l'exemple biologique vaut pour toutes les questions évoquées ci-dessus : réchauffement climatique, pollution des airs, choix des énergies. Ce prononcé doit être politique, dira-t-on : sans aucun doute. Mais en tant que politique, il devra statuer sur la valeur, le caractère bénéfique ou néfaste de la technique au regard de la vie commune. C'est-à-dire qu'il devra être, sans le moindre doute possible, intimement et essentiellement moral. Ceci n'a rien à voir avec une partition simpliste, un choc puéril entre les grandes poupées du Bien et du Mal. Une morale, comme on sait, ne se limite pas à déterminer ce qui est bon ou mauvais – dans les cas qu'on vient de dire, l'affaire déjà ne serait pas mince, ni le chantier petit. Elle doit le plus souvent hiérarchiser les biens entre eux (ou les maux), établir une échelle des biens (ou des vices), choisir des biens, décider d'une préférence des biens : et à la fin, sans doute arbitrer un conflit des biens. La morale, souvent, s'affaire moins à décider d'un conflit entre bien et mal qu'à juger d'une compétition ou d'une rivalité, parfois mortelle, des biens entre eux¹⁷ – mais, révérence parler, et sauf le respect qu'on doit aux nouvelles pruderies, c'est au fond bien la même chose. Voilà en tout cas ce qui attend la décision politique, et ce qui d'elle est attendu. Se démettre de cette *compétence* – non plus ici au sens du savoir, mais de l'autorité de juridiction – serait parapher son arrêt de mort, et léguer à la technique débridée le soin de ses funérailles.

La seconde donnée récemment apparue – ou en partie réapparue – du problème que pose désormais le sort de la planète, peut être formulée comme suit. La technique considère la nature comme un réservoir qui peut être indéfiniment utilisé, exploité. On a beaucoup fait la critique de ce lien d'arrondissement, d'exploitation, d'excavation. Il requiert l'établissement d'un droit de propriété. Le rapport de la technique humaine à la nature se noue au fait que la nature est réputée acquise aux hommes, leur appartenir. Or, ce postulat est lui-même susceptible d'un double désaveu : d'une part, il suppose qu'on légitime la préférence d'un bien pour soi, en dépit d'un mal pour l'autre. Si dans la relation des humains à la nature, on admet que l'homme détériore la nature pour se procurer une jouissance, capter un bien destiné à son propre usage, cela suppose que le propre est préférable à l'impropre, le dedans au dehors, le soi à l'altérité. Un tel rapport se traduit, stricto sensu, par le débridement de la *consommation*. Consommer, c'est détruire le dehors au profit du dedans. Or cette absorption destructrice doit être soumise à la critique – frappée de suspension, mise en examen. Non

¹⁷ Cf. Platon, *Protagoras*, 353c et suiv.

seulement parce que l'abus de consommation se traduit en général par un mal pour le consommateur : une obésité, une indigestion, une dépendance, une toxicomanie. Mais parce que *toute* consommation doit être ordonnée à une primordiale retenue. Tel était le sens de la traditionnelle prière avant le repas : non seulement ceci nous a été donné, résulte d'un don que nous devons recevoir (en rendant grâce), mais encore il faut un arrêt, une pause avant toute prédation, toute précipitation sur un objet à ingérer, quel qu'il soit, il faut subordonner toute ingestion à un suspens, une réserve, une mesure. Toute consommation est une sorte de sacrifice (du dehors au dedans), ou au moins de conquête, qui doit être pratiqué avec une pensée de ce qui est ainsi détruit, aboli, sacrifié. Ceci n'implique aucun soupçon porté sur la joie de manger ou de boire, il n'y a là ni défiance ni mépris devant le goût ni le contentement : bien au contraire, cette retenue est la condition première des plaisirs de la table, de la bénédiction ou de la sanctification de la table comme plaisir, bienvenue aux saveurs du monde, consentement et contentement devant la générosité des natures et des cultures. Le gourmet n'est ni boulimique ni vorace. L'expansion infinie des pratiques d'ingestion, de consommation, qui caractérisent notre monde (au moins dans ses zones riches, et par compensation dans certaines de ses zones pauvres)¹⁸ doit être jugée à partir d'une critique des pulsions d'appropriation, c'est à dire de tout privilège accordé au soi sur l'autre, au dedans sur le dehors, privilège qui est toxique dans son principe même. Mais il y a autre chose, plus élémentaire, plus simple – et peut-être plus décisif. Nous n'avons pas *le droit* de consommer infiniment la nature. Non seulement parce qu'elle n'est pas inépuisable, parce qu'elle s'épuise comme à la fin la meilleure des mères, la plus intarissable nourrice, ni non plus parce qu'en consommant à l'infini, nous noyons dans une oralité prégénitale et de compulsion notre désir et son être relatif, second, partiel : mais parce que la nature *ne nous appartient pas*. La nature n'est pas à nous, et à supposer qu'un temps nous en soyons les maîtres nous n'en sommes pas les possesseurs. Ni la nature, ni même la planète, n'est notre propriété, voilà le fond. Pourquoi ? A qui serait-elle d'autre ? Il n'est pas indispensable d'avoir une réponse à cela. Aucune théologie n'est requise pour légitimer ce point. On peut le reconnaître du cœur de l'athéisme le plus ferme. Parce qu'il n'est pas nécessaire de savoir à qui appartient une

¹⁸ Les pauvres de ce monde ont bien du mal à se débarrasser du tabac, rite d'ingestion pure – surconsommation de *fumée*, c'est-à-dire à la fois de l'élément même de la vanité (« Fumées de fumées, tout est fumée », Eccl. I, 2, trad. A. Chouraqui) et de toxicité concentrée.

chose pour voir qu'elle n'est pas à nous. Si je trouve un portefeuille, un bijou, une photo, je n'ai pas à connaître leur possesseur pour savoir qu'ils ne sont pas les miens. Si j'entre dans une demeure vide, sans idée de l'habitant je sais qu'elle n'est pas ma propriété. Ceci ne veut pas dire que je ne puisse pas en être l'hôte, y être accueilli, y résider par hasard ou par convention, de façon temporaire ou durable. C'est au contraire la condition même de l'accueil. Cela montre que j'y suis accueilli, précisément, et me dois comporter comme un hôte, avec mesure et respect. Hugo, contre la peine de mort, énonçait le principe que l'homme n'a pas le droit d'enlever la vie parce que ce n'est pas lui qui la donne : elle n'est pas du ressort de ses attributions, elle échappe métaphysiquement à la compétence de la justice humaine¹⁹. Ceci doit être entendu en un sens voisin. Les hommes n'ont *pas le droit* d'abîmer la terre parce qu'elle n'est pas à eux. Elle a d'autres occupants : les pierres, les fleurs, les bêtes. Mais quand l'homme y serait seul (c'est absurde, on le sait bien), l'argument ne serait pas bon. C'est ici la raison dernière, la plus forte. La peine de mort cède, en ce point précis, sous la plume de Hugo. Tous les autres motifs – son inefficacité, son injustice, sa barbarie – touchent et convainquent. Mais celui-ci est sans appel. L'homme n'est qu'un morceau des choses, une partie du monde. Il ne peut saccager le reste parce qu'il n'en a pas *le droit*, et ce droit lui manque parce que la terre n'est pas *son* bien. A moins qu'on dise que l'occupation fait le possédant : c'est parfois l'argument provisoire de malheureux pour se faire entendre, sans-logis. Mais c'est surtout l'argument des tyrans, des concussionnaires, prédateurs et collabos : l'occupation fait droit, a le droit celui qui domine. L'argument est ignoble. C'est celui de la force, de l'état de force, l'idéologie pure de la domination et de l'oppression nues. La cause des squatters n'a rien à y voir : ils ne veulent pas la possession, mais l'accueil. Et la comparaison pour l'homme est éclairante : l'humanité prédatrice n'est pas un misérable, un sans-toit qui abîmerait la planète sous la pression du besoin et de la misère. C'est un riche qui dévaste. Ce sont les pays riches, et non les autres, qui sont en tête dans le sinistre palmarès de la dévastation. L'économie mondiale, le capital déchaîné, est un pillard, pas un sans-abri. C'est un envahisseur qu'il faut combattre, contenir, et si possible vaincre : ce n'est pas un déshérité qu'il faut plaindre.

J'ajouterai que cet argument est même, à la fin, un point de plus contre l'appropriation. Car la consommation infinie du monde est un mal, non seulement parce qu'elle nous fait du tort (tarissement des ressources,

¹⁹ Par ex. V. Hugo, *Écrits sur la peine de mort*, Actes Sud, Babel, 1992, p. 122, 195.

obésités polymorphes) – argument intéressé ; non seulement parce nous n’avons pas le droit de dévaster ce qui ne nous appartient pas, la nature dont nous sommes les hôtes – argument moral. Mais aussi parce que devant l’argument moral, même l’argument d’intérêt tombe : nous n’avons pas non plus le droit de nous faire du mal, quand bien même ce serait à nos seuls dépens. *Car notre vie non plus ne nous appartient pas.* Nous ne nous la sommes pas donnée, nous l’avons reçue. Nous lui devons le respect qu’exige un don. Même si nous ne savons rien du donateur. Ceci n’est pas contraire à notre autonomie, à notre liberté, à notre droit de juger ou d’user de notre vie par nous-mêmes. C’est au contraire le plus sûr garant, à vrai dire le seul, de notre autonomie la plus radicale. Nous *nous* devons le respect (et donc la liberté, l’autonomie, toute la plénitude possible de la vie) parce que notre vie est un don que nous avons en partage, qu’il nous faut cultiver, honorer, que nous n’avons aucun droit de dévaster par cette technique de dégradation haineuse et méthodique qu’est le débridement affolé de la consommation.

Le deuxième problème devant lequel s’engage toute politique est celui de la justice. C’est-à-dire la confrontation, ancienne et apparemment fixe, de la richesse et de la pauvreté, mais qui depuis quelques décennies s’est instituée en problème-de-monde. Car si des inégalités et injustices se manifestent dans tous les pays – créditant apparemment le stéréotype sur cette permanence de la condition humaine – la question revêt aujourd’hui une figure très déterminée : celle de la coexistence, sur la planète, de quelques pôles d’accumulation forcenée de la richesse et d’immenses zones de dissémination et d’expansion de la plus abominable misère. Or, le problème ne me paraît pas être celui de la pauvreté. La pauvreté peut être digne. Elle peut être une grande vertu, on peut même la hausser en matrice de toutes les vertus. Mais il ne s’agit pas aujourd’hui de pauvreté. Bien plutôt d’une disparition de la pauvreté, supplantée par la misère en abîme, la déchéance sans fond, la sous-prolétarianisation inouïe et sans issue. De nouveau, je ne chercherai pas à défendre ou illustrer le constat. Les centaines de millions d’êtres humains condamnés à la faim, à l’hécatombe pathologique, au travail forcé dès la prime enfance, à l’insalubrité, à l’inculture : notre monde est ici au-delà des limites de la honte, dans l’ignominie, le mal absolu. Car il s’agit bien d’un problème de monde. Ce désastre s’étend à l’échelle mondiale, il engage des « zones de monde », résulte d’une économie et d’une politique du monde. De plus, cette misère n’est pas le fait d’une quelconque survivance, ou d’un « retard » qui

maintiendrait ces zones hors du monde moderne et de ses bienfaits. C'est le monde moderne qui les a précipitées dans la déchéance et fait tomber au-dessous de leur pauvreté « traditionnelle ». Ce sont l'économie et ses politiques modernes qui ont sous-prolétarisé de vastes régions traditionnellement pauvres, qui ont annihilé leurs modes de vies et de subsistance, et pulvérisé, à tous les sens du mot, leurs cultures. Les processus de cette destruction massive et planétaire sont connus, mais l'un d'entre eux doit retenir l'attention, sur lequel je reviendrai : c'est « l'urbanisation », ainsi dénommée désormais par antiphrase, le devenir-ville du monde, le devenir ville-monde du monde. Dans mon pays natal, la très belle ville de mon enfance, Oran, a vu des centaines de milliers d'anciens paysans, assurément très pauvres, se jeter dans une situation de non-vie en s'agglomérant aux faubourgs sur-populeux, déstructurés et déculturés, où se côtoient désormais la sous-nutrition, les maladies, le désœuvrement, la criminalité collective et le ressentiment, plus insatiable que la faim.

Je ne dirai pas un mot, par pudeur, sur l'évidence criante du caractère moral du problème ainsi posé. Je veux seulement rappeler qu'il ne peut être traité qu'à l'échelle du monde. Non que les nations en soient exemptes, ni qu'elles aient à s'en dessaisir par quelque subsidiarité. Les nations ne sont pas quittes des problèmes de monde. Elles sont des positions de monde, des points de vue, des expériences de monde, et c'est à ce titre qu'elles se trouvent, comme disait l'ancienne théologie, *justifiées*. Elles sont quittes de ce problème-ci moins que de tout autre : non seulement parce qu'elles font elles aussi l'expérience, centrale ou marginale, de la misère. Mais parce que cette misère qui les traverse est une misère de monde, une misère du monde. Prenons l'exemple le moins net, car ceux de Kinshasa ou de Mexico parlent d'eux-mêmes. Regardons nos cités-monde des pays « développés », des pays riches. Qu'il s'agisse de Los Angeles, de Paris, ou de Londres, les barres et fractures de misère qui déchirent nos villes sont désormais l'effet en leur sein des tensions du monde. C'est toute la « périphérie » planétaire qui afflue dans les banlieues pour souffrir d'une pauvreté qui vaut à ses yeux comme richesse. Et les zones les plus déshéritées – appauvries, criminalisées, déculturées – sont celles qui témoignent le plus crûment de cette mondialité, surtout par l'immigration post-coloniale²⁰, avec ses effets en matière de natalité, de rupture culturelle, etc. L'effroi qui rôde dans nos villes se nourrit en images de ces masses

²⁰ Désormais aussi post-« communiste ». Sur l'Est comme « semi-périphérie », concept emprunté à E. Balibar et I. Wallerstein, cf. *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 93.

déshéritées qui frappent à nos portes, et veulent leur part de la richesse commune. Elles ont raison. Au moins quant au fond du problème, même si l'on peut discuter des issues. Le fond est que la nouvelle misère est produite par la globalité du monde – en gros : post-coloniale – et qu'elle est donc l'affaire commune du monde et de tous ses citoyens. L'injustice effrénée où nous vivons est cosmo-politique. Son traitement ressortit à une politique du monde – même si les nations doivent y prendre leur part, comme positions et cultures de monde. L'injustice de la ville-monde, de la *cosmopolis* où nous voilà est à la fois intolérable (quoique indéfiniment et par chacun de nous tolérée) et d'une instabilité garantie. Les explosions et séismes en tous genres qu'elle nous promet sont aussi assurés que ceux qu'annonce la dévastation de notre sublime planète. Ici seul le catastrophisme est la voie de la lucidité, donc de l'espoir²¹.

Il faudra donc soutenir, à partir de nos naissances et de nos venues, des politiques de monde. Entendre par « nationaux » une pensée, un agir dimensionnés à la mesure des nations, c'est se condamner à admettre qu'*il n'y a plus de politique (nationale)*. La seule politique (nationale) possible – engagée à partir de la nation comme entrée dans le monde – est une politique du monde, une politique mondiale. C'est l'évidence ? Sans doute. Mais il faut changer nos débats. Nous le savons, mais n'en faisons rien. Nous continuons de nous départager comme si la politique était notre affaire d'ici. Le local est (le) mondial. Il nous faut élire nos lignes politiques en fonction de leurs vues explicites sur la destruction de la planète et le massacre de centaines de millions d'humains. Nos nations seront désormais jugées (par elles-mêmes aussi bien) selon leur aptitude à enclencher des interruptions de ces désastres.

On se demande, bien sûr, comment les nations – en tant que nations, accès limités au paysage mondial – peuvent dégager sur ces affaires planétaires une vue éclairante, et utile. Considérons à nouveau l'exemple de la France – ici abordé dans son lien très singulier avec la « question algérienne ». La France des deux derniers siècles, c'est peu contestable, a été comme d'autres nations d'Europe progressivement transformée par son rapport aux colonies. Or l'aventure coloniale était un projet de monde. La France a posé avec son empire une hypothèse de monde – comme l'Angleterre par son *Commonwealth*, ou les pays ibériques, ou d'autres. Même la question allemande, qui a tant influencé l'histoire française et européenne, n'était pas sans lien avec l'absence pour ce pays d'empire

²¹ Cf. à ce propos le très beau et très nécessaire livre de J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, 2002.

colonial, marquant sa situation singulière dans la nouvelle mondialité qui prenait forme²². J'ajoute que le projet colonial, par exemple dans sa variante française, *n'était pas dénué d'une certaine dimension morale*. Je ne prétends certes pas que cette moralité épuise le sens de la colonisation – d'ailleurs la moralité ne sature jamais aucun acte, la moralité n'est pas la sainteté. Je ne suis pas porté à imaginer un impérialisme exempt d'intérêts, d'appropriation, de domination ou d'exploitation. Mais on peut refuser aujourd'hui, même dans l'héritage de l'anti-colonialisme le plus strict, de réduire l'expérience coloniale (française en l'occurrence) à une pure entreprise de rapine et de pillage²³. Il y eut dans la colonisation une volonté de culture, une certaine poussée d'universalisme – une visée de monde, issue sans hasard des successives révolutions françaises, même si leurs acquis se trouvaient en l'occurrence brutalement infléchis ou dévoyés²⁴. Ainsi, en Algérie par exemple, des populations se sont ouvertes à travers l'expérience coloniale à une certaine forme de « question du monde ». Cette expérience s'est changée en révolution, faisant de l'Algérie un cas du devenir-nation par la mue révolutionnaire : de venue au monde d'une

²² De ce point de vue, certaines des analyses classiques du marxisme ne manquaient pas de pertinence. L'histoire des nations européennes *paraissait* se confiner dans leurs frontières, et se jouer dans leurs conflits de voisinage. Mais la réalité de leurs affrontements concernait en vérité la scène mondiale. Lénine n'avait peut-être pas tort de désigner, après d'autres, du nom d'*impérialisme* cette modification interne, cette transcroissance profonde du capitalisme tout entier.

²³ J'entends nombre d'Algériens d'aujourd'hui qui le disent. J'ai précisé ailleurs que le point de vue de ma famille sur la colonisation était très sévère. Cf. *Un sémite*, op. cit., 1^{ère} et 2^{ème} parties.

²⁴ Un des principaux reproches, et arguments, mis en avant pendant longtemps par les nationalistes anti-coloniaux fut que *la France était aux colonies infidèle à son propre idéal, à son propre projet*. Je revois mon père indigné en permanence parce que les Algériens, prétendus français, étaient privés de la jouissance effective des droits (politiques, ou scolaires) liés à la nationalité française – laquelle d'ailleurs, au sens plein, ne leur avait pas été accordée. Avant le procès de l'universalisme français, se faisait celui d'un défaut de cohérence universaliste. Le combat politique des Algériens radicaux, avant de viser l'indépendance, appelait à une pleine application en Algérie des droits démocratiques de la métropole. Prétention révolutionnaire en effet : puisque, victorieuse, elle aurait abouti à modifier l'équilibre interne (géographique, linguistique, religieux) de la nation française. La révolution algérienne s'est voulue, en partie au moins et pendant un temps (avant son adhésion à la thématique arabo-islamique), un projet de meilleure application à l'Algérie des idéaux de la France.

nation nouvelle²⁵, née au forceps de son conflit, fondateur et instituant, avec la France. Pour d'autres raisons, la France s'est elle aussi trouvée plus que profondément intriquée dans l'affaire algérienne. Par l'importance numérique de la population coloniale²⁶, la proximité géographique, le tissage d'une relation intime et enchevêtrée. Celle-ci s'est exprimée dans des moments stratégiques ou symboliques très forts : comme la présence à Alger du gouvernement français après 1942 – France à la fois en France et hors de France, Alger capitale d'une France libre, hors d'elle-même et pourtant retrouvée. Cette implication de la France en Algérie a culminé dans les années 50 et 60. Le sort de la colonie a conditionné alors la transformation politique et institutionnelle la plus décisive connue par la France d'après-guerre, et donné naissance à ce que sont encore la forme et le contenu des institutions nationales. Or, à la fin de la guerre d'indépendance, les deux nations ont pu croire l'une et l'autre, sans doute avec sincérité, que le temps de cette co-implication était clos, et que chacune d'elle allait vivre son destin national séparé. Les apparences – plus que cela, les réalités visibles – semblaient rendre la perspective indiscutable. Or, il n'en est pas allé ainsi. Après la vague de rapatriement des « européens », mais aussi de familles d'anciens soldats algériens qui l'avaient servie, la France a vu revenir vers elle une forte immigration algérienne, dont une part fait un implant provisoire mais durable, et dont une autre s'engage dans un processus de francisation très profond à la deuxième et troisième génération. Cette greffe, combinée à des apports plus ou moins voisins (de provenance inégalement proche, mais partageant le statut d'immigrations en retour, post-coloniales), engendre le principal problème symbolique, identitaire, mais aussi culturel et social de la France d'aujourd'hui. C'est le tissu même de la nation française, réel et fantasmé, qui est ici en question : comme il l'a été en d'autres temps du fait d'autres migrations, sortantes ou entrantes²⁷. La France est donc à ce jour très essentiellement affectée par son histoire post-coloniale, dont l'Algérie fait un emblème privilégié. Quant à l'Algérie, le fait d'avoir prétendu extirper

²⁵ L'Algérie n'était pas une « nation », au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot, avant la colonisation. Dans le cas de certains pays colonisés, le constat peut se discuter : pour l'Égypte, par exemple, voire le Maroc. Mais pour l'Algérie, cela paraît assez net.

²⁶ Je le rappelle : un million de « Français d'Algérie » autour de 1960 – pour environ neuf millions d'Algériens –, chiffre très supérieur à celui de l'implantation française dans d'autres colonies.

²⁷ Je rappelle, pour mémoire, la portée décisive pour l'histoire française de l'émigration protestante vers les pays du Nord à la fin du XVII^{ème} siècle, ou en sens inverse les effets considérables des immigrations polonaise, italienne, juive d'Europe centrale, etc.

toute présence française (après l'exode massif des « Européens », mais aussi par l'arabisation linguistique à marche forcée, l'islamisation sans nuance, l'effacement du passé francophone ou francophile) n'est peut-être pas étranger au profond trouble – le mot est craintif – que la nation endure aujourd'hui. Car en refoulant son lien avec la France, c'est sa propre naissance nationale que l'Algérie s'interdit de voir et de comprendre. C'est le processus de sa constitution. On ne peut que supposer une relation, sans doute obscure mais tendue, entre cette cécité à sa propre naissance (à ses legs, à son intime disposition organique) et l'acharnement qui emporte certaines forces du pays dans l'horreur, et soumet son peuple au martyre. Il est donc loisible de mettre en cause la supposée « indépendance » des deux nations l'une par rapport à l'autre, et l'autonomie de leurs devenir. Rien n'interdit de penser que la France et l'Algérie – c'est sans doute vrai d'autres métropoles et d'autres colonies, mais l'exemple est ici concentré²⁸ – soient désormais et pour longtemps engagées dans un devenir commun, un mode noué, entrecroisé, de venue au monde. Quoi qu'il en coûte à l'arrogance identitaire, *de part et d'autre*, France et Algérie viennent peut-être au monde en se tenant le bras, et n'y trouveront pas les voies de leur être ou de leur présence sans tirer les fils de ce nœud qui désormais les agrippe²⁹. Non pour expier une faute ancienne, mais pour assumer la plénitude, et les richesses, et peut-être les promesses neuves, d'une genèse, d'un travail de parturition. Mohammed Kacimi a pu écrire: « La Méditerranée traverse la France comme la Seine traverse Paris »³⁰. Cette très belle phrase – belle image, belle pensée – gagnerait à remarquer que l'Algérie en est arrosée aussi. La Méditerranée traverse la France, et l'Algérie, comme la Seine traverse Paris – et Alger. C'est peut-être la figure, un peu imprévue, de notre histoire désormais commune³¹.

Il est possible que cette analyse, si elle est pertinente, éclaire d'un jour singulier – d'une lumière définie, française – le mode de naissance au monde des nations d'aujourd'hui. Peut-être en tout cas peut-on y voir la

²⁸ Par delà l'Algérie, la question se pose aussi, de façon un peu différente mais tout de même proche, pour tout le Maghreb, et au-delà pour l'Afrique francophone, etc. Aucune frontière externe ne clôt hermétiquement cette porosité – jusqu'aux bornes de la planète.

²⁹ Cf. E. Balibar, « France, Algérie, une ou deux nations ? », in *Droit de cité*, PUF-Quadrige, 2002.

³⁰ M. Kacimi, 1962, Actes Sud « Papiers », 1998.

³¹ On pourra supposer que mon histoire personnelle me donne un intérêt particulier à cette co-implication et à cette dépendance. Sans aucun doute. Cela n'entraîne pas que l'hypothèse soit fautive. On vient à la politique depuis son expérience et sa vie. Depuis quel ailleurs pourrait-on y venir ? Cf. *Un sémite*, op. cit., *passim*.

confirmation de ce que les « problèmes du monde » ne surviennent pas aux nations depuis un dehors, que les nations ne tombent pas dans le monde, ni dans les problèmes du monde, comme dans un milieu extérieur à leur existence autonome, un bain d'étrangeté allogène à l'auto-affirmation de leur auto-genèse. Par exemple, ici : l'immigration, problème de monde, ne tombe pas sur la France depuis les zones lointaines de la planète. La question française de l'immigration vient du dedans le plus intime de l'histoire de France. C'est un processus surgi au cœur du devenir propre de la France. En tant qu'elle s'est faite nation, la France, sous la figure des républiques successives, a porté son projet de monde, tout d'abord aux quatre coins de l'Europe, avec la décennie révolutionnaire et le premier Empire, puis à la surface du globe, avec la colonisation et l'Empire français³². C'est l'histoire propre de la République qui revient aujourd'hui à la France comme question de l'immigration, comme problème de monde. Un constat voisin, spécifié, pourrait être fait pour le *Commonwealth* – ou d'autres.

Ce qui entraîne deux conséquences : d'une part, que la France entre dans les problèmes-de-monde par l'expérience de *son* histoire post-coloniale – et non par accident ou agression malvenus. Mais aussi : que l'apport de la France à leur résolution passe par le traitement – toujours devant elle, différé, nécessaire – de son propre problème algérien. Comme tant de puissances avec leurs empires déchus, la France, à nouveau, « a mal à l'Algérie comme d'autres ont mal au cœur »³³ – au cœur, c'est à dire au centre, au dedans, au centre du dedans et au principe de l'intériorité. Non pas à l'Algérie seulement, une douleur de même nature la touche au Vietnam, au Mali, en Martinique. L'Algérie fait symptôme, vaut comme signe d'une affection majeure. Mais de tous ces passés lointains, son ancien programme planétaire, son propre universalisme défaillant, son mondialisme colonial lui reviennent au cœur comme douleur, souffrance, pathologie. Et la France n'est ni première ni seule à sentir l'atteinte. Ce sont les empires et leurs traces qui font le monde³⁴ et les douleurs du monde : ils sont la source, bénéfique et maléfique ensemble, de ce mal qu'il faut traiter.

³² La chose s'était engagée plus tôt, de manière différente, avec la colonisation française en Amérique – si importante pour notre francophonie.

³³ C'était, on s'en souvient, un mot célèbre qu'Albert Camus s'appliquait à lui-même.

³⁴ Sur la théorie de l'Empire comme forme-monde de la domination, cf. *Hypothèses sur l'Europe* (1994), op. cit., parties I et IV.

III. Théologie de l'Europe

L'implication des nations et du monde, ce croisement des natures qui fait du monde aujourd'hui – après la révolution – un composé de nations, et des nations une grille d'accès au monde et à son partage, cette intimité et cet engagement communs de destins semblent devoir tourner à l'affrontement paradoxal, à la confrontation impossible et tragique entre la forme-monde et les nations qui la trament. Ce fait doit être un peu éclairé – dépassé si possible. Tentons d'abord cet éclaircissement.

Je l'ai dit, le problème du monde n'est pas la pauvreté, mais la misère et la déchéance. Non pas le seul problème, bien sûr, mais un des plus aigus, et politiquement – moralement – sans doute le plus pressant. Or, on relie à bon droit cette dégradation à l'économie du temps présent, à cette dynamique du capitalisme dont l'accroissement infini des richesses est la règle et le moteur. C'est l'économie du monde, l'économie-monde de la richesse et de sa « croissance » qui se fait escorter par le lugubre cortège d'une misère sans égal et sans précédent – en ampleur, en intensité, en dénuement culturel et moral. Il faut donc convenir que le problème du monde n'est pas sa pauvreté, *mais bien plutôt sa richesse*. Et qu'en finir avec le désastre matériel et moral où nous sommes entrés ne demande aucun nouveau projet d'abolition de la pauvreté, mais plutôt une critique radicale de l'opulence. Une vie digne, voire souriante, ne suppose pas d'extinction de la pauvreté. L'idée même d'une fin de la pauvreté est un des mirages néfastes qui ont causé ou au moins contribué à faire naître la présente catastrophe. Ce dont l'humanité doit s'affranchir, c'est de sa richesse. Ce qui ne veut pas dire qu'on doive s'accommoder de la misère – c'est au contraire la condition de son recul, car la misère est un corrélat de l'appropriation débridée, affolée, engagée dans la course à sa « croissance » éperdue. Cela ne disqualifie pas non plus l'aspiration à un peu de confort, de bien-être – ou, selon l'ancienne formule, à ne souffrir ni de la faim, ni du froid, ni de l'insalubrité. Ni, devrait-on ajouter, de l'ignorance, ni de l'abaissement, ni de l'épouvante. Ces exigences sont d'élémentaire dignité. Mais pour y faire droit, il faut dételer les hommes de leur (course à la)

richesse. Ce sera désormais la première et la cause commune de toutes les émancipations.

Or cette course à la richesse, dans son expansion et ses formes dévastatrices, est souvent considérée comme un phénomène moderne. C'est bien un des traits les plus distinctifs de la modernité et de son monde que cette croissance du capitalisme qui produit sans aucun antidote efficace ces effets mondiaux de saccage – ce chancre, cette pandémie de misère et de déchéance qui abat les enfants d'humains par centaines de millions. Le risque est donc grand, et c'est aujourd'hui plus qu'un risque, de voir opposer à cette modernité de cauchemar une antiquité d'idylle, et désigner la modernisation comme le mal même, le châtement, la chute. C'est ce ressentiment contre la modernité qui est une des sources (mais non la seule) du fascisme et de la haine du progrès, de la culture, des sciences et des révolutions. Il s'exprime dans une valorisation univoque d'un passé sans ombres, qui oublie ou tient pour négligeables les progrès de la santé publique, de l'instruction, de l'information, des connaissances, du transport et aussi, souvent, de la dignité et de la liberté – même si le bénéfice de tous ces acquis est à l'évidence très ignominieusement distribué, si bien qu'au plan mondial l'avantage et le progrès des uns semble pousser à la désolation pour les autres.

Paraît alors la troisième figure de cet accablement, et de la sinistre dialectique qu'il engendre. Car on ne manque pas d'induire que le malheur ainsi créé, dont la progression paraît inéluctable, est lié précisément à la *forme-monde* de cette modernité, et de la course à la richesse qui l'entraîne à l'abîme. C'est le devenir-monde du monde¹ – la mondialisation – qui paraît alors en cause. C'est l'économie-monde, le capital-monde, la production capitaliste du monde comme monde qui est posé en agent et système de ce ravage. Non sans de solides raisons. Mais il se trouve que, par un effet de rêverie métaphysique, par une illusion d'optique voilant l'histoire et la genèse, le recours contre cette mondialité semble se tenir dans les nations elles-mêmes. Alors qu'une analyse historique attentive me paraît montrer que le devenir-nation, la naissance des nations et leur affirmation progressive, est bien un des traits les plus significatifs de la mondialisation ; que c'est le devenir-monde qui produit les nations et leur comparution commune sur la scène planétaire ; et que les nations peuvent d'autant moins être pensées comme un recours contre le monde qu'elles en sont un élément constitutif et ont la mondialité pour substance. Monde et

¹ La formule, appliquée au capitalisme, est de Thomas Dommange. Cf. *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 295-301.

nations sont les deux faces d'une même histoire, et le projet de se replier sur le national face aux misères du monde est aussi chimérique que de vouloir l'individu sans commun, le salarié sans capital, le lexique sans syntaxe.

Mais si les évolutions en cours mènent au gouffre, et si la crispation passéiste est stérile, quelle peut être l'issue aux problèmes présents du monde ? Ecartons l'hypothèse du retour : qu'elle soit formulée comme programme (auquel bien peu font crédit) ou comme une sorte d'invocation, d'appel onirique où résonne un sincère désespoir, mais qui souvent cautionne les accommodements avec le pire – sous le prétexte, en effet convaincant, que le retour n'aura pas lieu. Depuis que nous n'avons plus d'authentiques réactionnaires, partisans d'une régression effective à un ordre antérieur, il nous reste des passéistes du lamento, pleureurs à gages, souvent cyniques en fait et en actes dès le convoi passé. Hors la marche en arrière, quels possibles s'offrent encore à nous ? Première hypothèse : la révolution. Imaginons un instant qu'elle ne soit pas dans notre dos, qu'elle n'ait pas déjà eu lieu – déjà vaincu, en un sens, et en un autre déjà failli. L'attitude révolutionnaire, dans sa forme ici cohérente, consiste à vouloir accompagner le devenir néfaste jusqu'à son terme, à estimer l'évolution funeste comme un bien. C'était déjà, sur le problème qui nous occupe, l'attitude d'un certain marxisme, lequel à la suite de formules de Marx, étendues et affranchies de leur contexte, pensait que le devenir-monde devait être déchaîné, accompli jusqu'au bout par la bourgeoisie à l'œuvre, qui poursuivrait sa transformation révolutionnaire globale, et parachèverait infailliblement sa mise à bas des structures anciennes. Marx voyait dans la bourgeoisie un modernisateur prodigieux, commis à l'arrachement de toutes les racines, à la mise en mouvement infinie de la globalité ainsi libérée. Par son déliement de toutes les amarres, elle œuvrait à la production du monde, à la constitution d'une expérience planétaire homogène, fruit de la mise en circulation globale des valeurs d'échange de la vie détachée, intégralement marchande². Le monde uni et désentravé, par la grâce du devenir-marchand, fut alors posé comme condition nécessaire et presque suffisante de la révolution future, que devait conduire un prolétariat sans frontières, né du processus. On sait à quelles discussions sans fin et byzantinismes sans fond a donné lieu, chez les bolcheviks et leurs émules, le fait que la révolution, censément mondiale, se soit engagée en faisant fi du préalable – qu'elle se soit invitée dans la danse, insolente et

² K. Marx, *Manifeste communiste*, in *Œuvres I*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 163-167.

sans ménagements, comme révolution nationale, au même titre que toutes ses devancières. Si je rappelle l'épisode, ce n'est pas pour prononcer à mon tour l'oraison funèbre de cette songerie défunte aux interminables funérailles. C'est pour caractériser un modèle, un type de position devant le devenir. Il s'agit là d'accompagner le changement jusqu'au pire, d'approuver la dégradation, de l'appuyer à fond. Je sais bien que, pour Marx, le dommage est plus d'une fois qualifié comme positif. Mais il faudrait une analyse stylistique rigoureuse pour démêler ce qui, dans sa pensée – sans doute ambiguë –, est vu comme une véritable action bienfaisante de la bourgeoisie (progrès des connaissances, dissipation des brumes et des mythes) et, par ailleurs, comme bienfaisante *précisément en ceci* qu'elle hâte l'évolution négative. C'est l'un et l'autre, sans cesse, l'alternance est micrométrique. Dialectique, diront de piètres dialecticiens, dont la dialectique égale l'équivoque. Pourquoi cette bénédiction du désastre, ces bras ouverts à la catastrophe ? Parce que, dans le pire, naît la possibilité du meilleur, du renversement, de la transfiguration des choses. Cette rétroversion du bas vers le haut, ce changement de sens du mouvement qui fait que, parvenu au point extrême de la chute, la roue tourne et amorce sa remontée porte un nom exact : révolution, justement. Beaucoup ont, en ce siècle, souscrit à cette vue pessimiste-salvatrice des choses, à ce pessimisme rédempteur³. C'est au plus bas, au fond, à l'extrémité abyssale que la possibilité du salut se montre, s'ouvre et s'engage. Le mal a précisément cette irremplaçable valeur : de révélation du bien qui en lui s'annonce. Le principe de cette vision est apocalyptique. C'est à l'apocalypse que la Révolution ainsi entendue et à nouveau désirée donnera sa figure. C'est elle que le révolutionnaire attend et par anticipation célèbre en acclamant les fléaux. Du plus grand mal surgira l'Ange, annonciateur du plus grand bien et du royaume enfin ouvert.

Cette logique ne soutient pas seulement un mythe, la cohérence d'un fantasme. C'est aussi le plan d'une stratégie – fataliste il est vrai, adéquate à nos temps de paresse. Car on peut bien penser – et je me souviens de l'avoir longtemps pensé pour mon compte, un peu désespérément pensé – que le seul espoir de rénovation du monde soit de voir triompher en lui toutes les modernisations (les mondialisations), jusqu'à ce que la communauté des hommes, fondue en un tout unifié, enfin se révolutionne et se bouleverse. Internationalisation de l'appareil productif, aboutissant à la constitution d'un seul capital monde, coalescent et solidaire (et donc plus

³ Cf. par ex. Heidegger, « La question de la technique » (1953), dans *Essais et conférences*, Gallimard [1958], 1973, p. 38 et suiv.

facile à abattre, ou au moins à espérer voir tomber d'un bloc) ; formation concomitante d'un vaste prolétariat mondial, unifié lui aussi au moins objectivement par sa position commune, l'unicité de l'adversaire exploiteur, et forcé de trouver l'accord de ses fins et de ses luttes ; naissance d'un État mondial, d'un gouvernement mondial, d'un pouvoir capitaliste mondial, que le prolétariat cosmopolite aurait pour tâche de faire s'écrouler, en réalisant la première révolution universelle – toutes ces intrications unifiantes méritaient la louange, qui portaient la planète à son schème accompli : à sa désolante, sinistre et donc prometteuse globalité. Longtemps cette stratégie, ou au moins cette espérance, m'est apparue comme la seule imaginable. J'étais révolté par les choix inverses. L'anticapitalisme me semblait réfugié dans des chimères – un certain passéisme – ou conciliant devant l'inadmissible : égoïsme national, identités féroces, pulsions fascisantes. Dans tout cela, je ne voyais pour ma part qu'un effet en retour des problèmes de monde. A cette visée pourtant on ne peut plus aucunement consentir. Même par défaut. Et pas seulement pour son allure si fataliste, si peu décidée – si peu politique. Elle est impossible à défendre, pour une raison de fait et deux de droit, raisons de justice, raisons morales.

La raison de fait est celle-ci. L'extension du schéma marxiste, en quelque sorte sa littéralisation (pour la révolution *mondiale*), suppose l'existence d'un prolétariat, mondial aussi, et porteur des traits apocalyptiques appropriés. En effet le prolétariat tel que le voyaient les marxistes avait une double qualité, contradictoire mais dont le jeu dialectique rendait possible notre avenir. Le prolétariat des marxistes était, d'une part, le groupe humain le plus démuné, le plus appauvri, le plus aliéné au sein du monde capitaliste. Il était celui où l'essence humaine était la plus ruinée, la plus niée : par le malheur physique, la détresse morale, la privation ou la dévastation de son humanité. Assurément le nouveau « prolétariat » mondial (on verra que cette dénomination est inadéquate), si on le suppose formé à partir des masses déshéritées, urbanisées, affamées et massacrées par l'économie-monde, semble répondre à cette condition, et bien au-delà de son prédécesseur ouvrier, européen, industriel. Mais le prolétariat des marxistes avait un second caractère : celui de se loger au cœur du processus de production, dont il était le noyau créateur et positif ; de se situer, à ce titre, au centre de la modernisation, et de l'humanisation qu'elle réalisait. Le prolétariat de Marx était la classe la plus socialisée, dont l'existence commune anticipait le communisme à venir ; la plus active, la plus inventive, la plus technicienne, en un certain sens la plus

savante, qui résorbait en elle toute la positivité et toute la productivité du monde. Classe la plus humaine, la plus véridique, la meilleure – et c'est ce qui le rendait apte à valoir comme agent, opérateur du salut. Le prolétariat marxien était à la fois la négation la plus poussée du monde, et son affirmation la plus pleine. Sa valeur d'avenir n'était pas contenue dans sa seule négativité, mais aussi dans la positivité qui en faisait un juste support pour les stratégies politiques de rénovation. Sa positivité et sa négativité étaient solidaires, liées, fondues en bonne dialectique. C'est dans ce statut objectif que se tenait la condition transcendante de la politique : puisque le prolétariat manifestait déjà, comme par anticipation concrète, la socialité d'un socialisme à venir, il fallait en faire un agent politique et non plus seulement objectif, le pénétrer de sa mission et de son projet, le transformer en *sujet* de sa révolution. Révolution possible parce qu'il en garantissait la teneur. Or, de ce second point de vue, la situation des masses « prolétarisées » de la planète paraît très loin de répondre aux conditions, même un peu rêvées, du schéma marxien. Car les foules misérables de notre monde ne sont pas *au cœur* du processus positif de la mondialisation. Elles en sont plutôt chassées, exclues. Elles ne portent pas la modernisation, n'en sont ni les agents ni les véhicules. Je ne sais pas si cette modernisation peut être définie comme productive, au sens où l'entendait la vision industrielle du marxisme. Mais que ce soit au plan de la production, des échanges, de l'information, ou plus encore à celui de la circulation des valeurs, les masses « prolétarisées » sont plutôt mises en congé de monde, expulsées de lui : déemployées plutôt qu'ouvrières, bannies des processus techniques et culturels, démunies de savoir, de prise, d'action – si ce n'est de ceux qu'alimente parfois la révolte ou la rage. Au sens classique du marxisme, il s'agit donc moins ici d'un prolétariat que d'un gigantesque sous-prolétariat mondial, étendu sur la face de la planète comme un immense résidu, symptôme démesuré, lésion prolifère et déchet stérile. La seule légitimité que le capital-monde semble trouver à l'existence de ces multitudes, c'est leur valeur de marché : leur capacité, pas encore totalement anéantie, de consommation, puisque, si peu que ce soit, ces armées errantes de misérables finissent bien encore par manger un reste et dépenser un sou, sur lequel on doit trouver moyen, avec la rationalisation appropriée, de faire quelque profit. Les masses déchues de notre monde sont donc bien mal placées pour constituer, au sens marxiste au moins, le sujet d'une politique à venir, d'une nouvelle révolution. Elles manquent de la positivité centrale qu'il faut à un prolétariat pour être lesté d'un projet de monde, même inchoatif, même potentiel – de la *figure* au

moins en creux dont il lui faut se vêtir pour porter les armes d'un chevalier du salut.

Mais en dehors de cette première objection à l'apocalypse – qui au fond pourrait n'avoir pas d'autre portée que celle d'un désaveu de nos illusions passées, certes sévère, mais après tout ? pour le destin du monde, qu'importe ? qu'importent nos illusions déchues ? – il en est deux autres de plus de poids, qui affectent notre présent et notre avenir. Le premier obstacle devant ce laisser-faire, cette façon d'approuver la plongée du monde vers le pire en espérant que le meilleur en sortira par retournement, c'est l'écueil de la planète, de son état, de sa santé – de sa capacité à nous attendre. Car il n'est pas sûr *que la planète tiendra*, le temps que les hommes se persuadent du renversement nécessaire, le temps de l'éclairement de leurs yeux aveuglés, le temps de la révélation. Entre l'apocalypse et la Terre, c'est désormais une course contre le temps. Que vaudrait l'Apocalypse, si la terre pour l'accueillir était trop abîmée, trop durablement pour que l'aventure humaine, reprenant sa marche riante, puisse entrer dans le salut ? Le marxisme n'a pas prévu cette décroissance entropique, cette hécatombe. Il n'est pas impossible que la course au pire – au pire industriel, ou post-industriel, à la lacération de la terre, à la pourriture des eaux, à l'étouffement des airs – ne prenne de vitesse toute apocalypse possible, l'interrompant à l'épisode des fléaux. La terre, c'est bien connu, est une maman : aujourd'hui fatiguée, douce maman touchée par l'âge et qui prévient ses enfants grandis qu'elle ne pourra plus comme avant les porter. Cette fatigue de la terre, à la différence de la lassitude maternelle, n'est pas irréversible. La terre a une folle puissance de régénération, de rajeunissement, de renaissance. Encore faut-il que cette capacité ne soit pas blessée en son principe, polluée à sa source, qu'on la laisse un peu se refaire. La terre, immensément bonne, généreuse et donatrice, veut un peu de respect, c'est tout. Si nous ne savons que lui porter des coups, la soumettre au viol et au sac, quelque chose de son pouvoir nourricier peut se trouver détruit. Et il sera un peu trop tard alors pour notre apocalypse et son épiphanie chevaleresque, un peu trop tard pour notre révolution. Il faut s'y résoudre, la durée n'est pas garantie, la terre n'est pas formatée d'avance, préfigurée pour les chronologies de notre dialectique. Nous l'avons appris : le destin n'est pas sûr.

Quant au dernier argument, le plus décisif en tant que politique (touchant à l'action humaine sur la vie commune), il est aussi le plus moral des trois. Car ce n'est pas seulement la nature, la planète qui ne peut attendre l'inversion du désastre en espérance. Ce sont les hommes : surtout

les plus atteints, les plus déçus, les plus en perdition. Il y aurait un abominable cynisme à louer l'aggravation du dommage au nom de l'unification négative du monde, grosse de sa révolution et de son salut – et à recommander d'attendre. On ne peut prêcher en toute quiétude la politique du pire, au sens littéral. Une telle prédication est le déni de l'idée de politique. En cela on est loin du marxisme, même conduit à sa dernière métastase : le marxisme prêchait le monde ouvrier car il étayait ce prêche sur une sorte de positivité, et donc en un sens, si paradoxal soit-il, sur un *bonheur* de la condition ouvrière. Bonheur de se trouver au cœur de l'humain, au foyer de sa production, au principe positif de son avenir. L'ouvrier, si aliéné ou exploité qu'il fût, trouvait dans l'assomption de son être, et dans la politique révolutionnaire qui l'exprimait, la preuve d'une justesse et d'une justice, d'une justification de la vie ouvrière par la révolution. Au futur, mais au présent aussi : dans l'action, l'héroïsme, même la mort. La littérature révolutionnaire prétendait porter témoignage de cette félicité en bannière ou en écharpe, de cette sainteté de l'action prolétarienne. Rien de tel aujourd'hui : les masses sous-prolétarisées n'étant, même potentiellement, sujets de rien sinon de leur propre désespoir, nul ne peut *politiquement* préconiser d'attendre la perfection du désastre, dans le seul but de fêter l'unité achevée du monde, prémice de salut. Aucun cavalier pour cette apocalypse, aucune figure, aucun visage qui puisse soutenir la justice de cette course à l'abîme, la bienfaisance de ce cataclysme comme annonce et comme révélation.

Puisqu'on a écarté l'hypothèse du retour, et puisque la bénédiction du changement présent paraît intenable – cynisme moderniste ou rêve de fin des temps –, il faut un autre tracé de l'avenir. Une autre futurition. Le projet d'une telle pensée soulève d'emblée les plus vives craintes. Car le *ni-ni* n'a pas dans notre politique de bons antécédents. Les troisièmes voies ont illustré des ambitions détestables : impuissances du juste-milieu, même pas réformistes, mystifiantes synthèses de choix contraires – bricolages aspirant à tout avoir ensemble, et ensemble tout éviter : capitalisme et communisme, autorité et liberté, colonialisme et indépendance, on n'en finirait pas de dresser la liste de ces avanies copulatives. Certaines n'ont pas été sans charme : comme le rêve d'une sortie non-capitaliste du soviétisme. Combien avons-nous été, jusqu'à l'ère Gorbatchev incluse, jusqu'aux dernières semaines, à imaginer une rénovation de l'ancien bloc stalinien, qui inventerait une nouvelle démocratie sans retour au Capital ? Combien de temps avons-nous voulu croire à une inventivité sociale et

historique de la sortie du « communisme », qui produirait autre chose que ce à quoi la Russie ou l'Europe de l'Est avaient échappé depuis 1917 ou 1947 ? Billevesées balayées en un automne. Mais les fantasmagories de troisièmes voies n'ont pas seulement alimenté ces fables. Elles ont nourri des fleurs plus noires : les diverses boutures du fascisme, qui ont toutes voulu se prétendre politiques du *milieu*. Entre est et ouest, pour le nazisme, mais aussi (c'était tout un) entre capitalisme et communisme, entre socialisme et nationalisme. Le national-socialisme en est le nom le plus exact, même s'il y en eut d'autres : et il n'est pas jusqu'aux prétendus « populismes » d'aujourd'hui, kidnappeurs et racketteurs de l'idée de peuple, qui ne tirent leur fonds d'établissement de la supposée synthèse (et donc du double refus) de la modernité et du passé, du libéralisme et du socialisme, de la droite et de la gauche – du monde et de la nation. On avance alors avec la méfiance la plus hérissée dès qu'il s'agit (et il s'agit bien ici, en effet) d'en appeler à une autre vue de l'avenir, qui récusé à la fois le fantasme d'arrêt ou d'inversion du cours de l'histoire, et le cynisme bénisseur de la modernité. Dès qu'il s'agit donc, d'inventer une (troisième ?) voie entre l'idylle et le désastre. Marchons donc à pas de Sioux, tous les sens en alerte. C'est d'une distinction théologique qu'il faut se guider. Car il existe une autre parole d'avenir que le messianisme millénariste, une autre prévision que l'apocalypse. A vrai dire, il s'agit de substituer une prédiction à une prévision. D'avoir recours, non à une prévision qui impose son schéma (formation d'une vue, d'une figure, d'une table de l'avenir), mais à une parole qui appelle un futur et le trace, qui le fasse s'inscrire et s'incorporer en discours. C'est à dire, littéralement, se traduire en prophétie. La prophétie n'est pas une prévision. Le prophète n'est pas un voyant mais un interprète. La vision prophétique ne voit pas. C'est une cécité prédictive. Elle ne capte aucune image, mais sollicite un *sens*. Si elle discerne, c'est par allégorie, par trope, par figure d'énoncé. Ceci recoupe la distinction entre prophétie et divination. Le devin voit, et présente, l'image d'un futur qui à lui s'impose, qu'il affiche. S'il est aveugle, c'est pour mieux scruter en dedans. Le prophète n'est saisi par aucune transe visionnaire. Il travaille à faire lever une futurition dans la langue. La prophétie creuse une parole plus qu'un présage, besogne le futur comme mode du verbe, *dit devant* – augure, mais ne devine rien⁴.

⁴ Peut-être voudra-t-on bien, pour éviter de perdre et de faire perdre à chacun son temps, ne pas se donner le ridicule de faire semblant de croire que l'auteur de ces lignes se pose en prophète. L'objection serait si bête qu'elle ne vaut pas une ligne de réfutation. Pour

La prophétie s'oppose à l'apocalypse en ceci qu'elle demande une conduite, appelle la levée d'un comportement, et donc s'adresse à la liberté de celui qui l'écoute⁵. Ou plutôt : à son sens de la justice, à son idée du juste, à sa morale. L'apocalypse déroule le calendrier d'un futur inexorable : décompte les semaines, les années⁶. A première vue, la prophétie le présente aussi. On connaît l'exemple de Jonas, qui annonce aux Ninivites que Ninive, dans moins de quarante jours, sera détruite⁷. Seulement ceci s'avère n'être pas une prévision : vision préalable d'un futur déjà contenu dans un destin, et dont la parole ne peut que présager l'avènement. C'est tout le contraire : la prophétie (ici pourtant clairement futuriste⁸) a pour effet que les Ninivites changent leur vie, et que donc Ninive est sauvée. Le prophète, qui venait afficher le calendrier de Dieu, publier l'échéance, est donc étrangement démenti par sa réussite même. La prophétie organise son erreur. Et on sait combien Dieu tient au port du message, et secoue ce brave Jonas, qui voulait filer. Dieu obstiné met tout en place pour obtenir d'être démenti. La prédiction travaille à son échec, à rendre faux ce qu'elle annonce. A la condition d'une écoute morale : active, judiciaire, changeante, opérante. Il faut que les Ninivites se bougent, et cela en tout cas n'était pas assuré.⁹ La prophétie appelle la

l'instant au moins. Parce que même la bêtise peut imposer qu'on lui réponde : à ses frais, bien sûr, port payé par le premier envoyeur.

⁵ La limite entre parole prophétique et vision d'apocalypse n'est évidemment pas hermétique ; les apocalypses mobilisent des figures de prophètes, et les prophéties contiennent plus d'une transcendance en forme d'apocalypse. Ce n'est pas une rigueur d'exégèse qui est ici convoquée : mais plutôt la divergence, qui me paraît profonde, entre deux positions devant le futur. Et que l'on pourrait argumenter aussi, me semble-t-il, à partir de l'infléchissement apocalyptique chez certains prophètes, ou de la figuration du prophétisme dans certaines apocalypses.

⁶ Dn, 9, 24 ; Ap, 20.

⁷ Jon, 3. Cf. le commentaire de J.-P. Dupuy, dans *Pour un catastrophisme éclairé*, op. cit., p. 161 et suiv., à qui ma lecture ici doit beaucoup.

⁸ « Encore quarante jours, et Ninive sera détruite. » Jon, 3, 4. Le futurisme ici s'exerce sous la réserve de l'existence en hébreu du futur, tel que nous l'entendons au moins. Mais justement : si le « futur » hébraïque n'est (ce que j'ignore, mais lis ici et là), que le temps de l'inaccompli, ce n'est pas le temps du déroulement prévisible, mais le temps de ce qui s'ouvre.

⁹ « La nouvelle parvint au roi de Ninive. Il se leva de son trône, fit glisser sa robe royale, se couvrit d'un sac, s'assit sur de la cendre, proclama l'état d'alerte et fit annoncer dans Ninive : “[...] Chacun se convertira de son mauvais chemin et de la violence qui reste attachée à ses mains. Qui sait ! peut-être Dieu se raviserait-il, reviendra-t-il sur sa décision et retirera-t-il sa menace ; ainsi nous ne périrons pas. ”

décision morale, le changement de conduite. Elle ouvre à la politique (morale). Elle est le discours de l'avenir imprévisible, indésiné. Si la Révolution chevauche les coursiers de l'Apocalypse, la politique (morale) entre plutôt à pied dans la ville (parfois assise de travers sur un âne, mais c'est déjà beaucoup), à la recherche d'un quelconque tréteau où s'égosiller de bon cœur. Sans certitude ni désespoir : sans garantie d'être entendue, ni ignorée, avec pour seule règle de faire sonner la rigueur et la justesse de ses exhortations.

Je ne sais si, dans la présente situation, il peut revenir à une nation d'exercer ce rôle prophétique. Je ne le vois ni comme certain, ni comme exclu. Je n'en sais rien. On ne calcule pas le devenir du monde (encore moins son devenir prophétique) comme une règle qui certifie ses résultats. Mais je remarque ceci : puisque les deux branches de l'alternative en quelque sorte « gelée » du moment sont précisément les nations et le monde, la position nationale n'est pas commode pour dépasser le dilemme. A quoi s'ajoute que du côté du monde, si l'on peut dire (qui n'est pas un côté), la position d'aile marchante du devenir est assumée par une nation, certes, mais très singulière, et à ce jour unique dans le développement aussi poussé de cette singularité : les États-Unis d'Amérique, nation post-nationale. Les États-Unis ont intégré dans leur développement national (après la révolution) leur trans-nationalité, et donc leur post-nationalité. Ils ne sont certes pas à ce jour la seule nation multiculturelle, multiraciale, multi-ethnique ou multireligieuse : en un certain sens elles le sont toutes, plus ou moins, certaines beaucoup moins et d'autres nettement plus. Mais les États-Unis sont la nation qui a donné le plus de cohésion à la coexistence des principales races, nations, cultures, religions et langues du monde au sein d'un même État (post)-national. Les États-Unis sont la nation la plus mondiale qui soit, et il n'y a pas à s'étonner qu'elle devienne une sorte de délégué de la figure du monde, représentant ou lieutenant du monde engagé dans son devenir-monde, sa mondialisation. Les États-Unis n'ont donc pas affirmé leur capacité à diriger le monde en s'assurant sur lui une prise militaire, comme les Empires antérieurs – même si leur supériorité militaire n'est évidemment pas sans portée – non pas, par exemple, en *occupant* et *colonisant* le monde, comme l'avaient fait Rome, ou les Empires coloniaux. La domination des USA est une hégémonie, ce qui est différent. Les aspects décisifs en sont la suprématie économique, et culturelle, qui sont deux faces du même processus : puissance exercée par

Dieu vit leur réaction : ils revenaient de leur mauvais chemin. Aussi revint-il sur sa décision de leur faire le mal qu'il avait annoncé. Il ne le fit pas. » Jon, 3, 6-10 (TOB).

les marchandises et les images, les images comme marchandises et les marchandises comme images, les images-marchandises du monde imagé et marchandisé¹⁰. Et cette domination elle-même n'a été possible qu'en tant que les Etats-Unis se sont transformés en nation mondiale, en nation-monde, ouvrant ensemble la configuration américaine du monde et la configuration mondiale de l'Amérique. Même si d'autres nations témoignent d'une structure interne aussi complexe, comme le Brésil – et aujourd'hui la France – aucune d'elles ne paraît en position de disputer aux USA cette primauté. En termes d'hégémonie en tout cas, car en termes prophétiques, on n'en sait rien. Et pour telle nation qui aurait pu sembler apte à le faire, la Chine par exemple – grande inconnue de l'histoire qui vient –, on n'a pas encore entendu son projet de monde (on n'entend, quand on l'entend, que son vouloir national ou continental), et elle paraît offrir au regard, bien différemment de la Russie avant elle, comme un vêtement énigmatique, plutôt une sorte de docilité souriante et mystérieuse, un désir de conformation à l'existence commune des nations. Resterait à savoir si les Etats-Unis eux-mêmes seraient aptes à transformer leur tutelle en prophétisme, leur maîtrise en justice et leur puissance en morale. L'éventualité en serait bien sûr une prodigieuse merveille, une sorte de miracle historique. Il y aurait lieu de s'en réjouir sans retenue. On a toutefois un précédent, qui n'incite pas à la confiance : c'est bien au cœur de la puissance romaine, à son apogée ou à son paroxysme (la fondation de l'Empire, le siècle d'Auguste) que s'est ouverte la voie chrétienne dans l'histoire. Mais cette ouverture n'a rejoint la destinée de l'Empire qu'au point d'une double catastrophe : le déclin de l'Empire romain et sa chute annoncée, d'une part, et la refonte du christianisme en religion impériale, culte d'Empire, de l'autre. On peut rêver d'un cours des choses un peu moins calamiteux.

Qui pourra donc travailler à cette parole refaite ? A cet autre langage ? S'arracher au fatalisme de la course à l'abîme, pour solliciter la liberté, c'est-à-dire le sens moral des humains ? Opposer la prophétie à l'apocalypse ? *Depuis le site où je me trouve*, je ne discerne qu'un élément d'alternative. La vue que j'en prends est évidemment conditionnée par le lieu, les paysages qui m'entourent quand je m'interroge, questionne le devenir – quand j'écris ces pages, entre France et Italie, entre les rives de la Seine et un bourg de Toscane. Ce n'est pas un village niché dans la splendeur des collines, Nodica. Plutôt une ancienne campagne devenue

¹⁰ *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 316 et suiv.

banlieue, plate et un peu revêche, avec ses fruitiers, ses Grands Turcs (le maïs), sa culture maraîchère greffée de transplants industriels, ses pavillons proliférants. Aucun doute qu'un ami inconnu du fond de la Chine, un des frères humains que j'aime tant sans rien en savoir, ou un penseur d'Afrique, un méditant d'Islam, un philosophe de l'Inde, devinerait d'autres germes et pousserait d'autres portes. Je postule que s'invente une voie de rénovation à partir de chaque entrée dans le monde. Mais il faut bien que je pense à partir d'une expérience située, de cette citoyenneté planétaire que j'ai reçue en naissant où je suis né¹¹ et en arrivant, après quelques périples, sur ce morceau de terre où je vis. Depuis cet accès, debout sur ce seuil, j'entrevois une parole possible qui puisse morigéner le monde avec ce qu'il faut de tendresse prophétique – car la sévérité du prophète est un faux-semblant¹² – sans vouloir s'en instituer le guide, ni *duce* ni *Führer*, ni métropole désormais, parole apte peut-être à dresser le bien contre l'inexorable – celle de l'Europe. Je ne peux imaginer que la France y suffise – pourtant sa voix doit sonner encore. Je ne peux m'en remettre au pilotage mondial du capital américain. A moins de désespoir géopolitique, dans ses formes cyniques ou nihilistes, l'Europe me paraît *ici* la seule voie ouverte. Je vais esquisser quelques arguments en ce sens.

Positifs d'abord. L'Europe réalise une hybridation singulière, parce qu'inextricablement cousue *de nationalité et de mondialité*. Qu'elle soit un projet de monde, une visée d'universel, je ne m'y attarderai pas¹³. Je me contente de rappeler deux composants de cette hypothèse. Tout d'abord, si l'on cherche le contenu de l'Europe, ce qui en fait l'identité, la culture spécifique que partagent les divers groupes qui la composent, ce qui anime son histoire, on ne trouve qu'une dynamique ou une visée de l'universel, qui s'interroge sur le commun des hommes, sur l'unité la plus ouverte et la plus large des humains. Le fonds propre de l'Europe, c'est le monde, ou

¹¹ Je rappelle, pour mémoire, que je ne suis pas né en Europe. La princesse Europe non plus, d'ailleurs. Pour moi, comme pour tant d'autres, l'Europe est le lieu d'un transfert, d'un emportement, d'une adoption. Cf. *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 37 et suiv.

¹² N'est pas prophète qui veut. Il ne suffit pas de se mettre en colère. Je pourrais prendre l'exemple de la supposée dureté de Thomas Bernhard. Sans savoir l'argumenter, j'éprouve, de façon sensible, l'impression d'une profonde bienveillance dans ses fureurs. Non par inclination masochiste à recevoir des coups : par le sentiment d'une tendresse, d'une bonté ombrageuse mais enfantine, un peu clownesque. Alors que chez plus d'un imprécateur, proche d'allure, je n'entends que violence, haine de soi et de tout autre.

¹³ Pour en avoir proposé ailleurs un examen détaillé. Cf. *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 25 et suiv.

plus encore l'universalité marchante, expansive. Comme l'avait vu et affirmé Husserl, en termes bien différents¹⁴, la visée de l'Europe comme telle est le *telos* de l'universalité. En second lieu – c'est le même argument retourné, vu de l'autre bout – l'idée d'universalité, de monde commun, d'œcoumène est une invention européenne, l'Europe l'a élaborée, formulée, et elle a été adoptée par d'autres « cultures », grâce à leur inventivité, leur générosité propres, mais adoptée néanmoins, comme l'ont été la science ou la musique européennes – et comme avaient été, en d'autres temps, par l'Europe elle-même, adoptés des pans entiers de culture arabe ou des inventions chinoises¹⁵. Mais, par l'autre pôle de sa dualité profonde, l'Europe n'est pas seulement porteuse de monde, nourrie et nourricière d'universel : elle est aussi une société de nations. Il est peu convaincant d'imaginer la vie européenne, à court ou moyen terme, faite de régions et de supra-nationalité. Les nations européennes auront la vie dure : c'est en Europe que le fait national a pris sa forme et sa force modernes, les nations d'Europe sont anciennes et tenaces, des siècles d'histoire n'ont pu les abattre. La permanence, la durabilité de l'Angleterre, de la France ou de l'Allemagne mettront longtemps à s'aligner, si elles le font jamais, sur le destin du Languedoc ou de la Champagne – lesquels ont déjà pris plusieurs siècles avant de se fondre dans l'unité française –, du Vermont ou du comté de Kent. J'ignore quel sera le sort, dans le cadre d'un pouvoir politique européen que je souhaite, de la compétence des actuels États nationaux, quels seront les contours des entités nationales, comme j'ignore les modalités à venir de leur existence juridique, administrative, étatique – politique. Le fait français, portugais, italien prendra peut-être de nouvelles formes. Mais je crois dérisoire d'imaginer une France dissoute ou réduite à un folklore. Et cela pour une raison simple : si un fait politique ou étatique donné (la France, mais aussi bien les Etats-Unis, la Russie ou l'Inde) n'existe durablement qu'en tant qu'il repose sur une adhésion collective

¹⁴ Cf. « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », dite Conférence de Vienne, in *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Gallimard-Tel, 1989, pp. 347 et suiv.

¹⁵ J'ajoute à ces deux arguments (portant sur l'universalité ou au moins la mondialité de l'Europe) un troisième, qui est plus complexe et plus ambigu : à savoir que les Etats-Unis, aile marchante du devenir-monde dans sa version capitaliste, sont à leur naissance une excroissance, une transplantation et un transfert d'Europe, et restent marqués par cette naissance complexe (langues dominantes, religions, liens culturels et sociaux les plus répandus). Mais ce dernier point à vrai dire ne prouve rien : car une bouture transplantée peut bien être apte à quelque chose dont la plante mère est incapable : affaire de terrain, de croisement, etc.

des citoyens, un consentement à l'appartenance commune, et plus qu'un consentement, sur une décision et un accord – ce que Rousseau appelait volonté générale –, l'adhésion à la citoyenneté européenne sera, pour longtemps, indissociable de l'entrée de chacun dans l'existence comme Français ou Allemand : de la naissance, de la nativité et de la nationalité politiques, et des contenus culturels, historiques, juridiques, moraux, que cette forme nationale active dans les âmes (et les corps). Montaigne et Montesquieu, Aquitains et Européens, se sont beaucoup occupés de la France, et leur œuvre n'est rien si on ignore leur engagement décidé comme écrivains français. Puisque aussi bien, au sens radical et profond du terme, c'est bien ici de *langue* qu'il s'agit. Et les langues nationales d'Europe sont ourdies d'un lien complexe, linguistique et politique, avec l'histoire des Etats. L'Europe, idée de monde, est une matière de nations. Ce double caractère la rend apte peut-être à une autre vue de l'avenir que celles qu'offrent la fureur des nations, la pente du monde, et leurs fatalités en chiasme.

La légitimité de l'Europe, sa vocation, pourrait être désormais d'ordre prophétique – si l'on veut bien se souvenir, avant de crier à l'emphase, que « prophétique » ne désigne ici, strictement, rien d'autre que l'aptitude à convoquer par la parole un avenir essentiellement incertain, éventuel, mais dont l'incertitude même témoigne pour sa nature *non destinale*. Invoquer un engagement prophétique (de l'Europe), c'est récuser le devenir sans appel, l'ordonnance intangible du *fatum*. Autant dire que cette vocation n'est rien moins qu'assurée. Le prophétisme, par définition, est sans garantie. Mais je voudrais noter deux dispositions par lesquelles l'Europe manifeste son aptitude à cette tâche. D'une part, un certain rapport à la prise du temps. Aucun prophétisme n'est sans mémoire. La conscience prophétique mobilise la fidélité à une annonce, à une alliance conclue avec le transcendant – ou à une loi. Ce qui soutient *l'insurrection contre un futur prédestiné*, c'est l'écho d'une justice ancienne, archaïque, fondatrice et inoubliable. Or l'Europe est nourrie d'une tradition puissante et rétive. C'est même en elle qu'est née, que s'est affirmée l'idée de tradition au sens strict, c'est-à-dire de transfert vers la modernité. La tradition, comme le dit le mot, ne suppose aucune immobilité intemporelle, mais implique au contraire le passage, le convoi vers les temps futurs. La tradition de l'Europe est *vivante* : on y joue Sophocle, ce qui – si l'on veut bien le remarquer – est vivement surprenant. On y lit Platon, la loi et les prophètes, Cervantès, Hölderlin – avec attention et commentaires, cherchant en eux, souvent, le chiffre de notre présent et la mesure de nos espoirs. On y pense

au moyen âge, Averroès ou Saint Thomas faisant l'objet d'une ferveur (éditions populaires, bilingues, textes désenfouis, gloses rénovées) bien vive, tout de même. Et les sons, les demeures, les images. (De plus, aucun de ces maîtres n'est très docile. Peu se soumettent aux devenirs établis. La tradition européenne est faite de réformateurs, d'insurgés et d'intempérants. C'est auprès d'eux que l'Europe ne cesse de plonger pour remonter ses lignages, en extraire les promesses.) Cette vitalité de la *référence* est une condition, des plus cardinales, de l'innovation qu'ici j'appelle prophétique. L'abandon moderniste, ou la crampe rétrograde qui en est l'envers solidaire, sont nourris d'inculture. L'oubli fonde leur possibilité. Mais de cette mémoire, on voit aussi le danger – encore qu'il paraisse aujourd'hui bien véniel, au regard du danger symétrique : risque de paralysie passéiste, de clôture commémorative. Je le redis : c'est un péril mineur. Le passéisme ne résulte pas d'une trop grande familiarité avec l'archive. On pourrait plutôt y voir, le plus souvent, le fruit d'une amnésie préalable. Mais, quoi qu'il en soit, la menace est ici peu prégnante. Car, pour être ainsi méditativement retournée vers son passé, l'Europe n'en est pas moins totalement engagée dans la futurisation. Elle a ce très grand avantage sur les troisièmes voies de n'être pas une fiction, une rêverie cosmopolitique, un projet. L'Europe, chacun le sait, n'est pas un songe : ce sont des processus d'intégration avancés, des coopérations approfondies, une invention du droit, une monnaie commune, un montage engagé de communauté politique. L'Europe est une construction post-nationale neuve, singulière, contribution de premier ordre au processus de formation du monde – depuis que les Etats-Unis sont constitués, les empires coloniaux défaits, et l'URSS sortie du jeu. L'Europe n'est plus aujourd'hui une utopie médiane : c'est une voie, en chantier, déjà tracée et pavée sur un long parcours – et nous, Français ou autres, sommes déjà entrés en Europe, constitués comme Européens. On s'épargnera l'observation pénétrante que beaucoup de chemin reste à faire. C'est de ce chemin qu'il s'agit ici depuis la première ligne.

L'Europe est déjà un scénario, une intrigue d'avenir. Or, ce qui la singularise dans le concert des préconisations du monde – ici vient la deuxième disposition – c'est un *sentiment* dans cette marche au futur. Un affect, une émotion intérieure. L'Europe cultive – en partie au moins, et de façon à ce jour bien pusillanime, bien fragile – une autre hypothèse que celle figurée par les Etats-Unis, mais c'est une vue non-régressive, que ne fondent ni l'antagonisme ni la rancune. L'Europe n'est pas un recours peureux ou haineux contre l'époque. Elle est, comme les Etats-Unis et avec

eux, engagée dans le devenir-monde. C'est si vrai que bon nombre de politiques, en cela complètement erronées, ont interprété la construction européenne comme machination des USA : opinions anti-américaines des années cinquante, d'extrême gauche pendant toute la guerre froide, qui n'ont vu dans l'Europe qu'un appendice, une création des Etats-Unis, condamnée au suivisme et à la dépendance. Encore aujourd'hui, ce qui dans le mouvement anti-monde se nourrit de passéisme, de xénophobie anti-yankee, de révolutionnarisme fantomatique, ou de tout cela ensemble, s'en prend en bloc à l'Europe, rejoignant les nationalismes sur leur terrain. Comme si la lutte contre le capital, et ses effets de désastre, était condamnée à mimer le pire des révolutions défuntes – et au compagnonnage avec les néofascismes bien vivants. Or, si l'Europe est une autre vue post-nationale que celle des Etats Unis, et peut à ce titre, dans le temps qui vient – ce n'est pas garanti –, déroger à l'ordre présent des choses, l'émergence de cette parole indocile ne requiert ni détestation ni repli. Les Etats-Unis sont une grande civilisation, une haute culture, et quelque chose de cela fait partie de l'archive de l'Europe : aussi bien par héritage ou croisement (littéraire, artistique, juridique, politique) que par la dette d'honneur envers les amis et alliés.¹⁶ De cette valeur de civilisation, le signe le plus net est l'aptitude de la pensée américaine à produire des éléments *de sa propre critique*. C'est un trait distinctif de culture. Et les Etats Unis sont un des lieux où émerge la mise en cause de l'économie-monde et du capital globalisé. L'Europe peut ainsi faire entendre sa parole (morale) sans la nourrir d'aversion ni de fiel. A l'égard des Etats-Unis, elle manifeste cette profonde singularité d'être engagée, co-impliquée et active, dans le processus du devenir-monde, mais d'être aussi une voie distincte, différenciée, intimement nourrie de sa propre histoire et de sa propre provenance – quoiqu'on y porte une vive attention aux pensées et paroles du monde, d'où qu'elles viennent. L'Europe est à l'égard des Etats-Unis *capable de différence*, de critique et de jugement – ce qui implique l'accusation parfois –, capable de discorde, de différend et d'autonomie. C'est pourquoi elle est un bon terrain pour le travail du futur. Il faut cette double condition : l'ouverture à l'avenir, à l'universel, au devenir-monde.

¹⁶ Je songe à la figure magnifique de Frank Capra, cinéaste de génie, si américain, américanophile – et *donc* critique à l'égard des Etats-Unis : qu'on se souvienne du scandale provoqué par *M. Smith goes to Washington* (1939) –, immigré de Sicile, fils d'Europe – mais les Etats-Unis le sont aussi – et à l'ampleur de son œuvre antinazie (*Why we fight*, 1942-1945).

Et l'aptitude au refus. Le prophétisme n'est pas une passion triste. Il ne peut s'allaiter de ressentiment.

Quel peut être alors le contenu de cette dissension, de cette indocilité européenne au monde tel qu'il se fait, au désastre qui s'annonce et qui est, à plus d'un égard, engagé ? C'est ce que je vais tenter d'explorer dans les prochains chapitres. Ici, à titre d'ouverture, je relève que cette inacceptation porte en elle des traits immédiatement visibles. Tout d'abord, le désaccord sera moral. Un des faits les plus remarquables du temps présent est la divergence entre Etats-Unis et Europe sur la peine de mort. On s'étonne de voir deux pans de civilisation, à tant d'égards si proches – partageant nombre de caractères du monde moderne, comme avec une grande partie de la planète, mais aussi, ce qui est plus restrictif, liés par une parenté religieuse, de communes références d'esprit et de culture – diverger autant, et aussi profondément, sur l'essentielle question de la peine de mort. Essentielle parce qu'elle noue morale et politique, tire un lien entre métaphysique et production du droit. On pourrait attendre, sur un tel problème, des différences d'époque (entre les siècles passés et le nôtre, ou entre des pays moins modernes et nous), ou des divergences de traditions et de valeurs, religieuses le plus souvent, comme entre le monde arabo-musulman et l'Occident. Ici, rien de tel : même époque, mêmes repères. Et aussi mêmes problèmes de civilisation ou de société à résoudre : criminalités, insécurité, pauvreté. Et pourtant, la divergence est aiguë. On peut évidemment souhaiter qu'elle se réduise, sans trop attendre, et que les Etats-Unis en finissent au plus tôt avec ce vestige, si répandu, de barbarie. En ce point toutefois, le caractère discriminant de la (politique) morale se fait voir avec netteté. Car en Europe, la peine de mort paraît s'éloigner dans l'archaïque, le passé sans retour. Mais sans l'Europe, la mise à mort judiciaire règnerait partout, sans partage.

Le deuxième trait de la discorde, aussi évident au fond, mais qui voudra pourtant une argumentation plus longue – et que donc j'évoque ici seulement d'un mot¹⁷ – est celui de *l'urbanité*. L'urbanité, la civilité, la citoyenneté (j'aimerais dire : la citadinité, par résonance de la *cittadinanza*), le partage d'une vie courtoise et aimable dans les villes, cette sorte de respect mêlé de plaisir, non seulement respect de l'autre au sens où sont à respecter des barrières, mais engouement du respect, respect partageux, ce respect du convive qui sollicite aussi les plaisirs et les joies de la table, *l'avec plaisir*, la joie de l'autre sobre et rieuse, l'amitié donc, la *philia*, tout ce qui fait la ville et le plaisir des villes, le goût de vivre dans la

¹⁷ Cf. ci-dessous, chapitres IV et V.

citée, dans la *polis* – bref, la politique même en son principe : cette vertu citadine et urbaine est un des héritages les plus précieux de l'Europe. Je ne dis pas que les villes y soient, ni aient jamais été, tout bonnement ainsi, urbaines, plaisantes, douces. Evidemment. Je dis qu'il y a eu, qu'il y a encore, quelque chose de cette urbanité dans la ville d'Europe – et que cela est en très grand danger, qu'une très grande urgence, comme on dit aux hôpitaux, doit être invoquée devant le péril, la pathologie, la menace de mort qui pèse sur notre urbanité. Bien sûr, celle-ci implique depuis sa naissance un rapport à la campagne, aux campagnes, qui doit être totalement ré-engagé. Mais il faut, d'urgence, ré-urbaniser nos villes, non pas au sens de l'urbanisme, puisque le mot s'est défiguré par antiphrase, mais au sens de l'urbanité relancée, repensée. C'est une question vitale, de vie ou de mort, à la fois de plaisir et de justice. Plaisir de la vie, plaisir de vivre – de ce qu'on appelait du mot sublime de *joie de vivre*. Et justice due aux vivants, présents et à venir. On ne peut plus s'accommoder du ravage dont notre urbanité devient la victime, lacérée, blessée au cœur et à la face. C'est le terreau de notre civilité qui est soumis aux outrages. Et en lui, tout visage possible de notre politique.

J'ai visité, comme tant d'autres, les studios de cinéma d'Hollywood au milieu des années 80. Un guide nous conduisait, ébloui et puérils, au cœur d'anciens décors de films plus ou moins célèbres, afin que nous pussions en admirer la superbe, les envers vides, la confondante facticité. On parcourait un village du Far West, mille fois déjà traversé dans notre enfance, du bureau du shérif au saloon. On découvrait l'étroitesse de la grande place centrale où se tramaient les péripéties d'un succès récent – *Back to the future* – dont on pouvait contempler la splendide auto à gadgets passeurs et retourneurs de temps. S'apercevait au loin la petite maison sur la colline de *Psychose*, esquisse onirique. Tout cela immobile, désaffecté, magnanimement offert contre un prix d'entrée substantiel à la joie de touristes convaincus de pénétrer l'intimité matérielle de leurs rêves. Or, parmi ces diverses constructions à une seule face, on nous montra une petite venelle montante, escarpée, début de chemin prenant son ascension entre quelques façades de maisonnettes, amorce de voie courbée d'un village de Provence ou d'Ombrie, ou engagement de ruelle flanquée sur une pente berbère. Une plaque annonçait le nom du décor. C'était : rue européenne. Je réalisai alors combien l'idée même de village cloué à une éminence, avec ses *montées* si fondues à notre paysage de campagne, à notre mémoire diffuse, combien cette évidence patrimoniale était exotique pour un regard américain. C'était bien vu. La rue européenne recueille

bien, dans son principe ou comme archive, quelque chose de cela : chemin grim pant entre de petites bâtisses déhanchées mais anciennes, serrées par approximations, ajustées par la sûreté d'un contrôle obscur, amicales, un peu désordre. Et où chemine, ouvrier ou flâneur, notre désir de vivre. C'est ce pertinent hommage hollywoodien à l'urbanité de l'Europe qu'il nous faut maintenant mériter.

IV. Violences dans la culture

Etablissons un parallèle. De la même manière que le mouvement expansif de la technique et de la consommation, qui s'appuie sur un a priori d'infinité, bute désormais sur une limite, sur un dehors – disons : la nature –, dont l'ignorance menace la demeure des hommes, et donc leur vie, de même il n'est pas impossible qu'une autre limite se fasse voir depuis peu, mais en quelque sorte *interne*, ligne intérieure ou intime, dont le franchissement met aussi en cause leur devenir. Ce deuxième pas, comme le premier, n'intimident pas l'humain au nom de son éventuel dépassement : ils compromettent l'humain et son dépassement possible, font porter le péril autant sur sa définition présente que sur la possibilité de son excès. Le but n'est pas de défendre une stabilité de l'homme, ni une mesure fixe de son humanité. Je ne veux pas exclure, et en un certain sens j'espère, une sorte d'outrépas de l'homme sur lui-même. Mais c'est ce devenir, autant que la pose actuelle de l'humain, qui sont touchés au principe. Non par les expériences biologiques, que je n'évoque pas – provisoirement au moins. La limite intérieure que nous risquons de briser, affaiblissant par là une assise de l'humain et un socle de sa transformation, est en jeu dans un certain rapport à la violence. C'est de l'urgence nouvelle d'une *dé légitimation de la violence* qu'il va s'agir – ou de l'urgence de sa dé légitimation renouvelée, rénovée. Tâche à mes yeux politique, de première importance : qui appelle du discernement, et de la force de décision.

Le projet peut surprendre. La violence n'est-elle pas l'illégitime même ? Tout semble conduire, dans la plupart des sociétés et plus encore la nôtre, à sa mise à l'écart. Pourquoi devrions-nous creuser à nouveau cet évident défaut de légitimité ? L'objection s'étaie de constats simples et communs, au moins pour les normes les plus explicites, les mieux reconnues, c'est-à-dire d'abord le droit. Notre droit occidental, ou européen – c'est un point où il faut interroger leur différence¹ – s'affaire à proscrire ou punir un grand nombre de violences. Ce nombre croît, le

¹ La distinction n'est pas d'essence, mais d'histoire. On en voit les signes : usage maintenu ou étendu de la peine de mort, droit de port et d'usage des armes à feu, etc.

domaine d'interdiction s'élargit. De nombreux actes précédemment ignorés ou peu passibles de procédures (violence parentale, conjugale, agressions verbales, « harcèlement ») sont désormais caractérisés, condamnés, réprimés. Même, sous certaines conditions et dans certaines formes, la violence tyrannique, la torture, demain telles malfaisances économiques, viennent à tomber sous le coup d'une sorte de jurisprudence d'humanité. On est donc fondé à soutenir que la violence, juridiquement au moins, voit son domaine sans cesse attaqué ou restreint. Quelques esprits ne manquent pas de s'en désoler, y décelant la marque d'une moralisation nouvelle, partout à l'œuvre et décidément néfaste. Quelle peut alors être l'urgence ?

Elle résulte du fait que voici. L'illégitimation ainsi acquise est étrangement compensée, dans les derniers temps, par un mouvement inverse, un balancement imprévu. Il s'agit, pour le dire d'une formule provisoire, d'une poussée de re-légitimation plus ou moins ouverte, ou couverte, de la violence dans divers domaines des arts, de la littérature, de la pensée – bref, dans ce qu'on appelle la culture². A première vue, ce mouvement travaille moins par revalorisation positive de la violence que par soupçon porté sur sa critique – par délégitimation de son illégitimité, pour ainsi dire. Tendence néanmoins porteuse, à mes yeux, des risques les plus aigus. On s'est peu attaché à la décrire, *a fortiori* à la penser – même dans les approches « moralistes » au sens convenu, disons réactionnaires, lesquelles, pour de consistantes raisons, entretiennent à l'égard de cette re-légitimation le rapport le plus ambigu. Voici donc le point où nous sommes. *Illégitimité juridique, doublée d'une certaine validation culturelle* : tel est le statut étrange de la violence dans le capitalisme avancé, dans le devenir-monde du monde d'aujourd'hui. Entre les deux (entre droit et culture) l'instance qui devrait se montrer active fait particulièrement défaut. C'est bien une croisée où le politique manque, que ce point d'arbitrage, au sens fort, entre une justice, d'une part, et de l'autre une opinion rampante, un jeu d'images, une diffraction de commerces. Aucun mystère sur cette impuissance : le politique défaille, parce qu'ici sa

² Ne cédon pas à la facilité immédiate de voir là un problème localisé, un problème d'artistes. Car ce serait manifester une vue bien courte de la vie sociale : comme si l'art n'était qu'un de ses effets mineurs. On sait bien, à examiner toutes les civilisations, qu'il n'en est rien : l'art témoigne, et pour un avenir très long, de traits décisifs d'une expérience collective. Et de plus, je vais y revenir, un des caractères marquants du phénomène est sa curieuse transversalité : qui relie des restes de l'avant-garde aux avant-postes de la grande production industrielle des images (des sons, des mots), circulant ainsi de façon inopinée entre les productions de l'art et le marché du divertissement.

décision devrait exactement se révéler morale, au sens le plus acéré, le plus inconfortable. Si la défaillance du politique tient en général à un aveuglement sur le ressort moral qui l'anime, on ne s'étonnera pas de le trouver ici abyssement déficient. Cécité convertie, par retour, en paralysie. Je propose d'y regarder de plus près.³

Tentons d'abord de comprendre comment procède ce rehaussement de la violence – qui est moins un rehaussement qu'un désaveu de tout désir de hauteur. L'illégitimité de la violence, je l'ai dit, paraît normale, acquise, dans les codes officiels de nos sociétés. Quelle est sa source ? Elle se trouve, pense-t-on, dans les grands discours normatifs des religions juive et chrétienne, et aussi de la philosophie grecque. Ces trois blocs de pensée (judaïsme, hellénisme, christianisme, chacun traversé de dissensions internes) semblent produire les règles directrices de notre Occident. Moïse, Socrate, Jésus : instituteurs de notre morale⁴. Que la violence puisse être, plus ou moins ouvertement, investie d'une nouvelle légitimité nécessite donc la récusation des normes qui la rendaient illégitime. C'est ce qui a lieu : la réhabilitation de la violence s'autorise de la ruine proclamée des autorités des pensée grecque, juive, et chrétienne. Au moins dans leur puissance normative : dans leur capacité à ordonner pour nous la bonne vie.

Le discrédit est formulé de façons diverses. Pour l'hellénisme, ce qui est mis en avant, c'est un soupçon porté sur les grandes philosophies en tant que *métaphysiques*. Cet adjectif qualifiait initialement⁵ un ordre de préoccupations, un mode de pensée, un champ de concepts et de problèmes. Peu à peu, il s'est vu redéterminé comme signe d'une impuissance, et marque d'une mystification. Je ne prétends pas que cette histoire (celle du reproche fait à la philosophie de son *égarement métaphysique*) ait été un chemin d'erreur, ni qu'il faille espérer l'abolir

³ Un état antérieur de cette réflexion a été présenté dans « Hypothèses sur la violence, les images et la bonté », in *Cahiers internationaux du symbolisme*, n° 98-100, 2001.

⁴ Diversement crédités ou discrédités, d'ailleurs : il n'est pas rare que l'hostilité pour les uns (« la morale judéo-chrétienne ») se double de tendresse pour l'autre. Mais enfin : même si c'est moins patent pour l'opinion commune, « le christianisme » est aussi fils de la Grèce. Certains, ni les moindres ni les pires (je pense à Patočka), ont même voulu tenir cet héritage pour quasi exclusif, au détriment de l'ascendance juive. Cf. Patočka, *Platon et l'Europe*, Verdier 1983, p. 100, ou *Essais hérétiques*, Verdier 1981, p. 78. La place des codes et pensées de l'Islam dans cette structure est complexe : tant l'Islam semble se réclamer à la fois de l'héritage de ce monde et de sa récusation. Cf. *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 272 et suiv.

⁵ Pas tout à fait initialement, on le sait : le mot pointait d'abord la place d'un livre dans l'œuvre d'Aristote.

après coup : il s'agit seulement de comprendre la source et la ressource qui donnent à la violence son air de bienfait retrouvé. Si la philosophie, en tant que métaphysique, est tenue pour invalide, alors se trouve récusé l'ensemble de normes morales et de prescriptions du bien-vivre qu'elle avait œuvré à construire. La morale est prise comme un corollaire de ce dévoiement. Soit par ses postulats philosophiques : la métaphysique valorise, dit-on, un au-delà du physique et du corps, qui aboutit à déprécier les réalités matérielles, et « la morale » résulterait de cette dépréciation. Soit au contraire que les spéculations de la philosophie soient interprétées, après Nietzsche, comme expression, traduction d'une morale sous-jacente – c'est alors la morale, contenance de la vie et des instincts, qui soutient la métaphysique tout entière. Dans les deux cas, morale et métaphysique ont partie liée⁶. La proscription de la violence est associée à ce dispositif. Fruit d'une pensée suspecte, l'illégitimité de la violence se trouve coupable de ses racines, et discréditée à son tour.

La condamnation judaïque de la violence (le décalogue, et son interdit du meurtre), est contestée sur un autre mode. Le rejet de la règle – de sa valeur intrinsèque, de son caractère inconditionné, absolu – se réclame des besoins de la vie. On considère le meurtre comme un impératif du vivant, une action nécessaire à sa sauvegarde : légitime défense, vengeance ou punition requises comme boucliers. Le commandement mosaïque devient une mise en danger de la vie, une dépose de ses défenses naturelles et saines. La règle ne peut prétendre à aucun absolu : on ne tuera point, sauf dans une série de cas dont la liste peut être longue, alimentation, guerre, châtement des coupables, etc. La Bible hébraïque elle-même, par divers épisodes narratifs, semble donner crédit à ce relativisme, cette morale du cas par cas – et à cette férocité. L'injonction perd son tranchant, en tout cas sa transcendance. Tout ce qui contribue à faire du meurtre un mal relatif, c'est-à-dire sous conditions une sorte de bien, remet en selle un honneur de la violence, une légitimité de la force. Un certain cinéma s'en nourrit sans scrupules, s'autorise de la vengeance et de ses lois pour glorifier l'horreur et se délecter de cruauté.

Mais c'est l'incrimination du christianisme – synthèse mobile, tendue, de judaïsme et d'hellénisme – qui, reprenant et englobant les deux précédentes, joue ici un rôle décisif. Ce retour en grâce de l'inhumain prétend surtout au radicalisme d'une déchristianisation. Le motif est double. D'abord, le christianisme est réputé religion du ressentiment, des

⁶ Division classique de la philosophie, dont témoigne la vénérable *Revue de métaphysique et de morale*, éditée à Paris depuis 1893.

faibles. C'est le code de la vie manquée. La thématique prend un air nietzschéen, respecte et reproduit la vulgate de la volonté de puissance, de l'immoralisme joyeux, s'en prend au retournement de la morale contre la vie. Ensuite, on déclare le christianisme enrôlé au service de la domination. Le ton se fait plutôt marxisant. Il s'agit de démasquer l'ensemble des préceptes chrétiens comme visant à justifier, et donc à maintenir, le pouvoir qui s'est assuré la régie des choses et des hommes. Les deux thèmes se croisent, sans souci de liaison critique. Si la métaphysique chrétienne hérite du retournement judaïque contre la vitalité de la vie, contre ses besoins de meurtre et de mise à mal, si, donc, le christianisme est la religion de l'impuissance et des faibles, c'est en fait pour garantir la domination des forts – contre toute cohérence nietzschéenne. L'impuissance se couple au mensonge, qui la couvre et la dément à la fois : fiction trompeuse, jeu de dupes, elle ne vaut que comme travesti de la force, en fait le christianisme n'est la religion des faibles que parce qu'il sert à les tenir sous la coupe de pouvoirs inavoués.

Quoi qu'on pense de sa rigueur, l'articulation est décisive : car, vue de cet œil, l'illégitimité de la violence paraît solidaire d'une certaine domination sur le monde. Le rejet de la violence est supposé servir comme arme entre les mains des puissants et des princes. Par voie de conséquence, la mise en cause du monde tel qu'il est, du régime de domination qui se l'est assujéti, des forts et des forces qui le commandent, devrait passer par un certain retour en légitimité de la violence et de ses canaux. Cette attitude trouve, en un sens, sa matrice ou sa forme typique dans la pensée de Georges Sorel⁷. Son axiome pourrait s'énoncer ainsi : la condamnation de la violence étant, par christianisme interposé, le fait des puissances dominantes, la violence agit comme critique de la domination.

Ici le rôle de la culture, des lettres et des arts vient au premier plan. Car ce présupposé (de la valeur critique ou révolutionnaire de la violence) a acquis dans les arts et lettres la valeur d'une sorte d'a priori. L'axiome est pourtant l'héritier d'un certain type d'insoumission, qui n'est pas le seul : il existe de fortes traditions de non-violence révolutionnaire ou de critique révolutionnaire de la violence. Mais, la prémisse étant posée, les arts et lettres en ont inféré, de façon obscure et spontanée – idéologique : comme évidence plutôt que par réflexion –, que la *présentation* de la violence a elle-même une valeur critique à l'égard de l'ordre du monde. Le principe peut agir de diverses manières. Il peut légitimer la représentation d'actes violents : la violence fait alors l'objet de l'œuvre, vaut comme son référent

⁷ Cf. *Réflexions sur la violence* (1906), Seuil, 1990, *passim*.

extérieur, comme ce dont elle prétend témoigner. Il se peut aussi que la violence bienfaisante soit contenue dans le processus de l'œuvre elle-même, impliquée dans le geste artistique ou littéraire, comme violence faite au spectateur ou à l'auditeur, aux règles et comforts du regard et de l'écoute – comme *choc*. Il se peut encore, c'est le cas le plus fréquent, que l'œuvre aspire à combiner l'une et l'autre de ces deux sortes d'effets. Dans ces diverses tentatives, un certain art moderne (une certaine idée de la modernité de l'art, qui n'est ni tout l'art ni toute la modernité) pense trouver dans la violence le meilleur de sa raison d'être, et donc affirme la légitimité d'une violence qui le justifie.

On peut assurément discuter la question de savoir si cette légitimité peu à peu acquise de la présentation (critique) de la violence s'est diffusée depuis l'art vers la production de masse des images, ou si c'est une sorte de « commande sociale », de masse, qui a prescrit et conditionné ces développements de l'art. Les deux hypothèses se soutiennent de bons arguments : on voit par exemple, dans la publicité – et pas pour la seule violence – se diffuser nombre de schémas élaborés préalablement dans la pratique des arts, ou des lettres. Constructions syntaxiques issues de la poésie, modes de présentation nés dans la peinture ou les « installations », thèmes ou mots d'ordre transférés depuis la philosophie, la littérature subversive, etc. Le cinéma, la publicité, la télévision, la presse étendent et exploitent souvent des formules construites par les arts. Mais on peut aussi penser que ceux-ci ne les construisent pas de façon fortuite : des besoins, désirs, un conditionnement collectifs conduisent l'art à expérimenter ses innovations. On a pu interpréter ainsi certains développements de la prose à partir des mœurs du langage ordinaire, de la défiguration picturale à partir de la technique ou de la consommation des marchandises, du traitement des sons à partir des bruits du monde mécanisé. Dans l'un et l'autre cas, *ça passe* entre l'art et l'industrie. Et aujourd'hui bien plus qu'hier la limite est incertaine et mouvante. Certains, des deux bords (dans les galeries chic et dans la réclame) en font un trait de l'époque – et disculpent ainsi leur circulation entre métiers. Je ne sais donc pas si le nouvel usage de la violence est passé plutôt de l'avant-garde à Hollywood, ou l'inverse, ou les deux à la fois. Mais je suis en revanche convaincu que le processus de légitimation élaboré à propos des arts et lettres – l'idée de la ressource critique contenue dans la violence et sa présentation – a joué un rôle décisif dans l'assentiment à la cruauté manifesté par des intelligentsias ou des « élites », ou en tout cas dans leur désarmement, leur désarroi et leurs bras tombés face aux idoles sanguinaires du nouveau genre. La bénédiction

active ou le consentement par défaut accordés à l'exposition de l'horreur sont assujettis à ce présupposé.

A l'exact opposé de cette attitude, il s'agit à mes yeux de poser, puis de chercher à penser, l'hypothèse que voici : *la violence n'a plus aujourd'hui aucune valeur critique. C'est désormais la violence qui doit être critiquée.* De travailler, donc, sur cette supposition que la violence n'est plus, en fait, et malgré l'apparence trop engageante, une réaction d'hostilité à la facture du monde tel qu'il est, ni à la régie des puissants et des puissances qui le dirigent. Supposition instinctive, peut-on dire, fruit de la révolte : sans aucun doute. Fruit de l'expérience (du monde) et de l'inclination (morale), comme tout le reste de ces pages. Mais cette pratique des choses du temps me pousse irrévocablement à penser que la violence n'a plus rien d'une mise en cause subversive, mais vaut bien plutôt, désormais, comme un des éléments structurants de la forme du monde contemporain et de son mode de domination. Je ne prétends pas que ce lien de la violence et du contemporain soit irréversible ou impossible à dénouer – puisque bien plutôt j'essaie, si peu que ce soit, de contribuer ou au moins d'en appeler à un tel dénouement. Mais le lien aujourd'hui est fort, tressé, entre violence et forme-monde – entre violence présentée et empire du monde – au moins tant que cette image-monde se présente (et s'épuise) dans les figures closes d'un spectacle de la mondialité. S'il en va ainsi, on se doit donc de comprendre et d'assumer que, loin d'œuvrer à la critique des dominations réelles et des assujettissements effectifs, la valorisation des violences dans la culture témoigne d'une toute nouvelle sujétion des arts et des lettres à l'égard de l'ordre des choses, de la structure et de la régie du monde tel qu'il est.

Parmi les réserves que cette orientation peut susciter, il en est une à laquelle il faut maintenant venir, car elle touche l'essentiel. C'est le reproche de glisser trop vite de la question de la violence à celle de sa présentation. On peut ainsi s'étonner du constat (celui d'une certaine tolérance, ou pour mieux dire d'une approbation latente de la culture à l'égard de la violence) et remarquer que le consentement, l'approbation en sous-main, concerne peu l'exercice de la violence mais seulement ses figures. La violence qui se trouve ainsi, en partie ou tacitement, relégitimée, ou dont la dé-légitimation se voit mise en cause, pensera-t-on alors, est la violence fictive, racontée plutôt qu'agie – notable différence avec celle que visait Sorel. C'est la violence des récits, des emblèmes et des fables, violence dans la culture plutôt que dans les choses : violence des

images. La distinction dont cette objection se réclame est aujourd'hui en faveur. Poussée à sa dernière conséquence, étendue, pimentée de *catharsis*, elle nourrit une proposition assez courante, qui peut se résumer ainsi : plus la violence est consommée en images, moins elle se régurgite en actes réels. La présentation de la violence est alors tenue, non seulement pour innocente, mais pour salvatrice.

L'observation paraît indiscutable. On voit peu le culturel se pâmer devant des violences réelles comme il le fait devant des abjections filmées. Enfin, cela arrive, mais c'est tout de même plus rare. A ces exceptions près, on pourrait aller jusqu'à croire qu'un certain moralisme quant aux faits s'accommode sans peine d'une héroïsation, voire d'une sanctification de l'horreur en figures. Sous les mêmes plumes – ou dans les mêmes colonnes – se donnent à lire indignations vertueuses, appels à la mortification, accusations publiques (par exemple à l'égard du manque de vigilance, de dénonciation, de répression), *et aussi* mansuétudes sans fond et sans bornes, admiration souvent, dévotion parfois, à l'égard des viols, meurtres, et agressions en tous genres s'ils sont mis en fictions ou intrigues. Cette absolution peut prendre deux formes rigoureusement contradictoires : d'une part les violences en images sont louées comme actes critiques, audaces de transgression, et à *l'inverse*, on excipe de leur caractère fictif, voire artistique, pour garantir leur innocuité. L'attitude paraît donc très inconséquente. Elle a pourtant un sens politique, des effets concrets, une valeur de péril. C'est en tout cas ce que je défends ici. Et ma conviction s'alimente d'une hypothèse quant au rapport entre la violence et ses images. Le fait décisif, me semble-t-il, et peut-être nouveau, est que ce rapport n'affecte pas, ou plus, l'extérieur de la violence (le lien entre la violence et sa représentation, entre une violence de fait, primordiale, et des images qui s'y ajouteraient comme reflets ou répliques), mais que l'attache entre violence et images vaut comme *détermination du fond de la violence elle-même*, de son foyer, de son essence présente. Que la question de la violence contemporaine est indissociable de celle de sa figuration. Ou : que la violence qui touche ce monde est *essentiellement figurative*. A suivre cette hypothèse, il n'est plus temps de dissocier la violence de ses figures : c'est la violence comme figure, la violence propre du figural, la violence des figures (de la violence) qu'il faut interroger maintenant. Tentons de nous y employer.

En termes à peine modifiés, l'hypothèse peut se redire ainsi : la violence contemporaine est *d'essence imitative* (représentative, figurale⁸). Le cœur de la violence est dans l'imitation. On reconnaît l'influence des analyses de René Girard, concernant la rivalité mimétique comme matrice des déchaînements et enchaînements agressifs ou meurtriers. Girard a montré, à mes yeux sans appel, que le ressort de la violence est de reproduction⁹. La pulsion violente (cet emportement intime dont la puissance, la brutalité, l'inexplicable élan font le mystère) est imitatrice. Mais, alors que Girard a souvent mis l'accent sur les chaînes de violence collective, la contagion de foule, je voudrais ici m'arrêter sur l'acte mimétique, même solitaire, dans la structure de ce qu'il engage du comportement singulier, fût-ce au cœur d'un groupe. Il me semble que l'imitation – au moins celle dont il s'agit ici, sans prétendre en faire une théorie générale – suppose deux composantes distinctes. D'une part, une figure ou un modèle que l'on va reproduire. D'autre part, un acte de reproduction ou de répétition. Pour imiter, il faut disposer d'une sorte d'image préalable, offerte à la reprise, et la convertir en action mimétique, en passage à l'acte de l'imitation. On peut observer durablement une figure, ou entendre un récit, sans pour autant, nécessairement, les refaire. Il y a là une différence de plan, de nature. L'imitation est alors une sorte d'*acting out*, de sortie de l'image vers le réel. Mais, par le passage à l'acte même, en tant que reproduction ou répétition, le processus mimétique nie l'écart entre images et réalité, établit une sorte d'homogénéité entre réel et image, il conforme et institue le réel comme imagé, adéquat à l'image, double et copie de l'image initiale. Dire que la violence est essentiellement imitative, c'est donc dire qu'elle se décompose en deux éléments nécessaires l'un et l'autre : d'une part, la présence préalable d'une *image violente*, ou d'une image de violence qu'elle devra reproduire. D'autre part, l'acte qui consiste à établir une équivalence, une nature commune, entre cette image disponible et le réel où elle va se trouver appliquée.

⁸ Ces trois termes ne sont pas équivalents. En particulier, le troisième marque un écart par rapport aux deux précédents. Pour la théorie de la figure qu'implicitement il engage, je me permets de renvoyer à nouveau à mes *Hypothèses sur l'Europe*, qui tout entières – et plus spécialement dans leur première partie – en sont une exposition et une discussion. Sur la représentation, cf. *Le Théâtre est-il nécessaire ?*, Circé, 1997, p. 16 et suiv.

⁹ Ces analyses me paraissent un acquis, sans que je me croie sommé d'adhérer à tous leurs tenants conceptuels (ou moraux). Il s'agit de continuer la réflexion de Girard, de la soumettre à la discussion positive, quitte à revenir sur quelques unes de ses implications.

Chaque violence, si elle est imitative, demande donc un modèle et un passage à l'acte. Examinons ces deux faces, dans le contexte du moment. Il n'y a d'abord, selon cette hypothèse, aucun acte de violence qui ne présuppose une image, disponible, une structure figurée de violence à laquelle il voudra correspondre ou qu'il essaiera de reproduire. La violence est toujours imitation de violence : même la plus solitaire. Elle peut contrefaire un comportement humain, observé. Illustrer un discours entendu. Elle peut même, c'est une dimension remarquable, se nourrir d'automimétisme, pousser à la réplique de soi, comme le tueur en série répète à l'identique un schème dont il se fournit la matrice. Mais la distribution de modèles est surtout sociale : figures ou fables de viols et violences mis en circuit, offerts ou vendus, proposés à la répétition. L'acte violent ne vient *jamais* du fond intime de soi, d'un instinct ou d'une pathologie dont la ressource serait toute interne. L'idée de la pulsion violente, contenue dans les profondeurs abyssales de l'être, et qui surgirait comme le diable, est précisément un des clichés prisés des scénarios sanguinolents. Il présente pour les images de violences ce double avantage de dénier leur nature, reproductive, tout en s'offrant généreusement à la reproduction. Ce qui n'exclut ni la brutalité de la pulsion, ni sa pathologie. Le désir de fumer ou de boire se présente bien comme élan interne, brutal, venu du fond de soi et difficile à contenir. Il n'y a pourtant pas de pulsion tabagique sans tabac, d'alcoolisme sans alcool. Et ni le tabac ni l'alcool ne sont des créations intimes de l'âme : ce sont des productions communes, aujourd'hui industrielles. De même les images violentes, il faut être de très mauvaise foi pour le nier, sont à ce jour particulièrement disponibles, abondantes, disséminées par un marché qui les propose sans retenue : fictions plus ou moins littéraires, descriptions appuyées de faits macabres, images trafiquées, films, publicités, jeux vidéo, etc. : la société contemporaine est magnanime pour offrir à tous, faibles ou protégés, fragiles et robustes, un large éventail de figures imitables et de schémas à réitérer.

Encore faut-il que ces images soient converties en actes, passées en actes si l'on peut dire. Ici interviennent sans doute les données les plus contemporaines. Car on s'entend souvent, dans ces domaines, objecter un argument d'éternité. Il serait distrayant, si la matière était souriante, d'observer à quel point des esprits, par ailleurs si curieux d'histoire, de devenir, de nouveauté, en tiennent pour l'immuable dès qu'on touche à ces questions-ci. Rien n'est plus violent qu'une tragédie grecque, c'est la fine remarque à laquelle on ne coupe pas. Or, même en admettant une

équivalence entre la figure de Médée et tel monstre à la mode, l'œil le moins exercé peut s'aviser d'une différence de pratique, d'expérience de l'image. Tout d'abord l'occasion : la tragédie était une solennité, pratiquée une fois l'an, dans un contexte de grande cérémonie officielle. Ce caractère d'exception, souligné par de nombreux éléments rituels, religieux, civiques, y accentuait en quelque sorte la distinction entre la nature *séparée* de la représentation et les événements, d'ailleurs nécessairement lointains¹⁰, à quoi elle faisait référence. Alors que la présentation des récits d'aujourd'hui est rendue délibérément ordinaire par leur diffusion commerciale, l'expansion de leur vente, leur prosaïsme appuyé. Ensuite la texture et la concrétude matérielle des figures : le théâtre grec présentait des images distantes, *à vrai dire à peine des images*, au sens présent du terme. Plutôt des mouvements d'effigies hiératiques ou dansantes, mais lointaines, impliquées dans la poétique d'un texte lui-même étrange, hautement formel. Les images contemporaines, elles, se présentent selon deux modalités principales, très différentes l'une de l'autre, et pourtant articulées ensemble. D'abord par des dispositifs de bombardement visuel et auditif : le spectacle du cinéma, dans sa technique développée. Ce cinéma sur-outillé engendre une sorte d'écrasement par l'image et le son, massifs, alourdis à l'extrême et pourtant ouvragés par de multiples *effets*. Il use là de techniques de saturation sensible, qui poussent et hypertrophient des dispositions actives au cinéma dès ses origines (taille de l'écran, gigantisme des gros plans de détails surplombant le spectateur raccourci, vivacité de la lumière, vitesse des montages, force du son, couplés à l'immobilisation du regardant, son immersion dans l'ombre, sa capture physique et sensorielle) et qui produisent comme un ébranlement perceptif, un vacillement du sens de la distinction entre les images et les contextes de réalité. Le second régime de présentation est presque opposé. C'est celui qui rend possible la répétition quotidienne, multipliée, domestiquée, par la maniabilité compulsive de petits appareils de reproduction, dociles et presque intimes. Avec des images, à l'inverse des précédentes, rétrécies (écrans vidéo) ou miniaturisées (jeux, consoles, vignettes, appareils portables), des sources de sons greffées aux organes auditifs et aussi discrètes alentour que brutales pour la perception, les petites machines opèrent par une sorte de prothèse des images et des sons sur le corps, qui « virtualisent » l'environnement, en colorent les pratiques d'un effet d'irréalité, ou plutôt d'indistinction entre le corps des images et celui du réel. Ces deux sortes de dispositifs usent de

¹⁰ On sait que la présentation d'événements proches y fut strictement bannie, après 492 (Hérodote, VI, 21).

puissances très différentes, mais dont les portées convergent – la synthèse du pire étant constituée par leur réunion : en prendre plein la gueule au ciné, et se le refaire dix fois en boucle *at home* avec le scope.

Mais ces mutations en engagent une autre, plus importante peut-être : car l'image violente en vient à intégrer le schéma imitatif lui-même. Les petites machines induisent une sorte d'aptitude technique à la reproduction, à la réitération infinie. La circulation, la mise en circuit des images, entraîne leur hyper-mimétisme : par la dissémination des copies, puis le plagiat des scénarios, l'inflation compétitive de leurs excès (« du jamais-vu dans l'insoutenable », etc.) L'image violente se pose de plus en plus en imitation de violence, en violence reproduite et gonflée. Tout se passe comme si la duplication, le recopiage sans fin des figures devenait un élément du scénario lui-même, exhibant et diluant à la fois leur profonde constitution mimétique. L'image de violence est comme circularisée, disséminée dans ce flux continu. Pour le dire en d'autres termes, la question du passage à l'acte est de plus en plus introduite dans l'image elle-même. Le composant numéro 2 (l'*acting out*) s'intègre au numéro 1 (le modèle). L'image se pose en image d'image, et marque de plus en plus, dans l'image même, l'équivalence entre image et réalité. A la différence des grands livres de la confusion (*Quichotte, Bovary*) dont le jeu reposait sur la différence essentielle entre la figure et son pastiche – et donc sur l'erreur foncière, la déception intrinsèque à tout transfert de l'image dans le réel, les scénarios d'aujourd'hui, et plus encore le grand scénario infini des violences contrefaites et disséminées, inclut dans l'image même le postulat de sa valeur générale et sans bornes, l'esquive de la coupe entre image et réel. *Le passage à l'acte entre dans l'image*, dont il semble devenir un trait.

Résumons-nous. L'acte violent se nourrit d'autant plus des images de violence que celles-ci se présentent avec une force nouvelle, immensément chargée, et qu'elles se reproduisent sans limites, tendant à évacuer la distinction entre l'image et l'acte qui l'exécute. Ceci configure une époque, dessine la structure d'un temps nouveau. Car toutes les fables figurent des actes : comme faisait *Médée*. Mais la puissance et l'étendue de la commotion par l'image *n'est pas une image, c'est une pratique*. La fabrique et la vente des écrans et de leurs brillances n'est pas une fiction, n'en déplaise aux illusionnistes. La différence entre Euripide et nos faiseurs ne tient pas aux traits de la fable. Elle tient aux normes techniques, et à la pratique sociale de diffusion générale des figures. Les Grecs connaissaient la guerre, néanmoins Salamine n'est pas Hiroshima. Ce qui tend à abolir la

distinction entre image et réel est une puissance neuve du mirage, une puissance pratique et active de la prise des images et de leur prolifération.

Notre temps démultiplie ainsi, accuse, et met en jeu à nouveaux frais ce trait anthropologique : que toute violence est imitative. Afin de pousser la réflexion, tenons l'hypothèse pour acquise – fût-ce provisoirement. Car elle entraîne une question difficile : comment comprendre, au juste, ce caractère malfaisant du mimétisme ? S'il existe des imitations positives, bénéfiques – et c'est l'évidence : dans l'apprentissage, l'émulation, l'influence heureuse, la solidarité, le dévouement – l'imitation n'est donc pas en elle-même néfaste, incompatible avec la bienveillance ou la générosité. Comment concilier cette ambivalence avec ce que l'on devine du caractère intrinsèquement mimétique de la violence comme telle ? Ou ce fait, que l'on pressent, que la violence est en un sens *plus mimétique* que l'effort vers le bien – même si la formule est absurde et, littéralement au moins, indéfendable ?¹¹ La voie pourrait être celle-ci : l'imitation bienveillante traverse ce qu'elle imite, cependant que l'autre – qui déclenche ou transporte la violence – s'y arrête. L'imitation positive – qui par exemple nourrit les apprentissages¹² – se choisit des actes qui visent un sens : un savoir ou un savoir-faire, une valeur ou une vérité, le témoignage sur un morceau du monde. Copier un tableau peut avoir une portée pédagogique, constituer une imitation positive, quand l'imitation s'y donne pour but de dégager l'art d'un maître et, à travers le processus imitatif, s'affaire à autre chose qu'à la duplication. De même, imiter une « bonne action », c'est chercher en elle ce qui ouvre sur un sens ou une valeur. C'est répéter un acte pour viser ce qu'il vise : un bienfait, un don, une justice. Alors que l'imitation lourde de violence est celle dont la vue porte sur le geste et ignore son sens. En imitant, elle cherche à reproduire ou répéter non la raison (ou le dessein, ou la valeur) du geste, qui le transcende, mais le fait, l'agi, le geste même. Ce pourquoi Girard peut écrire que l'imitation

¹¹ Sur ce point Girard est par moments elliptique, semblant considérer que la bonne imitation n'est pas concurrentielle, ou rivalitaire. Mais comment comprendre cette distinction, si l'on garde à l'esprit la thèse très forte qui fait de l'imitation le contenu, le moteur propre de la rivalité (mimétique) et donc de l'affrontement des rivaux, et donc de la violence ? Cf. R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset 1999, rééd. Le Livre de Poche « Biblio-Essais », s. d., pp. 30-34.

¹² « Imiter est naturel aux hommes et se manifeste dès leur enfance (l'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est très apte à l'imitation et c'est au moyen de celles-ci qu'il acquiert ses premières connaissances) » Aristote, *Poétique*, 4, 1448 b 5, trad. Hardy, Les Belles Lettres 1990 [1932], p. 33.

rivalitaire se donne l'autre homme pour idole¹³. Elle voit en lui moins un homme aux prises avec un but, qu'elle chercherait à partager, que l'ombre de l'humain, sa découpe, dont elle veut revêtir la silhouette, occuper la forme en la répliquant. C'est en ce sens qu'elle est rivalitaire : elle veut supplanter l'autre, faire ce qu'il fait, investir sa place dans l'ordre des choses. Elle veut ce que l'autre veut pour être dans son lieu, être l'habitant de sa figure.

Or, il est un mode particulier d'acte qui se prête de façon éminente à être imité ainsi, à être détaché de sa visée et enclos dans son signe : c'est l'acte imitatif lui-même. Un moyen courant (ce n'est pas le seul mais il est efficace) d'effacer ou de refouler la visée d'un acte pour n'en retenir que le geste, est de se donner un modèle qui soit lui-même une imitation – et d'y oublier ce qu'elle vise de l'original qu'elle imite, pour ne capter que sa réplique figurale, sa puissance répétitive, son mimétisme ainsi épuré. Emerge alors une nouvelle distinction entre bon et mauvais mimétisme : l'imitation bénéfique est celle qui traverse l'imité pour accéder à son sens, cependant que l'imitation malfaisante devient celle (peut-être strictement *mimétique* au sens platonicien) qui n'imité qu'une imitation, n'y prélevant que son dessin comme imitatif, sa forme-réplique, son être-image – sa contagion.

Cette distinction est deux fois surprenante. D'une part, elle induit que l'imitation positive est celle où l'acte imitatif se saborde. Il préfère ce qu'il cherche. C'est une imitation qui se nie, transitive ou provisoire, qui veut se dépasser elle-même et s'oublier dans la venue du sens qu'elle explore. En revanche, l'imitation négative, en tant qu'imitation d'imitation, se coupe de toute référence à un extérieur, ignore ce qui dépasse du cercle ou de la contagion imitatifs. Imitation n'accédant qu'à d'autres imitations en chaîne, elle signifie le régime imitatif en quelque sorte pur, privé de toute ouverture – et c'est en ce sens qu'elle est plus intrinsèquement imitative, et qu'on peut y voir, après Girard, la ressource la plus profonde de la violence. La violence naît d'une imitation qui n'imité qu'elle-même ou une imitation de même nature, et qui acquiert ainsi ce caractère de réplique, indéfiniment répétée, où le schème d'agression trouve sa source et sa puissance épidémique¹⁴. La deuxième surprise peut s'énoncer comme suit. Notre hypothèse conduit à distinguer deux sortes d'images. L'image

¹³ *Op. cit.*, p. 28.

¹⁴ Ainsi Girard aurait raison : la violence, même solitaire, procéderait d'une contagion, du mouvement ou bain d'une foule – même en creux, manquante. La violence *en appelle* à l'imitation : comme on peut appeler un absent.

présentatrice, qui montre ce qui la transcende ; c'est l'icône de la tradition théologique, ou l'image *poétique* – poiétique – si l'on se réfère à la définition platonicienne de la *poiésis*¹⁵. L'autre espèce, toujours en écho à Platon, pourrait être appelée *mimétique*. C'est celle qui ne reproduit que l'effet de la précédente, son résultat ou son dépôt, sans voir ni chercher à voir ce que la première voit : l'*eidos* ou l'idée qui fait son horizon. C'est l'idole de la théologie, mais affectée alors d'un paradoxe. Car l'idole est réputée offrir à l'adoration le corps de l'image sans ce que l'image vise, l'image orpheline ou décapitée de son sens, de sa transcendance, de son regard. L'idole, c'est traditionnellement l'image-corps que l'on vénère au lieu du sens que l'image devrait désigner. Mais la proposition ici examinée a cette conséquence que l'image-corps offerte par l'idole, exhibée devant l'adoration, le corps déshabité de l'image orpheline et aveugle, n'est plus alors la matière ou la chair de la chose, mais sa figure, c'est-à-dire : l'imitation pure, en elle-même, privée de tout sens ou de tout dépassement. Le corps de l'idole, c'est l'imitation. Le veau d'or, c'est moins le veau, ou l'or, que *la contagion comme telle*. C'est l'image d'image, sans autre horizon que l'imitation infinie, c'est la *mimèsis* orpheline et circulaire. Le corps de l'idole, sa matière adorée, c'est le mimétisme lui-même, sans ouverture : la figure sans visage, le masque sans personne.

La pulsion violente est idolâtrique. Pulsion mimétique affranchie, délogée – amputée de tout au-delà. Pure, parce qu'elle manifeste crûment sa violence en s'émancipant de tout ce qui la rattache à un monde de choses, de sens, de raisons. Il n'y a pas à s'étonner qu'elle élise les objets les plus innocents, les plus vides de malice, de nuisance même fictive : car elle s'éprouve ainsi dans l'intimité de sa nature mimétique extrême – mimétisme sans raison, imitation de rien (d'autre que l'imitation même), violence nue et déchaînée.

L'usage du terme de *spectacle*, depuis la fin de l'époque romaine, paraît associé à la critique des représentations de la violence, et de la violence des représentations. Comme si la notion même (de spectacle) impliquait en elle une vision négative du spectaculaire, sa dénonciation, l'appel à sa déposition et à la dissidence à l'égard de son ordre¹⁶. Or, la

¹⁵ Fabrication informée de *tekhnè* et orientée par une *theoria* – guidée par la visée d'une idéalité qui lui donne son but.

¹⁶ Cf. Tertullien, *Des Spectacles (De spectaculis)*, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1986 ; J.-J. Rousseau, *Lettre à D'Alembert sur les spectacles* ; G. Debord, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, 1967.

définition la plus simple qu'après tout je voie du spectacle pourrait être celle-ci : *la conversion d'actes en images*. Le spectacle est la mise en images d'actions, qui les donne à voir comme entièrement imagées, tout entières entrées en images, intégrées, absorbées dans l'imagique¹⁷ et l'imaginaire – comme spectaculaires, pour tout dire¹⁸.

Par parenthèse, et afin d'éclairer un peu cette définition, je dirai que c'est en cela, peut-être, que le théâtre ne s'identifie pas au spectacle, ou qu'il existe *peut-être* une part du théâtre qui ne se réduit pas à la tentation spectaculaire et peut lui résister. C'est la part pragmatique, praxéologique du théâtre¹⁹, sa part pratique, qui fait du théâtre une *praxis*, une pratique imitative, et une imitation d'actions (*mimèsis praxeôs*) toujours à penser comme acte d'imitation, action d'imitation d'actions. Si le théâtre est nécessaire²⁰, c'est *peut-être* par le fait de cet écart possible avec le spectaculaire et le spectacle, qui confère au théâtre un moyen éventuel de critique du spectacle et de la spectacularisation. Car le propre du spectacle est de se poser comme image intégrale, et donc de s'effacer comme pratique. Certes cet effacement est illusoire (imagique, spectaculaire) : le spectacle, évidemment, est une pratique aussi. Mais, à la différence du théâtre peut-être, il vise à la dissolution dans l'image (à l'éclipse imaginaire) de sa propre existence pratique, à son « écranisation » – comme si le spectacle avait toujours comme horizon un tableau, une image plane à deux dimensions, ou mieux un film, comme s'il aspirait toujours à son amenuisement infini dans l'infime pellicule de l'image. Le processus de cette disparition fictive de la pratique dans le mirage du *cadre* de scène est,

¹⁷ J'utilise ce néologisme pour qualifier ce qui appartient au domaine de l'image. Je l'emprunte à la traduction par F. Albéra d'un mot russe d'Eisenstein. Cf. S.M. Eisenstein, *Cinématisme, peinture et cinéma*, éd. Complexe, 1980, p. 9 et suiv., et *Eisenstein, le mouvement de l'art*, Cerf, 1986, coll. « Septième art », p. 21 et suiv.

¹⁸ Quelle différence, alors, entre un spectacle et une peinture d'actions, ou d'histoire ? En réalité, beaucoup : la matière en est bien différente, et le spectacle à cet égard participe toujours d'une *pratique de théâtre* (j'y viens ci-dessous). Mais en prétention, fort peu : le spectacle prétend toujours être une sorte d'image, faire tableau. C'est son ambiguïté d'essence : le spectacle est une pratique de théâtre qui s'avance comme un cadre peint.

¹⁹ Sur laquelle Jacques Taminiaux insiste beaucoup. Cf. son *Théâtre des philosophes*, op. cit.

²⁰ Je me permets de rappeler que je n'en suis pas certain. Cf. *Le Théâtre est-il nécessaire ?*, op. cit., *passim*. Sur la question de l'imitation active, cf. p. 19-25.

à mon avis, ce que Brecht a voulu penser sous le nom d'identification²¹. Le spectacle est cette représentation qui dénie ou refoule sa pratique représentative, qui prétend s'ignorer comme représentation, qui se présente comme image pure.²² Tel est le paradoxe dont se soutient en tout cas le spectacle contemporain de la violence : son infinie reproduction (images d'images, copies de copies sans fin) a pour corollaire *sa prétention à l'immédiateté*.

C'est pourquoi je défendrai, après Rousseau et contre beaucoup d'autres, que l'efficacité, la force de commotion des images violentes, leur aptitude à se proposer comme modèles pour des passages à l'acte imitatifs, ne tient pas tant à la scénarisation globale dans laquelle elles s'inscrivent, qu'à leur monstration nue. Ou encore : que si une scénarisation est ici en cause, c'est exclusivement celle qui organise et met en scène cette monstration, cette exhibition même, la construction qui rend un scénario capable d'annoncer, de faire attendre, et de produire l'épiphanie d'une violence qui se donne comme brute, immédiate, sauvage et sans apprêt. Dissocions ces deux points.

Tout d'abord, il faut récuser avec énergie l'idée que des images de violence, d'agression sanguinaire, d'humiliation ou de viol verraient leur effet conditionné par l'intrigue globale dans laquelle elles sont incluses. Rousseau le montre – à un autre propos, mais son argument est très convaincant. Il s'agit de *Bérénice*. La pièce, comme on sait, oppose l'amour à la raison d'État. Dans le contexte où elle fut écrite, l'œuvre pouvait paraître défendre un choix sensé, en tout cas « moral » selon certaines normes du temps : le choix fait par Titus de ses obligations princières, politiques, et donc du bien commun, au détriment de ses intérêts

²¹ Et dont il a proposé la critique comme projet d'une « dramaturgie non-aristotélicienne ». Je suspends la question de savoir si ce qualificatif est le plus approprié. Cf. Brecht, *Écrits sur le théâtre I*, L'Arche éd. 1989, p. 223 et suiv.

²² Ce que manquent les théories qui voudraient réhabiliter le spectacle au nom de la « coupure représentative ». Cf. *La Querelle du spectacle (Les Cahiers de médiologie n°1)*, Gallimard 1996). Le spectacle, si le nom a un sens et le concept une portée, est précisément l'abolition imaginaire de cette coupure. Le spectacle – c'est ce qu'ont vu, et réfuté, ses critiques – s'avance masqué, et son masque est la fiction du visage nu, le masque du masque tombé, la présentation d'une (fictive) présence immédiate, fusion et confusion, le masque de l'authenticité. Peu importe à cet égard que celle-ci se couvre de fards, de paillettes, de strass sous le charme desquels fond la puissance critique de nos médiologues. Le brillant est aussi une présence. Aucune critique, aucune distance, aucune coupure représentative dans le fard et le strass, semble-t-il. C'est de fusion, d'hystérie fusionnelle qu'il s'agit, à grand renfort de saturation des seuils de sensibilité (forçage des intensités lumineuses, sonores).

passionnels et amoureux. L’auteur, rappelle Rousseau, disait vouloir faire l’éloge de la préférence raisonnable de Titus : l’Empire plutôt que l’amour. Et le dénouement valorise sa décision, quand malgré la passion, la raison l’emporte. Le dénouement est donc supposé décider du sens de l’histoire : désavouant son inclination, le prince se plie à sa mission royale. Or, dit Rousseau, « le dénouement n’efface point l’effet de la pièce. (...) Titus a beau rester romain, il est le seul de son parti ; tous les spectateurs ont épousé Bérénice »²³. Cette analyse est profonde. Elle ne réclame pas l’adhésion aux vues morales de Rousseau sur l’amour et le pouvoir impérial. Mais elle pointe avec acuité un fait fondamental : en matière d’efficacité spectaculaire, *l’intrigue ne décide de rien*. Un meurtrier, a fortiori sériel, peut garder une puissance de séduction intacte même s’il est puni, ou écrabouillé dans la séquence finale. Il est ainsi de première importance de comprendre que *la puissance des images de violence tient à leur présentation*. Elle n’est pas relative au sens supposé de l’histoire qui les amène. Les films les plus moralistes (qui s’autorisent d’une idéologie de la vengeance punitive devant des crimes abominables) peuvent être de véritables appels au meurtre (mimétique) : non par l’orientation de leur intrigue, mais par l’efficacité de leurs chocs visuels, imagiques.

Il ne s’agit pas d’opposer ici le visible au scénario : toute image de violence se donne à voir dans une micro-scénarisation. Une violence est un acte, et un acte ne se montre que dans l’agencement d’une intrigue, fût-elle minimale. Il s’agit d’affirmer que le micro-scénario (imagique) l’emporte en efficacité sur le macro-scénario global. C’est l’image, avec sa scénarisation interne ou nucléaire, qui décide de son propre effet, et non la composition d’ensemble qui l’accueille. Pour cette raison déterminante que c’est le micro-scénario, la structure narrative nucléaire de l’image violente, qui est dépositaire de la prétention à la présentation pure, du postulat d’immédiateté – c’est lui qui est *spectaculaire*. L’étymologie recueille cette parenté de la monstration et de la monstruosité : c’est le monstrueux qui se montre, le monstrueux n’est rien d’autre que cela même qui est proposé à la montre, à l’exhibition, à la complaisance spectaculaire. Il ne faut cependant pas croire que cette immédiateté soit réelle : elle est construite, mise en intrigue (nucléaire), *l’immédiat est trafiqué*. L’immédiat est un *effet* : qui repose sur des techniques bricoleuses, cyniques. Les supplices filmés ne présupposent pas le filmage de supplices réels ou de meurtres commis : il faut donc que l’effet de meurtre, de supplice, soit construit, truqué avec soin dans son efficacité mensongère. Cela requiert de multiples techniques,

²³ J.-J. Rousseau, *Lettre à d’Alembert sur les spectacles*, GF-Flammarion 1990, p. 122.

contradictoires, imbriquées ou empilées selon les registres de style et les types de commerces : vitesses de montage, ellipses, appuis sonores, pathos musical, et bien sûr traficotage des décors, maquillages et plans fabriqués. Le « jamais-vu dans l'insoutenable » est un progrès de manipulation. Nul doute que ces micro-effets de présentation puissent être insérés, mis en valeur, apprêtés et préparés par des stratégies d'attente ou de surprise relevant du scénario d'ensemble. Les emboîtements de niveaux ne sont pas si hétérogènes qu'on les suppose ici, pour la clarté de l'argument. Mais la thèse est caractérisée, et j'y tiens : quelle que soit l'importance du récit global et des niveaux intermédiaires de l'intrigue – qui peut être très grande – la puissance de commotion des images violentes tient à leur *présentation*, censément immédiate, trafiquée comme immédiateté.

On voit alors le lien, étroit, qui unit violence et spectacle. Le spectacle fonctionne par l'*intégration de l'acte à l'image*. Celle-ci rend possible son effet d'immédiateté – sa mise à disposition comme idole, modèle, schéma proposé à la répétition. Et le mimétisme peut alors réaliser *la conversion de l'image en acte*, avec tous ses effets de violence concrète et multipliée. Spectacle et mimétisme se garantissent et s'entraînent l'un l'autre, par le jeu de leur mécaniques emboîtées. Or, le spectacle n'est pas (ou n'est plus) aujourd'hui une activité partielle, un secteur limité du monde. Il en est une donnée structurante, un principe d'ordre²⁴. Le fonctionnement du capitalisme contemporain, de l'économie de circulation et de production marchandes, est désormais indissociable du processus de fabrique et de copie des images – et le spectacle, je l'ai dit, n'est désormais rien d'autre que le régime généralisé de mise en images du monde. L'image est marchandise, à l'évidence (elle se vend et s'achète, vit et croît de ces échanges), et la marchandise, dans son essence la plus profonde, est une image²⁵. L'ordre capitaliste est bien spectaculaire-marchand. Le spectacle est investi dans cette économie de fonctions multiples. Branche de l'économie capitaliste (l'économie des images), il est aussi un processus général de légitimation, de recyclage, d'élaboration et de diffusion des figures d'apparences qui alimentent les circuits de l'ordre marchand. Le réseau de circulation des images n'est pas superposé à celui des marchandises : il lui est interne, en certains points se confond désormais avec lui. Il est devenu une condition transcendantale de sa possibilité.

²⁴ Sur cette question Debord reste d'une pertinence intacte – même si l'on doit prolonger ou renouveler ses analyses, et assurément discuter leurs horizons. Cf. *La Société du spectacle*, op. cit., *passim*.

²⁵ Cf. *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 316 et suiv.

De ce point de vue, l'image globale du monde (l'image-monde comme globalité) se présente selon un double régime, ou une double face, dont les deux aspects sont solidaires. Par le premier de ces visages, elle fait apparaître la régie capitaliste de l'univers comme la seule possible, elle l'identifie au principe de réalité. Ce qui congédie toutes les entreprises de rénovation, substitution, changement ou révolution (et désigne toutes les pensées alternatives comme *utopies*). Il est naturel à l'ordre marchand de se poser comme seul agencement possible, seule perspective, seule légalité ou légitimité concevable. Mais simultanément – le lien des deux faces est patent dès qu'on le considère – l'image globale montre ce monde, sous un autre de ses angles, comme total non-sens, saturé d'absurdité. Le monde tel qu'il est, seul possible, est un fait, une conjoncture fortuite, et cette factualité sans dessous institue son existence comme infondée, boule close et aveugle, donné sans principe et sans horizon. Toute critique du monde exprime alors une négativité pure, toute alternative est ouverture sur le l'abîme, le néant. Le négativisme abyssal, qui en d'autres temps (dans la phase d'éclosion et d'affirmation de l'ordre bourgeois) a pu valoir comme puissance critique – *ou au moins comme une des faces de l'acte critique* – se montre donc désormais comme solidaire de la légitimation de l'état présent des choses. Désigner toute mise en cause de l'existant comme ouvrant sur le vide et le gouffre, c'est redire et fonder ce que le capitalisme global entend affirmer et dont il s'affaire à pénétrer tous les esprits : qu'il est la réalité même, dans la totalité de ses axes et de ses possibles, et que donc toute critique à son égard est un vertige de l'irréel et du rien. Le capital-monde est désormais ce grand pourvoyeur du nihilisme²⁶.

²⁶ Il est donc naturel de voir le spectacle œuvrer à la légitimation permanente de la violence mimétique, avec sa dilection très élective pour le scénario de la vengeance indépassable. On pourrait s'étonner un peu plus de constater que les productions à visée artistique redoublent ce travail avec un remarquable suivisme. Car l'art se veut souvent une critique du monde. Et il reste souvent, dans ce désir, prisonnier d'un temps où la critique du monde se produisait sur un mode foncièrement négatif – mais cette négativité se doublait d'une positivité massive : celle du futur révolutionnaire. La positivité des horizons ayant sombré dans l'universel naufrage, ne reste à la supposée critique du monde que le nihilisme concentré. Et l'art, dans certaines de ses régions, semble aveugle au fait que, par ce sevrage (de révolution), son négativisme a changé complètement de sens et de portée : qu'il est désormais la réplique, sur le mode culturel, de l'assignation au néant de tout désir de dépassement du monde, du renvoi de tout excès sur le monde à la chute dans l'au-delà néantisé du réel. Le symptôme de cette complexion est la fascination commune *du spectacle et de l'art* pour la figure du tueur en série. Ce type n'est pas quelconque : c'est un parfait composé des thèmes évoqués ici – violence nue, choix de victimes innocentes, répétition pure, imitation compulsive

Ainsi se dessine la fonction, majeure, d'une relégitimation de la violence. Car la violence a cette double caractéristique : d'une part de n'ouvrir sur rien d'autre qu'elle-même, et donc d'interdire à son principe toute issue positive, toute interruption, toute affirmation *pratique* de la possibilité d'échapper à son régime. Mais d'autre part la violence, qui n'est rien de substantiel – imitation d'imitation, récusation de toute positivité de l'être et du monde²⁷ –, se propage sur le circuit même et le mode qui font la circulation des images, confondue avec elles, au moins avec celles que nous avons dites les plus vertigineusement mimétiques, figures de figures. C'est un nœud de l'hypothèse ici présentée, que cette double dépendance des images et de la violence. Violence épidémique et spectacle du monde se partagent le régime de la reproduction mimétique, indéfiniment répliquée, étendue à l'infini. De sorte que, s'il n'est de contagion de la violence que sur le mode mimétique, on peut craindre en retour que la circulation des images marchandes, l'infinisisation marchande de l'appropriation capitaliste du monde – et les dévastations qu'elle entraîne – ne trouvent un aliment privilégié dans la combustion permanente des noyaux de violence nue. Le capital *marche* à l'image, c'est assuré. Mais il est à redouter que l'image désormais ne *marche à la violence*. Et qu'il faille donc, pour s'émanciper de cet enfer, interrompre ensemble le règne forcené d'une certaine économie, d'un certain spectacle général et d'une culture du meurtre. Un peu de prophétisme n'y sera pas de trop.

Je ne sais si, dans d'autres langues, le mot qui désigne à peu près l'équivalent de la bonté rayonne de la même splendeur obscure, compacte, énigmatique que le nôtre. Mais, en français, la chose me paraît sensible : la bonté est – ou est devenue – un trou noir de la langue.

Cela tient d'abord à ce que la bonté n'est pas le bien. Le bien repose en soi dans une puissance impassible. Il s'offre au regard comme une idée, ou comme l'idée même, ou l'au-delà de toute idée. Il se tient dans son

du modèle intégralement imitatif de la violence (fonctionnant ici comme *imitation de soi*, pulsion censément absurde, prétendument surgie des profondeurs de l'âme), hagiographie négative, assomption du meurtrier en ange noir, en accusateur du monde, etc. On s'attriste tout de même un peu de constater à quel point sa figure se transfère, *en kit* et sans remaniement, des productions les plus épaisses de l'imagerie capitaliste industrielle (un cinéma hollywoodien) à certaines rêveries de l'art d'avant-garde, ou de ce qu'il en reste. Si elle se confirmait sans partage, c'est l'annexion de l'art par la circulation capitaliste des images qui serait ici accomplie et avalisée.

²⁷ Ce dont Girard repère la figuration traditionnelle dans l'image de Satan. *Op. cit.*, p. 5 et suiv.

impersonnalité absolue, extérieur aux émotions et variations de la subjectivité qui le vise. Il est ce lointain qu'il faut scruter, cette ligne sur laquelle on se règle, vers quoi sans fin on se hisse. Alors que la bonté se donne dans une subjectivation immédiate. Elle n'existe que comme rapport entre plus d'une singularité, prise dans le rayonnement, l'effluve, qu'elle reçoit de l'autre. La bonté vient de l'autre : elle n'est jamais la mienne, je ne peux parler de ma bonté – sans l'annuler par cette simple parole –, seulement de celle d'un autre envers moi ou un tiers. La bonté est ce qui de l'autre me parvient comme bienveillance et douceur.

Elle n'est pas plus le caractère de ce qui est bon. Ni de ce qui sent bon ou a bon goût, ni même d'une chose bonne. La bonté n'est pas le trait d'une chose, mais de quelqu'un. Elle se dit d'un acte, non parce qu'il est doté de la qualité de ce qui est bon, en soi ou pour moi, mais en tant qu'il reçoit et diffuse l'émanation de la bonté d'un humain. La bonté est ainsi un formant de l'amour : si amour implique le fait de vouloir du bien à un existant singulier. Le désir veut s'approcher, ou approcher de soi, veut avec quelqu'un du bien pour soi, et du bien pour lui ou elle et pour soi comme partage ou confusion, effusion d'un bien : le désir est implication du soi dans l'espoir de partage et de proximité. Alors que l'amour est amour dans l'assomption désirante de la distance. L'amour est ce fait étrange d'être affecté par l'existence d'un autre en tant qu'autre, et donc par sa distance d'avec moi – et de lui vouloir du bien. Non de le vouloir pour soi comme un bien, mais de vouloir du bien à cet autre qu'il est à distance de moi-même. L'amour ne se déploie que dans le régime de la bonté qu'il fonde, qui le fonde. Il s'expose comme bonté. Il n'y a d'amour que dans une bonté de l'amour.

A vouloir ainsi le bien de l'autre, le bien pour l'autre, la bonté n'induit aucun sacrifice de soi, aucun holocauste sacrificiel de soi sur l'autel de l'autre. Peut-être seulement, dans certaines situations extrêmes (très rares), la préférence de l'autre à soi s'il faut choisir, et donc, dans certains cas ultimes, la préférence de la vie de l'autre à la sienne, sans aucun doute. Mais non comme désir sacrificiel, prétention héroïque. Comme choix de l'autre qui, un moment, importe plus. Rien de sacrificiel à ce qui n'est alors sacrifice qu'au sens sobre et moral du mot. Dans l'ordinaire, seulement des préférences (qu'implique le don), simples et discrètes, simples et douces préférences de la bonté. Comme l'a pensé Bernanos, la bonté implique une certaine paix avec soi, un *amour de soi*. En ce sens, la bonté n'équivaut pas à la générosité, dont la vertu est comptable : je donne beaucoup, je profuse, j'abonde et je régale. La bonté

n'a que peu à voir avec ce surplus. Elle est toujours en un sens *réservée* : le don lui importe moins que la bien-veillance, dont le don n'est que l'expression, parfois.

Ainsi, la bonté n'est pas circulaire ni scissipare : elle ne se diffuse par aucun automatisme, n'est garantie par aucune contagion, pas même celle de l'enthousiasme. Assurément elle rayonne, scintille d'une splendeur obscure et, quand elle montre son cœur, frappe une profonde empreinte. Mais pour l'ordinaire, elle se tient dans son acte, s'éténue dans son geste, toujours à reprendre. Et la bonté se produit dans l'élément de l'ordinaire – elle n'est pas héroïque, pas une sainteté : un saint doit être bon, c'est probable ; mais on peut être bon sans aucunement être un saint. Ce qui fait sa fragilité absolue : la bonté n'offre aucune certitude de contamination. Ce qui fait aussi sa puissance contemporaine : car elle s'adresse à la liberté solitaire de chacun, qui est un trait du temps.

Et c'est sur ce mode réservé, sobre et commun qu'elle rayonne de sa luminosité diaphane et sombre. Si notre époque a, très salutairement, congédié les héros, ne s'offrent plus à elle que peu de modes pour faire sauter la clôture du non-sens et de la banalité. Et particulièrement ces deux-ci : ou la transgression morbide par violence indéfiniment reproduite, qui n'aspire au nouveau que comme approfondissement de sa cruauté – c'est la suggestion majeure, dominante, du spectacle, qui accrédite et reproduit l'ordre des images du monde et le régime attractif et morne des scènes de la domination. Ou : le frayage de la bonté. La bonté, mineure et ordinaire, dans son étoilement nocturne, est la seule puissance d'ouverture et de rafraîchissement du monde. « La bonté est la transcendance même », dit Lévinas²⁸. Elle est aujourd'hui le principal lieu d'élaboration du changement positif.

Et ceci a quelques conséquences politiques.

²⁸ *Totalité et infini* (1961), Le Livre de poche « Biblio-Essais », s.d., p. 341.

V. Du style politique

Quelque chose de la politique cloche. Son pas est à cloche pied, elle boite – le défaut gâte sa forme, son allure. Je crois n'avoir pas montré beaucoup d'indifférence aux questions dites de fond ou de contenu : peut-être même suis-je soupçonnable de lourdeur dans ce domaine, d'une sorte de fondationnisme ou de vérisme politiques. J'aggraverai ci-dessous encore un peu ces travers. Et pourtant : je tiens que la politique souffre d'un énorme problème d'air, de ton, de phrasé, d'une grave infirmité de *style*. Et que l'examen de ce handicap, loin de nous écarter d'une approche morale des choix politiques, nous y reconduit pleinement. La politique parle faux, comme un acteur qui peine. Il suffit de voir paraître – en France surtout au soir d'un vote – des hommes politiques à l'écran, pour ressentir vivement, crûment, ce qu'ici j'évoque, et éprouver à leur endroit, si l'on est d'un naturel peu haineux comme c'est mon cas, une sorte de gêne, de malaise, de compassion embarrassée. Ils jouent faux, leur musique dissonne comme un instrument dérangé. Par exemple : qu'un d'entre eux dise « soyons sincères » ou « il faut parler franchement, sans fard », et son discours prend aussitôt un air d'extrême rouerie, de fourberie grossière et maladroite. « On doit dire la vérité aux Français » introduit à la seconde une suspicion de mensonge trivial. Toute diatribe contre les « manœuvres politiciennes » sent sa politique d'appareil à vingt lieues. Cette observation n'implique aucunement que les hommes politiques ne puissent pas être sincères. Il faut tenir au contraire qu'ils ne le sont ni plus ni moins que beaucoup d'autres, et que la sincérité ne leur est pas plus – ni moins – inaccessible qu'elle ne l'est, en général, dans les affaires humaines. L'incrimination d'ensemble du « mensonge » des « politiciens » est ici malvenue, dans sa généralité en tout cas – et qui s'y livre tombe sans tarder sous la présomption de mensonge égal, sinon pire. Plus grave encore : ceux qui, à la télévision, ont l'air un peu moins faux que les autres peuvent s'avérer les mieux entraînés, conseillés, les mieux coachés par des mentors habiles, bons techniciens de l'image et de la publicité – donc plus « menteurs » potentiellement que les rivaux, plus faussaires, seulement plus adroits ou mieux avertis. N'est donc pas en cause une maladresse dans la « communication », dans l'affichage.

Pas plus qu'à aucune technique, je ne veux en appeler à la dextérité publicitaire. Il s'agit d'autre chose : le discours politique sonne faux comme un piano humide, sans le charme du bastringue, déclame faux comme un acteur de fortune, sans la fraîcheur de la fête, parle faux comme un matamore, sans l'art de la comédie. Il n'est d'aucun intérêt de refaire ici un constat souvent dressé, de redonner la charge sur une position déjà en ruine. Mieux vaut essayer de comprendre. Ce n'est pas simple. Pour examiner le phénomène, prenons deux exemples flagrants de *faux style*. Mais choisis dans deux camps adverses : l'un, chez les politiciens en service. L'autre, chez les pourfendeurs du monde. Et voyons.

Dans notre pays, le discours politique se soucie avec obsession *des Français*. Ou, depuis quelque temps, *des Françaises et des Français*. Que désignent ces formules ? On peut leur trouver divers objets, ou rôles. Le premier pose *les Français* comme un grand individu collectif. Ainsi lorsqu'on affirme qu'en donnant la majorité à tel parti ou tel homme, *les Français* ont manifesté telle ou telle volonté. Or, si l'on y réfléchit, la formule est étrange. En France, comme dans de nombreux autres pays occidentaux, les majorités politiques résultent d'un avantage électoral souvent mince. 48% de votants à gauche, la France bascule à droite. 52%, la droite est chassée du pouvoir. On dit alors que *les Français* ont préféré la droite ou la gauche (« *Les Français*, déçus par la politique menée ces dernières années, ont marqué leur insatisfaction, leur désir de changement », etc.). Mais c'est faux : d'une part, la majorité des votants est une minorité des électeurs. Et de plus, d'une majorité à l'autre, souvent la plus grande part des suffrages ne change pas de camp. Au cours d'un tel basculement, *les Français* dans leur masse auront reconduit leur préférence antérieure, votant les uns à gauche, les autres à droite, et donc n'auront choisi rien de plus ni d'autre que dans le vote précédent. En fait, c'est une petite marge de l'électorat qui se sera déplacée, allant de droite à gauche, de l'abstention à un vote exprimé, ou l'inverse. C'est ainsi un changement très limité qui entraîne la bascule du résultat majoritaire¹. Cela n'invalide absolument pas le résultat du vote, ne restreint ni sa légitimité, ni son importance : c'est le « jeu démocratique », c'en est en tout cas la règle, et jusqu'à meilleure trouvaille elle est excellente – bien préférable à d'autres qui l'avaient précédée ou ont voulu l'abolir². Mais il est étrange d'exprimer

¹ Ailleurs c'est parfois plus étroit encore : aux élections américaines de 2000, la majorité des suffrages est allée au candidat perdant.

² Règle du tirage au sort dans diverses circonstances de la Grèce démocratique, règle du chef inspiré incarnant le destin collectif (*Führerprinzip*), règle d'acclamation ou de

ce changement en disant que *les Français* ont voulu ceci ou cela. Ce n'est qu'une figure, un trait de style ? – c'est justement de style que je parle. Le « corps politique » est un concept déterminé, et nombre de doctrines ont pensé le contrat social comme manifestation d'une sorte de volonté, émanant d'un sujet collectif ? – je n'ignore pas cela³. Tout de même : dire *les Français ont choisi le changement* à des Français qui écoutent, et qui en majorité n'ont pas décidé personnellement d'exprimer une telle évolution (soit parce qu'ils ont voté à l'opposé, soit parce qu'ils se sont abstenus – ce qui fait une majorité d'entre eux – soit même parce qu'ils ont voté pour le vainqueur mais ni plus ni moins que les années précédentes) représente une figuration du fait politique radicalement inadéquate à la réalité de leur acte. Ou qui ne peut être entendue que comme un trait de code, précisément, un marqueur rhétorique, étranger au vote effectif et à l'auditoire du moment. *Les Français*, en de telles circonstances, cela ne dit rien de bien net aux Français qui écoutent. Non que la formule soit nécessairement malvenue. Parfois, elle peut porter un sens très fort : dans des moments de crise nationale, de mise en danger de l'existence collective, de partage d'une émotion aiguë. En un sens, il est assez approprié de dire qu'en élisant en 2002, sans aucun précédent, un chef de l'Etat avec 82% des suffrages, *les Français* (ou une forte majorité d'entre eux, de droite et de gauche, partisans et adversaires de l'élu, votants ou abstentionnistes du tour antérieur) ont marqué un refus catégorique de la présence du néo-fascisme au sommet de l'état. C'est encore plus vrai, je suppose, dans certains contextes tragiques : pour *les citoyens des États-Unis*, après l'attaque aérienne contre New York et Washington ; pour *les Palestiniens* lors de l'entrée en force de l'armée israélienne dans leurs « territoires » ; ou encore pour *les Israéliens*⁴ devant les massacres de civils dans des attentats. Il se produit sans doute, dans ces conjonctures, un effet de rassemblement du peuple sur la figure de son identité collective. Mais justement : cela fait un énorme décalage avec les situations de la vie politique plus courante. C'est ce décalage que l'effet de style ignore : on parle *des Français* comme si l'on s'exprimait à Radio-Londres en pleine guerre, quand on vient faire risette sur un plateau de télévision après une cantonale. Le tour de style est

dynamique « révolutionnaire » qui, se passant du vote majoritaire, prétendaient mieux exprimer la volonté commune.

³ Je me permets de renvoyer à ce propos à l'examen des théories du contrat et de la volonté générale dans *L'Enlèvement de la politique*, Circé, 2002, *passim*.

⁴ Dans ce cas cependant, il faut remarquer qu'on se réfère implicitement à leur majorité de confession juive, ce qui fait une distinction importante.

faux : il ne porte rien d'approprié à la pratique politique du jour où il s'énonce et uniformément se répète.

Mais il y a plus – et plus décisif peut-être. Car ce que les hommes politiques disent *des Français*, c'est ce qu'ils pensent que leur auditoire souhaite entendre. L'homme politique veut formuler devant les électeurs – *les Français*, ou *les Parisiens* (« les Parisiennes et les Parisiens »), ou *les habitants du XII^{ème} arrondissement*, selon le vote – une pensée dont il suppose qu'elle traduit leur désir. L'homme politique en général ne dit pas ce qu'il pense *devoir dire*, mais ce qu'il croit que l'on *désire entendre*. La parole politique sonne alors non pas comme exprimant une opinion, même la plus contestable, mais comme faisant résonner un état de l'opinion, précisément peu susceptible d'être contesté. L'homme politique se fait le porte-voix d'une voix lointaine, anonyme, dont l'origine se situe quelque part entre les sondages (les formulations élaborées par les sondeurs), l'imaginaire collectif du personnel politique, les titres et rengaines des journaux. On peut prendre à la lettre l'expression souvent employée d'*acteurs politiques*. Acteurs en effet, mais non pas au sens d'agent – qui sous-tend cet usage – plutôt au sens de comédien, qui dit un texte dont il n'est pas l'auteur. Problème : ce texte, les hommes politiques le jouent faux. Sans la bonne « conviction ». Pour trouver l'inscription d'une *conviction* dans le discours politique, il faut décrypter d'infimes nuances : une entrée de phrase, un tour gauchi ou redressé. Et la plupart du temps on repère moins une conviction que l'appartenance à une écurie. Ici encore, il ne s'agit pas de sincérité : je ne l'exclus pas plus que je ne la présuppose. La sincérité n'est pas, on le sait depuis Diderot, un problème d'acteur. Un acteur peut être d'une sincérité sans faille et jouer comme un sabot. Et inversement. La sincérité ici n'est pas ce qui importe, parce que les hommes politiques se font les résonateurs d'une voix artésienne, sans source. Partition bien difficile.

J'ajoute une harmonique à cette dissonance, à cette fausseté qui crie dans l'oreille – afin de mieux approcher l'objet ou la fonction de cette catégorie du faux style : *les Français*. Car les hommes politiques ne prétendent pas seulement adresser *aux Français* le discours que ceux-ci sont supposés attendre : ils veulent, et c'est pire, leur renvoyer d'eux-mêmes l'image qu'ils désirent voir. *Les Français*, ainsi convoqués dans le discours, sont parés de multiples vertus. Ils sont travailleurs et dévoués. Généreux. Raisonnable. Leur sens de la mesure n'exclut pas un goût naturel des plaisirs. Leur étroitesse les honore : ils aiment bien qu'on les laisse tranquille, qu'on ne vienne pas les déranger. On décèle la trace d'un

souci de grandeur, résiduel. Ils ont un magnifique pays, chargé d'histoire, l'un des premiers du monde, etc. *Ils n'ont aucun défaut*. Cette catégorie, *les Français*, est absolument impropre à l'examen critique, au reproche, même au coup d'aiguillon. On n'a jamais entendu un politique dire : *les Français* ont tort. A peine, s'il perd, peut-il admettre qu'ils ont été abusés. Mais ça passera vite. *Les Françaises et les Français*, sensés et lucides, vont se reprendre, c'est affaire de semaines, vous verrez aux prochaines partielles. Ce qui veut dire qu'avec son air descriptif et noble, la catégorie *les Français* est un instrument de flagornerie, de séduction, de cour. Son emploi ne décrit rien, ne combat pour rien, mais courtise. Notons que l'effet de séduction (recherchée, espérée) est hypertrophié par les moyens modernes. Le député qui haranguait la Chambre jusqu'au milieu du dernier siècle parlait à ses collègues, et pensait sa parole relayée par un jeu de canaux diffus, presque abstraits : presse, rumeurs, faisant l'opinion au sens que ce mot a pu prendre pendant deux cents ans. Alors que l'exercice étant aujourd'hui réglé sur la manière télévisuelle, l'orateur du moment pense s'adresser *aux Français* dans le fond des yeux, au moins le temps d'une petite phrase. Ici encore, l'immédiateté est le réquisit premier de l'économie spectaculaire. Le député, le ministre, le président ou l'aspirant à ces diverses tâches pensent parler *aux Françaises et aux Français* dans le face à face direct qu'on peut avoir, un instant, avec celui ou celle dont on espère de l'amour. La notion révèle son essence, sa fonction intime : outil de drague, fusil de chasse. Seulement voilà. C'est une bien piètre stratégie de séduction que de sans cesse renvoyer à l'autre son supposé portrait narcissique. Froide caresse, que celle qui, en fait de zones sensibles, ne câline qu'un tirage photo, avec retouches. L'objet d'amour, indéfiniment reconduit à sa propre image flattée, risque fort de s'y retrouver au point exact du défaut de désir – du manque de corps – et de détourner sans tarder un regard lourd d'ennui. La France, selon toute vraisemblance, attend un commerce plus physique.

L'autre exemple de *faux style* est exactement inverse. On peut l'appeler négativisme. Le registre change. Il n'est plus question de mièvrerie, mais de fureur. Bien légitime : la fausseté n'a rien à voir avec la profondeur de la critique, les appréciations les plus sévères sur l'état des choses. Je souscris à de multiples constats des plus durs censeurs du capitalisme. Il ne s'agit pas plus de la dureté de la charge. Ni du radicalisme des alternatives, de l'idée d'un nouveau principe du monde. On peut être tenu par un lien de fidélité à une part du legs des révolutions – même si l'on souhaite voir le problème posé en termes rafraîchis, pour

éviter de se condamner indéfiniment aux mêmes « erreurs » : aux mêmes monstruosités et à la même impuissance. Tout ceci n'est pas en cause. Il s'agit de *style* : ici, précisément, du style négatif, du style de la négativité. Je voudrais en pointer deux traits.

D'abord, la haine. Une étrange logique – bien étrange, sous son extrême familiarité – veut que la critique de l'état du monde se double de rage haineuse. Cette attache ne va pas de soi. Elle n'est jamais allée de soi peut-être, mais *aujourd'hui*, elle est pour beaucoup dans l'inaudible du discours. La haine est devenue inaudible : elle a trop d'antécédents, trop de pedigree, un palmarès de résultats décidément trop fourni. Il en reste une variété ancrée, recevable, efficace en politique : la haine identitaire, qui entend protéger famille et alentour contre l'autre abominé. C'est la haine qui peut tuer dans les stades, pour un penalty, ou un point mal vu. Haine par héritage et par naissance, haine nationale, qui tient bon. Mais, à la différence de ce qu'avait tenté le nazisme, la haine nationale ne fait plus un projet de monde. Les plus haineux par nationalité sont enfermés dans le blockhaus de leur identité native, forcenés, assiégés jusqu'à la mort – ce qui est peut-être la forme moderne, archéo-moderne du deuil de monde, du futurisme à vide. Cela ne fait pas une construction politique. On ne construit pas une esquisse de monde sur l'aversion. Même le néo-fascisme s'en est avisé, qui tempère ses appels au pogrom. Même Bush, qui après la tuerie des tours jumelles a peu usé du lexique de la vengeance, recourant à un schème « moral » (le bien, le mal) ou judiciaire (punir). Comme arme politique, la haine est enrayée, tombe au pied de qui en use. Et, quoique la panne n'exclue ni la duplicité, ni les haines tenaces ou rampantes, il faut accueillir avec joie la nouvelle de cet épuisement.

Pourquoi ? Parce que la haine est une forme de l'idolâtrie. Le propre de l'idolâtrie est de fixer sur une image (une figure, un corps quelconque) une visée qui espérait la traverser, s'appuyer sur elle pour sauter au loin. L'idolâtrie est à la fois arrêt de la vue et conversion du regard. Arrêt sur un objet que la vue voulait franchir, trouer pour passer outre, utiliser comme tremplin pour s'élancer au delà. Conversion du désir d'infini à l'image, de l'idée à la chose, du pas au repos, injonction au mouvement de se résoudre à la figure et à la butée. La haine est une idolâtrie en ce qu'elle renie l'essor de son désir, l'entrain ou la lancée de son aspiration, le transport de son idée, pour ne plus voir que la forme haïssable, qui devient une concrétion de négatif où le regard s'immobilise et qu'il veut désormais seulement abattre. Que son objet soit un visage (Bush, Sharon, Chirac ou quiconque – Ben Laden aussi bien, Arafat, Saddam, Kadhafi), ou une cible d'allure plus

abstraite : le drapeau d'un adversaire, le dessin d'un billet, etc., cela ne change rien. La première variante est plus immédiatement barbare. La seconde plus insidieuse, le caractère relativement désincarné de son objet pouvant laisser croire qu'elle s'en prend à une idée, que l'idolâtrie s'efface au profit de l'élan, de la noblesse du but. Mais il n'en est rien. La *preuve* de l'idolâtrie paraît dans le rite de l'effigie mise au feu. Quand brûle la figure de Bush, de Sharon, d'Arafat ou de tout être humain, quel qu'il soit, sans restriction aucune, la barbarie, l'idolâtrie négative se manifeste avec évidence. Mais le geste idolâtre est le même quand se consume l'effigie d'un billet ou d'une bannière. C'est le fait de brûler l'image qui atteste l'idolâtrie, quel que soit l'emblème. Je crois être vivement opposé à la peine de mort. Mais me proposerait-on d'incendier en fin de manifestation une effigie de guillotine ou de chaise électrique, que je ne m'y résoudrais pas. Car le problème n'est pas de mettre à mort la peine de mort elle-même (et moins encore, bien sûr, quelque bourreau que ce soit). Le problème est de sortir du schème de la mise à mort en général, et sans aucune réserve.

On pourra objecter que les « anti- » n'ont pour projet de tuer personne. Admettons-le. C'est vrai de beaucoup de ceux qui défilent (dont j'approuve plus d'une indignation – je ne les approuve pas toutes, et j'en vois qui manquent), qui n'ont pas d'âmes d'assassins. Encore qu'il soit fermement établi, après Girard et quelques autres, qu'il n'est nul besoin d'une âme d'assassin pour être aspiré dans un lynchage. Il suffit de contagion mimétique, laquelle va plus vite qu'on croit et laisse peu de saints à l'abri. Encore que, aussi, tel débordement « terroriste » – ou pathologique, ou les deux ensemble – montre que l'assassinat au sens strict rôde parfois, tout près. Mais le problème n'est pas là. Le problème est dans la structure négative de la protestation. Il est de manifester sans cesse pour accuser. Bien sûr, il faut du refus, et du plus catégorique, du plus opiniâtre – je le redirai ci-dessous, avec quelques exemples qui ne sont pas des plus courus. Bien sûr, dans les défilés contre, paraissent quelques énoncés formulés en mode affirmatif : slogans pour ceci ou cela. Mais le style trahit : transparaît sous l'affirmation une négation, redoublée pour se glisser à la va-vite dans un vêtement positif. Prenez l'exemple de l'Europe : pas un seul adversaire de l'Europe qui ne se prétende plus européen que tous. Même Le Pen en tient pour l'Europe des patries – l'Europe des anti-européens. Tout le concert « souverainiste » – nationaliste – se réclame d'une Europe de ceci ou de cela. Le moyen de faire autrement ? Il paraît que nous vivons sur le sol de l'Europe, on s'en est aperçu. Les anti-monde depuis peu sont pour le monde : autre monde, non en style johannique,

mais parfois le plus souverainiste qui soit, monde de particularismes collés, de négations en cascade. Europe, nation, monde, tout se discute : je parle de style, du style négatif, de la croyance qu'on peut refaire un monde du point de vue de la négation. *Mais c'est fini*. Hegel a fait son temps, l'hégélianisme de Marx ne sauve plus ni l'un ni l'autre. La négation intégrale ne porte plus d'émancipation. La négation niée n'accouchera de rien. Nous sommes voués à l'invention, à dégager les voies d'affirmations neuves. Nous ne pourrons pas sans fin défiler contre (le monde, Bush, le capital, ce qu'on voudra) si nous ne trouvons pas le moyen de nous laisser emporter par des soulèvements de positivité. C'est ainsi. La négation a fait son temps – non la critique, on l'aura compris. Ni l'indignation, certes pas. Ni la radicalité. La critique, la radicalité, l'indignation qui viennent devront être positives, ou rien. Ou nous allons manquer l'invention d'un futur pour sombrer dans la catastrophe.

Deuxièmement la tristesse. Le style politique de la négation est sinistre. Pas uniquement, c'est vrai. On croise des trompettes, des tambours, divers déguisements d'avant le Bread and Puppet⁵, quelques clowns et pétards. Et parfois de vrais débordements joyeux. Je me souviens de la grande fête anti-Le Pen à Strasbourg en 97, ou des cortèges ouvriers de 95 – beaucoup de vitalité, d'enjouement, de force espiègle *et d'envie de gagner*. C'est décisif. Pas plus qu'avec des massacres, on ne changera le monde à coups de processions livides – ou on le changera vers le pire. Sa transfiguration et sa réformation veulent des levées de vie. Le vivant doit s'y remettre : à sauver la planète, frayer une justice, refaire les villes, réactiver la transcendance de la paix. Pour cela, il faudra un peu plus de spinozisme : moins de *passions tristes*. Et beaucoup de désir de gagner. Les marches haineuses sont tristes aussi de ce qu'elles savent qu'elles vont perdre : elles le prévoient, s'y résolvent. Avec rage, mais il est une certaine rage dans la perte. Chœurs du deuil, endeuillés d'eux-mêmes et de leurs horizons – où pèse l'ombre de la défaite, de la force du capital. Les parades haineuses sont sacrificielles. Elles célèbrent leur consommation sur l'autel noir du futur. Leur figure d'élection est celle d'un quasi-enfant marchant au supplice volontaire. Elles se résolvent au témoignage extrême, c'est-à-dire littéralement au martyre. La tristesse des rituels, des mots d'ordre, des slogans, la tristesse haineuse, la tristesse de la haine, l'inévitable tristesse

⁵ *Bread and Puppet Theatre* est le nom d'une troupe américaine de théâtre de rue et d'intervention qui fut très présente dans le mouvement contre la guerre du Vietnam à la fin des années 60. Son inventivité esthétique – grandes poupées en processions, modelées par Peter Schumann – reste inoubliable.

que toute haine porte et enfante, est de la tristesse sur soi : tristesse de son échec, de sa reddition attendue, de ne se battre que pour l'impossible, panache nihiliste, tristesse du nihilisme – et tristesse aussi, en ne choisissant que des combats perdus et des causes sans espoir, de laisser le terrain à l'ordre du monde, à la mondialisation du monde comme elle va.⁶ L'appel du rien est gris et fade. Ils sont bien nommés, la joie de vivre, le plaisir du bon vivant. On trouve peu de l'une et de l'autre sous les drapeaux du négatif. – Et le malheur n'y est pour rien. Le nihilisme *n'est pas* enfant de la misère.

Ainsi envisagé, le style politique ne se réduit à aucun formalisme du discours, aucun savoir-faire communicant. Il engage la nature d'une politique qui se sait nouée à des décisions morales, des choix emportant l'être des hommes, leur vie commune, la politique qui veut la hausser. Sous ce regard, le style et la morale, loin de s'opposer, apparaissent comme deux faces d'une même vie politique, d'un *bios politikos* déterminé. Le style, c'est ici l'homme politique même, sa vie éthique. L'un et l'autre marquent la prise d'une existence dans les choix politiques du vivant : l'engagement (moral) d'une singularité. Un vivant politique, *zôon politikon*, voilà ce qu'est l'homme pris dans ces choix. Il faut à ce vivant un port, une allure, comme est le style d'un cavalier. Une façon de chevaucher la morale pratique de la vie.

Examinons la chose, non plus en considérant des manières politiques en général, mais à propos d'options déterminées. Le faux style paralyse l'approche de questions vitales, d'une urgence criante, et que l'on voit pourtant *interdites de politique*. Impossible, par exemple, d'y formuler la nécessité d'en finir, au plus tôt, avec l'automobile. Et de poser cette fin non comme horizon lointain, terme souhaitable – dont plus d'un pourrait convenir – mais comme besoin de première nécessité. Or, il le faut. Sans prétendre supprimer l'automobile d'un trait, mais tout de même dans le but de s'y mettre, de faire avancer cette importante réforme. Il est question ici, on l'a compris, de l'automobile individuelle urbaine : ne sont concernés ni les transports en commun ni le véhicule familial des gens de campagne. Ni, sans doute, diverses zones intermédiaires, comme la périphérie résidentielle des petites villes. Sont en cause les mégapoles et les centres des

⁶ Je ne plaide pas pour des objectifs raisonnables ou mesurés : encore que ni raison ni mesure ne me paraissent à récuser d'avance. Quand les objectifs en seraient les plus radicaux, j'aspire à des causes gagnables, où s'infuse au combat la joie prévue, et donc le désir, d'aboutir et de l'emporter.

agglomérations, c'est-à-dire les dizaines ou centaines de millions de véhicules automobiles qui couvrent la face de la planète urbaine d'une proliférante monstruosité – ce qui devrait largement suffire dans un premier temps à occuper la politique, puisque c'est vers les villes que converge l'avenir des sociétés humaines. Or l'impuissance à formuler cet objectif, et à en construire une approche politique, est remarquable. Beaucoup pensent, et désormais disent, que l'on doit modifier la forme et les directions du progrès industriel dans le but d'infléchir ses effets éconocifs, écophobes, écophages. Il faut, c'est assuré, réduire beaucoup les émissions de gaz toxiques, les pollutions industrielles, la dévastation des mers et des fleuves, chacun en est d'accord. On se plaint que cela semble néanmoins impossible. D'où vient cette impossibilité ? Du fait qu'une très grande part de cette industrie polluante est liée à la production de biens de consommation, ou de moyens de production de ces biens, et donc à la fabrique d'un mode de vie auquel il paraît exclu de renoncer sous peine de congédier la modernité. Admettons un instant l'argument. Il serait impossible de faire faire machine arrière au progrès industriel et au confort. Peut-être. Mais la suppression des voitures urbaines n'entraîne aucun renoncement de cette sorte. Non qu'elle puisse laisser intactes les mentalités bien sûr, mais il est plus concevable à l'échelle globale d'abandonner l'automobile que le chauffage au gaz, l'alimentation électrique des maisons et des usines, l'aisance alimentaire ou, désormais, l'usage des ordinateurs. La suppression de l'automobile urbaine n'aurait aucune conséquence *directe* sur la structure technique de la production de l'ensemble de la vie moderne. Elle aurait de gigantesques conséquences en matière de mode de vie, de régime de consommation, d'organisation du quotidien, évidemment. Mais on ne peut pas prétendre que l'absence de voitures individuelles urbaines serait une régression vers la pré-modernité. Pas plus que ne le fut en son temps la désaffectation des paquebots. Cette suppression demanderait de changer notre pratique de la modernité, ce qui est tout autre chose. Je comprends qu'on puisse défendre l'énergie nucléaire, ou les modifications génétiques de plantes destinées à l'alimentation (ce qui ne signifie pas que je les défends). Mais je ne comprends pas qu'on défende l'automobile. Pourquoi ?

Parce que l'automobile est un modèle inégalable de contre-productivité. Faite pour aller plus vite, en milieu urbain elle ralentit tout et tout le monde⁷. Inventée pour faciliter, émanciper, elle rend plus difficile, elle asservit. Conçue pour fluidifier, rendre plus coulant, plus rapide, plus

⁷ Cf. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, op. cit., p. 35-38.

circulant, elle paralyse, provoque une occlusion générale, une gigantesque thrombose sociale. Elle est follement meurtrière, à l'origine d'un des plus inconcevables holocaustes collectifs qui se puisse décrire : hebdomadaire, rituel, massacre dominical assuré. Elle provoque en chacun des effets psychologiques à la fois ridicules et désastreux : elle rend colérique, haineux, bête. La plus délicieuse personne, nourrie d'art médiéval et de chant grégorien, lisant Proust matin et soir, peut entrer dans une furie de charretier et aboyer des obscénités à sa portière à cause d'un feu rouge ou d'un créneau. L'auto est ruineuse – en tout cas pour tous ceux qui, si l'on ose dire, ne roulent pas sur l'or : il a été établi que son poids dans un budget annuel familial est sans proportion avec le service qu'elle rend, coagulant une sorte d'aberration économique permanente. Et surtout, en milieu urbain, pour peu que les services publics ou privés de transports collectifs (bus, métro, tramways, bien sûr, mais aussi taxis etc.) soient développés de façon bien plus dynamique et inventive qu'en général ils ne le sont, *on ne voit strictement pas à quoi elle sert*. Sinon précisément à protéger et reconduire une pathologie de la propriété : obésité mécanique où chacun se reconnaît par enflure et prothèse une sorte de corps métallique exhibé devant tous. Donc, l'incapacité à formuler cet objectif très simple : « il faut en finir avec l'automobile personnelle urbaine », vaut comme symptôme flagrant de l'impuissance politique à dire autre chose que ce que l'opinion sociale (admise, enkystée, incarnée comme un ongle) paraît disposée à entendre. Donc de l'impuissance à manifester, à contre courant, une conviction simple concernant le plus élémentaire salut public. Cette asthénie est stylistique : on ne voit pas dans quelle sorte de syntaxe politique un tel discours peut être articulé. Et elle est morale : on se montre incapable d'énoncer ce qui contrevient à une *erreur de masse*. « L'erreur ne devient pas vérité parce qu'elle se propage et se multiplie » – cette phrase de Gandhi figurait sur la couverture jaune vaguement orangé d'un bulletin du Syndicat National des Instituteurs d'Oran, au tout début des années soixante, et j'entendis mon père la répéter des années durant avec ferveur et délectation. Le goût de l'auto est une passion de masse : erreur de masse pourtant – désormais⁸ –, ânerie collective. C'est un automobiliste à peine repenté que le dit, et qui en prend là aussi bien pour son grade. On y viendra, bien sûr, comme pour la cigarette. Mais là, il faudra toucher à une

⁸ L'auto n'a pas toujours été ce qu'elle est devenue, et il était, un temps, difficile de prévoir qu'elle le deviendrait. C'est le propre de la contre-productivité : une invention positive se retourne, annule ou inverse ses bienfaits.

plaie sociale dont la cure appellera plus d'audace créative que ne font quelques cauteleuses campagnes anti-tabac.

Deuxième exemple. Le style politique en usage interdit la critique profonde de ce qu'on nomme (par antiphrase, je le répète) l'urbanisme. Là aussi, comme partout, sont clairement en jeu de puissants intérêts matériels, des automatismes économiques, une mentalité collective, etc. Je voudrais pourtant repérer un symptôme net de ce blocage *par le style* : c'est qu'il semble impossible de poser la question de la laideur. La laideur est interdite de séjour au pays du discours politique. On s'est avisé, voici quelque temps, à juste titre, qu'en certaines circonstances avait été désastreuse, voire abjecte, une politique de la beauté⁹ – ou une esthétisation de la politique. On peut douter que cela autorise à proscrire tout souci de beauté de la vie commune¹⁰. Comme s'il suffisait de remarquer que certaines politiques pacifistes ont mené à la catastrophe pour bannir tout effort de paix de la pensée du monde. Mais en tout cas, ce refus d'une politique esthétique n'entraîne en rien qu'on doive rester muet devant les forteresses de laideur où on nous enchaîne. Les plus belles villes du monde ont été violemment enlaidies, par délibération ou laisser-faire, le plus souvent par les deux. Les plus beaux sites ont été massacrés – au sens strict. Pour ne point citer d'exemples trop rebattus, si voyants qu'on peine à les alléguer encore, on peut rappeler une magnifique rade d'avant-guerre, réputée une des plus belles d'Europe, la rade de Toulon, havre de pêcheurs, de soldats et d'artistes, bunkerisée, encellulée entre de hideuses façades de béton qui la rendent lamentable, et barricadent la simple vue de l'eau pour toute les collines environnantes dont le paysage semblait pourtant disposé comme l'architecture d'un amphithéâtre creusé autour du petit port. Et Toulon n'avait pas vu le bout de son martyre : il a fallu qu'on défonçât, trente ans plus tard encore, un centre-ville à la hache pour y construire ensemble un stade et un centre commercial de cauchemar, faisant de cette petite merveille d'urbanité portuaire, de cette mémoire vive de la mer, une nécropole profanée. Comme si l'armée nazie, bombardant le port, avait remporté après-coup sa plus nette victoire, déléguant aux reconstructeurs d'après-guerre¹¹, et à leurs descendants modernistes, le soin d'accomplir ce

⁹ Ce que Lacoue-Labarthe a théorisé par exemple, à propos du nazisme, comme national-esthétisme : « beauté » du peuple, nationale, physique, monumentale, etc. Cf. *La Fiction du politique*, Bourgois, 1987.

¹⁰ J'emprunte ce beau terme à T. Todorov. Cf. *La Vie commune*, Seuil, 1995.

¹¹ Il faut rappeler, comme preuve de désespérante bonne foi dans le désastre, qu'une des façades les plus monumentales qui défigurent le port de Toulon est celle de l'immeuble

qu'elle n'avait pu mener à terme : tout détruire. On pourrait citer un autre exemple : la construction sur la magnifique place de la gare de Perrache, à Lyon, d'un cancer de béton destiné à donner corps au rêve d'un maire tombé dans le plus injuste oubli, Louis Pradel : le rêve de faire passer et se croiser *dans la ville* le nœud d'autoroutes rendu indispensable par l'afflux des autos de vacanciers. Il faut se souvenir de Pradel, cultiver sa mémoire : on lui doit une des monstruosité si nettement pathologiques qu'elle aura l'honneur d'être un des premiers fleurons de cette calamité du temps à devoir, inévitablement et dans de brefs délais, être tout simplement *rasée*.

Le problème ne se réduit pas à une ou deux aberrations exemplaires qu'on pourrait pointer du doigt avec la condescendance du technocrate éclairé pour la nullité des provinces. L'affaire de la laideur est plus grave, et le cancer – pour reprendre à dessein cette analogie risquée – beaucoup plus répandu. Si l'on excepte quelques recherches latérales, il faut avoir le courage de dire que *c'est à peu près toute la construction des dernières décennies* qui est frappée d'abominable laideur. Je pourrais convenir des exceptions et nuances. Mais je tiens à laisser à d'autres le soin de byzantiniser à l'infini le constat, pour le maintenir dans son épaisse brutalité. Il y eut ainsi des grades dans l'échelle des génocides. On peut – on doit – analyser dans leurs différences les divers registres de répression ou de férocité actionnés par les régimes totalitaires. Mais cela ne dispense pas de penser l'unité des formes modernes de la tyrannie. De même, notre responsabilité impose de rappeler, provisoirement sans trop de chipotages, à nos idéologues affairés à faire l'inventaire des ignominies du siècle que la forme du développement urbain depuis au moins soixante ans est un des désastres les plus lourds du temps qui vient de se clore. Sans qu'en outre, à la différence des totalitarismes, on voie de signes nets du recul de ce chancre. Il faut le caractériser – aussi, pas seulement – en termes de laideur, pour avoir le courage de dire que *c'est le béton* qui est une catastrophe planétaire. Tous les experts du monde pourront expertiser l'utilité du béton, sa nécessité impérieuse, montrer qu'il est un immense bienfait. Mais ils ne pourront pas (malgré les efforts de leurs commis en esthétique urbaine) en dénier l'abyssale et apparemment indépassable disgrâce. Je sais que l'Institut du Monde Arabe n'est pas absolument laid. Je passe tous les jours devant lui. Mais malgré un Institut du Monde Arabe (il n'est peut-être pas fortuit pour sa réussite que l'architecte ait eu à loger cette institution-là), et quelques autres aberrations dans l'aberration retournant la laideur en

de la DDE (Direction départementale de l'équipement), c'est à dire des reconstituteurs eux-mêmes.

élégance, il suffit de se « promener » autour de Paris et ailleurs pour constater la gravité infinie de l'hécatombe au cimetière de l'urbain. Se promener le long des quais de Paris, c'est faire l'expérience d'une urbanité par les pierres : d'une sagesse architecturale diffuse et en partie anonyme, disséminée le long de quelques siècles. Mais après 1918, et plus encore 1945, toute capacité de construction urbaine (c'est à dire capable d'urbanité) semble frappée de congestion. La ville est ceinturée, assiégée, bombardée, par un monstrueux assaut de laideur.

Je voudrais, avant de poursuivre, faire deux observations, brèves. D'une part, je n'en veux pas à la ville. J'adore la ville, précisément. Je n'en tiens pas pour le retour à la campagne. A supposer, pour le dire grossièrement, qu'à un moyen âge rural ait succédé une renaissance marquée depuis l'Italie par l'invention d'une nouvelle *citadinité*, j'en tiens passionnément pour *les temps modernes* : l'*urbs*, l'urbanité, l'urbanisme. Ce qui ne veut pas dire que la campagne ne soit pas massacrée aussi : les massacres sont concomitants. La campagne n'est pas ravagée par la ville : elles sont dévastées ensemble, victimes conjointes de la tuerie. C'est du bonheur de la ville, de la joie et du plaisir de la ville que je parle. De la socialité, aménité, courtoisie et délectation de la vie urbaine aujourd'hui mises à sac. Par ailleurs, le saccage ultra-moderniste de la ville a eu pour justification première une certaine fonctionnalité : l'éviction du prolétariat hors des centres et son installation dans les banlieues bétonnées trouvait sa caution dans une salubrité, un ensoleillement, un équipement sanitaires qui faisaient défaut aux anciens quartiers sales, encombrés, malsains. J'étais enfant, je m'en souviens encore. A Oran, quand fut construite la première grande tour d'habitation (vers la fin des années cinquante, dix-huit étages) je me souviens de l'émerveillement familial devant ces logis tous munis de salle de bain, tous ensoleillés, tous spacieux. A peine trois ans plus tard, je me rendais toutes les semaines dans la tour, au seizième étage, pour prendre des leçons de clarinette. C'était un cauchemar : en particulier pour l'ascenseur, déjà mal en point, qui s'arrêtait une demi-journée sur deux, des gens bloqués dans la cabine. J'étais épouvanté. Donc je montais les seize étages à pied, avec les effets qu'on imagine pour la pratique de l'instrument. Mais surtout, je découvrais le paysage inimitable, resté aujourd'hui à peu près fixe, des cages d'escalier, des couloirs de secours, des portes cassées ou en voie de casse. Il n'y avait pas les graffiti. Mais l'essentiel était là. Après trois ans, on savait la bénédiction de n'avoir pas eu à y vivre. La fonctionnalité qui justifiait la laideur s'est depuis retournée en anti-fonctionnalité avérée. Si encore on habitait commodément dans des

lieux livides. Mais la vie est malmenée. Le mal-vivre règne – bien que l’inventivité personnelle et collective y trouve des accommodements, des stratégies de bien-être, des chemins d’intelligence. Mais dans ces palais de laideur, le mal-vivre globalement domine : exil forcé hors de l’urbain, transports sinistrés, longs et malcommodes. Bruit, insonorisations défailantes. Agressivités, voisinages de conflit. Manques de services publics et privés. Sécurité incertaine, bandes en armes. Absence des lieux *de commerce* qui font la ville : d’échange, de partage, de rire ou de différends civils (places où l’on circule et s’arrête, commerces des biens et des paroles, plans de jeux et de loisir). Incarcération forcée, jamais choisie quand on peut choisir autre chose, dans des lieux qui se ferment au monde si le monde à eux ne se ferme. L’argumentation sur tout cela est presque indécente. Il faudra demander à ceux qui expliqueront qu’après tout on n’y vit pas si mal de situer le coquet centre-ville, ou la campagne boisée, où ils auront rédigé leurs réfutations.

J’ajoute un point, avant d’en venir à l’essentiel. La question qui importe est celle de l’*habitation*. Qui ne se limite pas au dormir et au loisir. On habite aussi le lieu où l’on travaille. Je ne voudrais pas habiter les banlieues désolées, c’est le point qu’il faut dire avec franchise. Je tiens pour un privilège considérable d’habiter et de travailler dans des immeubles de pierre de taille, vieux de plus d’un siècle. Je ne voudrais pas habiter l’Institut du Monde Arabe. On dira qu’il n’est pas fait pour cela. Eh bien : je ne voudrais pas y travailler non plus – pour l’architecture, s’entend. Le quartier est délicieux, les quais sont sublimes. Mais ils relèvent de l’urbanité antérieure. Allons au pire : la plaie de Paris est *la Défense*. Qu’il est question d’étendre. J’y ai même passé, en 1974, une nuit de Noël chez de bons amis, quand on y résidait encore – je ne sais si on y réside toujours. Dans le paysage de Paris, vu du sol ou d’une hauteur, elle est un défoncement. La Défense est ce qu’il y a de pire dans une certaine idée capitaliste et initialement américaine de la ville, agressivement implantée dans le corps de Paris. Et on a échappé à la tour sans fin, Dieu y veille. Mais on parle d’étendre la zone, de la faire croître et multiplier. Et il y a des Défenses partout. C’est cette pathologie qu’il faut d’urgence contenir. Je ne sais s’il faudra garder la Défense, comme témoignage (une partie peut-être ? un petit bout ?) ou la faire oublier. Mais il faut d’urgence arrêter l’extension du mal. Trouver les moyens de le réduire, puis le neutraliser.

Et c’est ici qu’on vient à la croix du problème. Car, va-t-on prétendre, *c’était inévitable*. Et ce l’est toujours. La croissance

démographique, la désertion des campagnes, les progrès techniques et les changements du travail rendent la croissance des villes irrépressible, et on ne pouvait loger de telles masses dans la pierre de taille, dont l'usage s'est tari, faute de matériau. Je ne m'attarde pas sur les inconséquences notoires de ces lieux communs : sur le fait que dans les mégapoles de la planète, et en particulier du Sud, les déshérités qui se déversent par millions en venant des campagnes ne trouvent pas le travail, mais le chômage. Ou sur la question de savoir si la transformation de l'habitat a seulement répondu à la croissance de la population urbaine, ou l'a accentuée. Il reste que l'objection est fondamentale et qu'on ne peut l'écarter d'un revers de paume. Je fais donc trois observations. D'abord, il est certain que le changement indispensable et vital de la forme des villes suppose leur déconcentration, un mouvement d'inversion ou de compensation de la croissance des cités. Il ne s'agit pas de retour à la campagne, ni de déportation rurale¹². Mais de la réhabilitation d'une figure de la ville qui ne se confonde pas avec le sarcome de la mégapole. Il s'agit de réinventer la ville comme lieu, comme plaisir, comme partage. Et cela passe par une interruption, et à certains égards une inversion, du mouvement d'hyperconcentration urbaine. Ensuite, je dirai que si cette pause est impossible, c'est tout simplement *que l'humanité est foutue*. Car à voir ce qu'on voit en fait d'hypertrophie pathologique de la ville, et comme aucune raison ne pointe que le mouvement s'en arrête ou se ralentisse, on peut présager une métastase généralisée de l'urbain non-urbain, de l'inurbain, qui ne saurait être que notre maladie de civilisation conduite à sa phase terminale. Je me souviens d'avoir lu, autour de 1960, qu'en l'an 2000 il n'y aurait qu'une ville compacte de Lyon à Nice – je ne discerne plus pourquoi Nice plutôt que Rome et Barcelone. La prévision était supposée riante, ou au moins tonique. Si la vue est exacte, l'humanité – notre forme d'humanité « européenne » au moins¹³ – est foutue. Non pas au profit d'une

¹² A chaque urgence on peut opposer la figure d'une monstruosité : à la nécessité de limiter la croissance urbaine, la déportation génocidaire de Pol Pot. Au désir d'équité, les horreurs staliniennes. A toute critique d'Israël, l'antisémitisme nazi, etc. A ce compte, il suffit de renoncer à toute politique. Même la modération la plus timorée a son envers hideux : sauvagerie libérale, compromissions munichoises. Il suffit de ne rien faire, surtout de ne rien penser, et ça ira.

¹³ Je rappelle, pour prévenir tout malentendu plus ou moins captieux, que l'idée d'humanité européenne ici évoquée ne se réfère à aucune circonscription par les frontières. J'ai dit longuement, ci-dessus et ailleurs, que seul contenu *propre* à cette idée européenne est paradoxalement le fait d'être partageable par tout humain quel qu'il soit.

surhumanité qui la relève et la supplante, mais au bénéfice du gouffre. Et donc, si l'on veut une alternative à ce décès garanti, *il faut bien arrêter cela*. Dernière pensée : le progrès technique s'est instauré, et réfléchi lui-même dans un premier temps, comme maîtrise. Le développement technique, industriel, économique s'est affirmé comme capacité à dominer des processus qui paraissaient avant lui incontrôlables par essence. La mort des enfants. Un nombre immense d'affections et de pestes. La durée moyenne de la vie. Le transport d'un bout à l'autre du monde, et au-delà. La victoire sur la pesanteur. L'invention de langages mécaniques passant le concevable et le sublime. L'exploration de mondes si lointains que leur simple mesure excède toute pensée figurale. Et tant d'autres choses. La définition de l'humanité biologique. Sa production, sa programmation. Tant d'autres choses qu'on peut admirer ou craindre. Je ne vois pas au nom de quel a priori de principe l'humanité serait inapte à la seule maîtrise ou contrôle de *ce phénomène-ci*, sa propre croissance urbaine, condamnée au spectacle inexorable de son sabordage programmé. Pourquoi l'humanité serait incapable d'inventer les moyens techniques, écologiques, économiques, scientifiques, de cette titanesque mais vitale conversion. Ce que je vois très bien, en revanche, c'est la profondeur du choix que cela suppose : et combien ce choix, assurément d'essence morale, doit extraire du vide les modes de sa *politique*.

Je passe plus vite sur le troisième exemple. D'abord, parce qu'il est plus simple, met en jeu des impossibilités moins massives. Ensuite, parce que je pense y revenir plus longuement, ailleurs. Enfin, parce qu'approche le temps de conclure, de laisser les pensées à la pensée. Mais il faut bien en dire un mot, après ce que j'ai proposé au quatrième chapitre. Ce point concerne l'impossibilité pour le faux style politique de poser en termes nets la question de la *censure*. Je parle de la censure des images de violence, des images violentes. La parole politique se signale là par une extrême prudence. La censure est un gros mot dont on n'use, avec pincettes et un air pincé, que pour s'empressement de dire qu'il n'en sera pas question¹⁴. Même à

L'idée d'humanité européenne n'est rien d'autre que l'idée européenne d'*humanité* : l'universel humain. Qui engage quelques traits d'urbanité.

¹⁴ Cet *empressement* est remarquable, sous les meilleures plumes. S'il en faut un exemple, parmi des milliers, je cite l'article intelligent et sensé de Daniel Zagury, psychiatre expert auprès des tribunaux, intitulé « Le cinéma peut-il tuer ? » (*Le Monde* du 4-07-02). Le but de cet article est d'expliquer, avec de bons arguments, qu'on se débarrasse un peu vite de la question de l'influence des films en invoquant la pathologie des criminels, en particulier adolescents. Or, dès la première colonne, cet auteur écrit : « *Je m'empresse de le dire* : même s'il est parfaitement justifié de limiter l'accès des

droite, où la nostalgie de la censure vise peu les images violentes, mais plutôt la sexualité, et où l'amalgame permanent entre sexualité et violence permet d'incriminer le sexe en esquivant la question de la violence *comme telle*. Comme si dans la pornographie violente, c'était toujours la pornographie et moins la violence qu'il fallait combattre. Je ne conçois pour ma part aucune réprobation de principe pour la figure des corps en amour. Il en est de fort belles, d'autres abjectes, d'autres seulement médiocres ou sales. Il faut en protéger le regard des enfants, car il y a un temps pour la découverte de la sexualité, et il est certes souhaitable qu'elle se fasse ailleurs. On ne connaît que trop, en outre, une pornographie fascisante qui fait un usage abondant de schèmes oppressifs, tyranniques, sanguinaires. Mais dans cet usage, c'est d'abord le schème tyrannique, la complaisance à la présentation de supplices, qui doit faire l'objet de répréhension. Ce qui veut dire qu'une telle violence doit être sévèrement condamnée, même quand elle ne mobiliserait aucune image de sexe. Or, je l'ai dit, une certaine droite moraliste s'accommode aisément de la violence, pourvu qu'elle lui paraisse chaste. Et donc se montre aussi prudemment réservée sur la censure que l'extrême gauche la plus sadolâtre – ou masophile.

L'impuissance à penser librement le problème de la censure, à en faire une question ouverte, discutable, repose sur un a priori vaguement freudo-libertaire, qu'on s'étonne de voir partagé par des antifreudiens et souverainistes décidés. Faisons d'un mot litière de ce freudisme de pacotille : Freud a si évidemment décrit la censure comme une instance nécessaire, saine, en tout cas inévitable et participant du processus de construction de la *psychè* qu'on ne se donnera pas le ridicule d'imaginer ce que pourrait être, en termes freudiens, une économie psychique dé-censurée. De l'autre côté, pour le libertarisme, tout tient à la façon dont est passé au rang d'axiome indiscutable, surtout en matière d'images et de récits, le slogan de soixante-huit : « il est interdit d'interdire ». Je crois être peu suspect de la haine anti-soixante-huitarde que diffusent quelques tardifs revanchards alliés à des convertis de la dernière heure. J'aime beaucoup le souvenir de 68, comme celui de tous les soulèvements de la vie, et je pense que tous, y compris ses détracteurs les plus crispés, nous lui devons beaucoup – il n'est que de voir la coiffure de Luc Ferry pour s'en convaincre. Mais enfin, si ce slogan fut en son temps une belle trouvaille, il

plus jeunes à la violence des images, la censure n'est pas la solution, etc. » (je souligne). Dans ce cas, intéressant pour un psychiatre, ce n'est pas la thèse que je vise, mais la dénégation *empressée*.

est aujourd’hui une piètre idée. D’abord parce que ce refus de l’interdiction enserme toute la vie sociale dans un interdit gigantesque, saturant : l’interdiction d’interdire. Ce n’est pas une réfutation formelle : ainsi en va-t-il de toute négation de la négation qui, quoi qu’elle en ait, reste toujours prise dans le réseau construit par une priorité (une aprioricité) du négatif. Plus simplement, déclarer l’interdit en soi malfaisant est à la fois stupide et néfaste. L’interdit peut être une très bonne chose, vivante, saine, positive et bienvenue : l’interdit du meurtre, du viol, celui de l’exploitation, sexuelle ou autre, des enfants ou des faibles, l’interdiction des violences en général sont d’excellentes inventions et institutions, dont toute éclipse ouvrirait à une régression barbare. Les interdits doivent être contrôlés : balisés par des règles et prescriptions de vigilance, afin de prendre garde qu’ils ne se retournent pas contre leurs buts. Leur application doit être évaluée. Mais ceci est vrai de toute loi, de toute injonction, à tout propos. Je ne vois donc pas au nom de quel principe, fondé sur quelle nécessité ou quelle idée de justice, le domaine de la fabrication des images, de la confection et de la propagation des récits devrait échapper à cette salubre exigence de normativité. Je rappelle que, pour Kant, le deuxième commandement (celui qui porte une interdiction des images) est *le plus sublime*. Ce qui veut dire ici – entre autres, je ne détaille pas l’analyse – le plus enthousiasmant¹⁵. Il est évidemment nécessaire, utile et sain d’interdire certaines images et certains discours. Toutes les sociétés le font, d’une manière ou d’une autre : et le faire comme à la dérobée, sans le dire, sans l’affirmer hautement – sans l’assumer comme norme de haute dignité – exonère simplement la nôtre de *le penser* avec attention, de formuler devant tous et de soumettre au débat les critères d’interdiction. Je pense donc qu’il est vital, urgent, et d’excellente politique d’interdire certaines représentations de la violence, en direction d’un public jeune en particulier, mais la circulation et la nature humaine étant ce qu’elles sont, de les interdire tout simplement, parce qu’un aliment toxique ne perd pas sa toxicité le jour de l’anniversaire des dix-huit ans. Il faut interdire l’expression de l’ignominie, de la barbarie en images ou en paroles. Alors les salons se hérissent, et au fond des beaux

¹⁵ « Sans doute n’y a-t-il pas de passage plus sublime dans le Livre de loi des Juifs que ce commandement : “Tu ne te feras pas d’idole, ni aucune image de ce qui est dans les cieux en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux sous la terre”. Seul ce commandement peut expliquer l’enthousiasme que ressentait, dans sa période florissante, le peuple juif pour sa religion lorsqu’il se comparait à d’autres peuples, ou l’orgueil qu’inspire la religion mahométane. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, « Analytique du sublime », 29. Trad. M. B. de Launay, Gallimard-Folio 1990 p. 220. La citation utilisée par Kant est extraite de l’*Exode* (XX, 4).

quartiers il se trouve de prudes défenseurs des libertés qui s'écrient, yeux au ciel : mais à quoi reconnaît-on la barbarie d'une œuvre d'art ? Va-t-on interdire l'art ? A cela je réponds : d'abord que dans bien des cas la différence est si patente, et nombre de productions de l'ignoble si évidemment nourries de sinistres clichés de sous-consommation, que la question est posée par pure sophistique. Et j'ajoute cependant, pour ne pas éluder l'obstacle : qu'il faudra débattre, discuter en public, définir et argumenter. Et aussi (histoire de faire hurler un peu plus les snobs alanguis et patronnesses effarouchées de l'esthétique) que je ne vois aucune raison de principe pour laquelle l'art devrait échapper par essence à sa responsabilité de parole tenue devant le visage de l'autre : de tout autre, enfants et faibles en premier lieu, mais il y a un enfant et un faible en chacun de nous. Comme on voit, il faudra y revenir : la question est vaste, pour le coup, qui demande comment et pourquoi une certaine idée de l'art est devenue le refuge, le sanctuaire du nihilisme, du conformisme nihiliste, de *l'impuissance à penser*. On y reviendra. Mais sans attendre, il faut soumettre au débat collectif, ouvert et responsable, démocratique et cultivé, la censure des images violentes : faute de quoi on se condamne à fabriquer à la chaîne des tueurs, vampires, et violeurs sériels dont on s'étonnera qu'ils surgissent tout près de nous, parfois sous le visage d'un bambin profondément chéri. Il est ici question de l'absolu d'un *devoir*.

Il faut toucher maintenant au point le plus difficile. Je voudrais tenter de dire un mot du problème pour moi le plus aigu, et que je ne suis certes pas seul à voir comme un des plus menaçants pour l'avenir du monde : le conflit qui se déroule en Palestine. Je ne vais pas en proposer d'analyse génétique, pourtant indispensable, ni formuler solutions ou issues, que beaucoup cherchent, parfois avec générosité et invention, en tout cas avec bien plus de compétence que je n'en ai, sur ce problème comme sur tant d'autres. Je voudrais seulement dire pourquoi, à mes yeux, le discours politique bute ici aussi sur une impuissance, et formuler, pour sortir de cette aphasie, un point de vue intégralement moral, qui me paraît plus encore qu'ailleurs strictement équivalent au sens de la plus élémentaire vitalité.

Cette vue se concentre sur l'idée, *extraordinairement simple*, que voici. Toute famille (tout être humain, ou groupe d'humains partageant une communauté domestique) doit pouvoir, en Palestine comme ailleurs, vivre libre, en paix, se sentant à peu près assurée de sa sécurité et de son droit à l'avenir. Si cette famille est juive, elle doit pouvoir sans entrave pratiquer sa religion, sans perturbation, interdit ni malveillance – ou son athéisme si

elle l'a choisi ; développer sa langue – ou ses langues –, lire, acheter, produire ou diffuser les livres et journaux, qui expriment sa culture ou la critiquent, trouver un travail en fonction des savoir-faire dont elle dispose, en acquérir d'autres, bénéficier d'une demeure saine et paisible, formuler des opinions sur la vie commune, les mettre en discussion. Une famille arabe, de confession musulmane ou chrétienne – ou autre –, doit pouvoir bénéficier en toute chose de la plus attentive bienveillance, des mêmes droits, de la même paix. Droit à l'exercice de la religion (ou de l'athéisme), à la culture, au travail et au logement, à l'instruction, à l'expression des libres opinions et au plein concours à la prise des décisions collectives. Les enfants issus de l'une ou l'autre religions ou cultures – et d'autres religions ou d'autres cultures – doivent pouvoir en toute liberté choisir de cultiver l'héritage religieux, linguistique, culturel qu'ils ont reçu ou de s'en émanciper. Ils doivent pouvoir décider de leur avenir, en particulier professionnel, mais aussi conjugal, en toute autonomie : aimer qui ils veulent, épouser qui ils veulent quels que soient la religion ou l'athéisme, la langue ou la culture de l'être qu'ils aiment et dont ils veulent partager la vie. Ceci peut se dire autrement : tous les enfants humains doivent bénéficier d'une égale sollicitude, de droit, et d'une attention pratique, active, *politique*. L'humain, en particulier le petit d'homme, doit, quelles que soient sa religion ou culture de naissance, disons le mot sans gêne, être tenu pour absolument *sacré*. Tous les enfants, juifs et Arabes, ou autres, doivent être regardés en Palestine et ailleurs comme sacrés. Par « enfant », je veux dire : tout être humain dans le noyau originaire de son humanité, et dans son devenir intangible. Cette affirmation est si évidente, n'est-ce pas, qu'elle ne devrait pas souffrir la moindre discussion, *aujourd'hui*¹⁶. Poursuivons donc. Cela signifie, en clair, que Juifs et Arabes ont un droit absolu, inviolable, et égal à vivre en ce lieu, et que ce droit doit s'exprimer par une attention intransigeante au respect de leur intégrale *humanité*. Ce droit, les Juifs ne le tiennent pas du livre des Nombres, ni les Arabes du droit de dernier occupant. Ils l'ont en tant qu'être humains, et parce qu'ils

¹⁶ On me demande de quel point de vue je parle, et quel est le statut de ce « doit », employé avec tant d'insistance. Je me réclame ici, au-delà de ma profonde adhésion à un certain universalisme « à la française », d'une double filiation, d'un héritage croisé, qui m'accroche à une ascendance « sémite », comme disait mon père, *c'est-à-dire juive et arabe à la fois*, issue de ce point d'indistinction entre judaïsme et arabité que désigne le mot. (Cf. *Un sémite*, op. cit., 1^{ère} partie.) Quant au « devoir », il ne désigne aucune prescription hautaine ou autoritaire. Simplement le point de vue, intimement subjectif, du choix éthique et civique ensemble, impérieux et pressant : politique morale, en son point de plus extrême urgence.

sont là. Il n’y a rien à discuter sur la légitimité historique, et encore moins religieuse, de l’occupation de cette terre. Ils sont les uns et les autres sur la terre humaine, sur la terre des hommes : ils sont chez eux.

Cela signifie qu’aucune politique n’est digne d’approbation profonde, qui ne pose comme a priori le respect intraitable de tous les êtres humains quels qu’ils soient, et en particulier quelle que soit leur religion, langue, ou culture de naissance. C’est bête à dire, mais le temps est venu où il faut assumer de redire quelques bêtises de base pour n’être pas complètement idiot. Or, je ne vois pas quel État en Palestine pourrait poser ce respect comme a priori, s’il n’est un État radicalement laïque et démocratique. Laïque, parce que je n’imagine pas d’État reposant sur un fondement religieux qui puisse reconnaître une dignité *absolument égale* aux différentes religions. Un État religieux peut assurément, dans certains cas, être tolérant à l’égard d’autres religions que celle qui le fonde. Mais il ne s’agit pas ici de tolérance : il faut une reconnaissance absolue de l’égale dignité en droit des religions diverses. Il ne s’agit pas non plus d’une laïcité dans la forme exacte où celle-ci a été expérimentée en France après 1905, bien qu’il y ait là un précieux héritage. La laïcité française portait, pour des raisons historiques compréhensibles, un fond d’agressivité à l’égard des religions, et en particulier envers l’ancienne religion d’État, inimitié désormais inutile, voire malfaisante, comme on l’a vu dans les pays stalinien. Il s’agit d’inventer une laïcité¹⁷ paisible et digne. Ce qu’on appelle multiculturalisme, la coexistence de religions, cultures et langues dans tous les pays, fait désormais de cette invention une tâche commune, et urgente bien ailleurs qu’en Palestine : en ex-Yougoslavie, en Inde, Irlande, Amérique, Côte d’Ivoire, en France bien sûr – à brève échéance, partout. Je ne sais si, en Palestine, le modèle de cette laïcité à concevoir se nourrira plutôt d’un républicanisme à la française, d’un communautarisme d’inspiration américaine, ou d’une autre source. Peu importe. Ce qu’il faut poser, c’est la nécessité irrécusable d’un État qui puisse assurer à chaque foyer un statut également digne, quelle que soit sa religion ou sa langue de naissance – et protéger le choix de chacun devant cette origine. Mais cet État doit aussi être démocratique, doit participer de la démocratie non comme essence idéale mais comme processus. La laïcité ne suffit pas. Il est

¹⁷ L’usage de ce terme pose évidemment un problème. La laïcité, comme le dit le mot, est une invention religieuse, et singulièrement chrétienne. C’est en contexte chrétien qu’elle s’est développée : à la fois par filiation et par rupture avec le christianisme. Cette genèse conditionne bien des données historiques. Mais n’entache pas la clarté du but.

des laïcités tyranniques, le siècle n'en a pas manqué. Il faut un État démocratique afin d'ouvrir à tous, outre un droit aux religions ou aux cultures, la participation active aux décisions publiques, sur un mode de profonde égalité, et d'inventer les procédures qui stimulent et développent ces droits de cité. Il faut un État laïque et démocratique en Palestine¹⁸, qui permette aux familles juives et arabes (et à d'autres) de vivre dans une dignité politique entière, comme citoyens égaux et de plein droit.

Or, cet impératif achoppe sur deux obstacles énormes, symétriques, l'un du côté d'Israël, l'autre des États arabes. Côté israélien, on bute sur la laïcité. C'est une des difficultés les plus tenaces, pratiquement et symboliquement, un des abcès, un des nœuds. Car Israël, État relativement démocratique dans nombre de ses formes, institutions et modes de vie publique, est un État religieux. Il faut poser cette question en termes pourtant simples. Je serais catégoriquement hostile au principe d'un État catholique en France, comme je le suis à un État islamique en Iran ou au Nigeria. Je ne vois pas au nom de quoi je devrais approuver un État juif en Israël. C'est à dire un État qui subordonne la nationalité (intégrale, dotée de la complétude des droits et devoirs civiques) à l'appartenance à une religion. Il s'agit ici de citoyenneté *pleine* : les États religieux ont tous reconnu une certaine forme d'existence diminuée aux pratiquants d'autres cultes. Ceci ne peut plus suffire, et en Palestine moins encore qu'ailleurs. La définition religieuse de l'État entrave la solution des problèmes les plus sensibles. Celui du droit au retour, par exemple. Comme la lecture du point de vue d'un citoyen israélien m'en a fait prendre conscience¹⁹, moi qui n'ai jamais mis les pieds en Palestine, et qui suis né juif, j'aurais droit à l'accès à la nationalité israélienne, rapide et intégral, qui serait refusé à l'enfant d'une famille palestinienne de longue date, refoulée en 48 ou après. C'est indéfendable, sauf par la nature religieuse de l'État²⁰. Et pourquoi faudrait-il protéger l'essence religieuse d'un État *juif*, *spécifiquement*, quand on la récuse pour tout autre culte ? J'imagine deux sortes de réponses : théologique, ou historique. La première soutiendrait que les Juifs ont droit à un État, et à celui-ci, parce qu'ils ne forment pas un peuple comme les

¹⁸ Je dis ici Palestine, parce que c'est le nom d'une contrée, alors qu'Israël désigne l'état juif comme tel.

¹⁹ Eyal Sivan, « La dangereuse confusion des Juifs de France », *Le Monde*, 8-12-2001.

²⁰ Ethniciste-religieuse, faudrait-il dire, puisque pour bénéficier de ce droit (ou en être exclu) la pratique de la religion n'est pas en cause, *mais la naissance*. Exactement comme ce fut le cas pour servir de cible à la persécution nazie. Ce rapprochement doit donner à réfléchir.

autres, mais une communauté divinement désignée à cette fin – élue. On peut discuter ce point de vue, même dans une perspective juive. Une partie du judaïsme le discute âprement. Mais l'argument a sa cohérence. La seconde réponse affirmerait que le judaïsme se trouve dans une situation spécifique, parce que les juifs ont fait l'objet d'une persécution très singulière, et d'un déni très particulier de leur droit à l'existence. Cet argument non plus n'est pas sans force. Mais il faut bien remarquer que les deux défenses reviennent, sous deux formes distinctes, à *entériner a posteriori l'antisémitisme*. Dans le premier cas, on ratifie l'argumentation antisémite la plus traditionnelle : les juifs se considéreraient comme différents de tous les autres, se pensant munis d'un droit singulier, exclusif. A moins, pour justifier l'État d'Israël, de plaider pour des États religieux partout, cauchemar intégral. Dans le second cas, Israël incarne comme une victoire après coup des persécuteurs : puisqu'il s'agit de séparer les juifs des autres, de leur donner un État juif où la « question juive » ne se pose plus. Le nazisme avait d'abord imaginé une telle solution. Je soupçonne qu'on touche là une vérité dérangeante. Car au sortir de la guerre, les États occidentaux ont sans doute bien senti une responsabilité dans l'horreur nazie, et on peut penser que, consciemment ou non, ils auront voulu s'en décharger en approuvant la création d'Israël. *Résoudre le problème juif, en quelque sorte*. Mais il n'y a rien à résoudre dans le problème juif, qui ne soit à poser en termes d'humanité. En termes de démocratie, d'ouverture religieuse et sociale, d'égalité. Là où l'humanité se montre active et bienveillante, le problème juif n'a aucune spécificité par rapport à celui du droit général à l'exercice de toute religion. Accorder au judaïsme un État-nation d'essence religieuse était une contrition étrange, portant un germe actif déposé en son sein par l'antisémitisme traditionnel ou moderne : la belle idée de regrouper les juifs entre eux.

A l'inverse, dans les pays arabes, et dans le proto-État palestinien sans doute, ce qui fait cruellement défaut, c'est la démocratie, ou même le plus élémentaire libéralisme, au sens du libéralisme politique ou de la philosophie politique libérale : c'est à dire le respect de la discussion. Je ne crois pas qu'à ce jour on puisse dire qu'un seul pays arabe de la région se soit vraiment doté d'instruments politiques démocratiques, d'une presse à peu près libre, de moyens d'expression accessibles à des opinions inverses, d'instances de débat ou d'élaboration collective, de votes contrôlables et ouvrant à des choix consistants, de possibilités d'élaborations sociales, etc. Ceci n'a rien à voir avec une quelconque nature des pays arabes, de la culture arabe, ou de la pensée islamique. C'est un fait d'histoire, qui doit

être compris et analysé comme processus – mais ce n’en est pas le lieu ici. Il reste que cette rigidité, cet autoritarisme ou ce caractère dictatorial de nombreux États arabes pèse très lourdement sur la position même du problème. Car, de même que les Palestiniens arabes désapprouvent à bon droit de n’être en Israël que citoyens de second ordre, les juifs ont les raisons les plus légitimes et sérieuses de refuser de vivre dans un pays arabe d’aujourd’hui (ce que pourrait être la Palestine par exemple, si l’on se tenait à cette alternative). Je suis né juif dans une famille juive, elle même issue d’une longue tradition de vie en pays arabe, puis en colonie française au côté des Arabes. Je puis témoigner – comme beaucoup l’ont fait, et j’ai tenté moi-même de le faire ailleurs²¹ – de la profonde familiarité, amitié, connivence entre Juifs et Arabes dans ces pays-là. Je sais que beaucoup de juifs séfarades n’ont aucune réticence culturelle à baigner dans un milieu arabe, ou à côtoyer un monde arabe. Beaucoup montrent une forte nostalgie de cette vie arabo-méditerranéenne partagée (je l’éprouve aussi, par moments, à ma façon). Mais pour des raisons aiguës, et avec justesse et justice, la quasi-totalité des juifs refuserait aujourd’hui de vivre dans un des pays arabes tels qu’ils sont. La vie juive y serait intenable, ou terrible. Et ce refus alimente celui de voir Israël se fondre dans une réalité palestinienne, considérée comme fourrière d’une arabisation. Les exemples ne manquent pas. Mes parents espéraient, après la victoire contre le colonialisme français, une Algérie démocratique, laïque, fraternelle et accueillante à tous. A ce rêve a succédé l’abîme – non seulement pour les Français qui ont dû fuir, les juifs qui n’y ont aucune place, mais *surtout pour les Algériens eux-mêmes*, qui paient de l’horreur la plus noire le songe ainsi brisé. Ceci ne me fait pas approuver après coup les colonialistes – mais me fait comprendre en profondeur le refus, pour de nombreux juifs israéliens, de croire à la tolérance religieuse ou aux possibilités démocratiques de la Palestine.

La symétrie est démoniaque. En Israël, la démocratie très relative de la vie publique trouve sa limite dans le caractère religieux de l’État, qui la circonscrit, et désormais la corrompt intimement. Dans les pays arabes, la laïcité parfois affichée (et ces derniers temps restreinte par le progrès d’un islamisme brutal) est ruinée par l’absence de démocratie. Les deux pôles de la réciprocité infernale²² sont donc ainsi fermement ancrés, et peuvent durablement se renvoyer la balle – et les bombes. La clôture paraît

²¹ Cf. *Un sémite*, op. cit., Circé 2003.

²² Je dérobe le terme, employé dans un tout autre contexte, à Michel Deguy.

hermétique et le cycle sans terme. Seule une rupture laïque et démocratique pourrait permettre un pas hors de cet enfer.

Que faire ? La réflexion ci-dessus amorcée semble n'ouvrir sur aucune stratégie concrète. Reproche qu'on peut lui faire pour toutes les questions qu'elle approche. J'entends les sarcasmes contre une politique morale réduite à vouloir supprimer les autos, raser la Défense, interdire les images violentes et instaurer en Palestine un État idéal. Peut-être. Mais, à propos de cet irréalisme, je soumets encore les remarques que voici. D'abord, pour la Palestine au moins, et au point où nous en sommes²³, l'oubli de ces idéaux simples mais sans taches, la balance des injustices érigée en principe de réalité ne semblent pas très productifs non plus. Ensuite, pour la Palestine encore, je note qu'un État laïque et démocratique, s'il voyait jamais le jour, devrait sans doute être pris dans un processus transnational : moins qu'ailleurs encore, la solution nationale ne peut ici, seule, résoudre quoi que ce soit²⁴. La Palestine n'est pas l'affaire des Palestiniens : elle est un problème de monde. Elle engage une confrontation particulière entre ces universaux prétendus que sont l'Occident et l'ensemble arabo-islamique (l'un et l'autre ouverts à plus d'un devenir possible – au moins je l'espère). Juifs israéliens et Palestiniens arabes se trouvent jetés aux avant-postes de ce face-à-face, tels des soldats de guerres anciennes mandés aux premières lignes du front. Ce bout de terre qu'ils se disputent, comme parfois un caillou dans le désert, vaut comme lopin déchiré entre deux prétentions mondiales, deux figures de monde. C'est ce qui habilite l'hypothèse transnationale²⁵. Troisièmement, dans toutes ces affaires, il est certain que l'on doit partir du réel, dans son état du moment, et donc privilégier toutes les voies pratiques : négociation, concessions, aménagement provisoire et partiel de ce qui est, afin de tenter d'interrompre la marche au pire. Tous les efforts de paix, les réformes urbaines, les moralisations partielles, les piétonisations d'une demi-rue. Mais quatrièmement et enfin, la raison de ces pages (naïves, fantasques, hors-jeu, tout ce qu'on voudra) est qu'il ne suffit plus en politique de se demander comment faire, en présupposant l'objectif à peu près défini (la paix, le « développement durable », la sérénité urbaine, etc.). Il est urgent

²³ Août 2002.

²⁴ Cf. « Démocratisations dénationalisantes », *Transeuropéennes*, n° 17, hiver 1999-2000.

²⁵ Européenne ? Méditerranéenne ? Euro-méditerranéenne, sous quelle forme, quelle modalité ? Je ne sais : le devenir est contraint à l'invention.

de retravailler au corps le sens et le but. Le discours de la politique aujourd'hui se présente ainsi : il faut une France forte dans une Europe généreuse – donc quelle décimale mettre au pourcentage de baisse des charges sociales pour l'embauche des moins de 25 ans dans la frange non-protégée des emplois associatifs ? Mauvais style. La politique est en peine d'objectif – en manque d'objet. On ne sait plus, même sur un mode élémentaire, ce qu'elle veut. Il n'y est question que de moyens. Jamais de ce qu'ils servent, des besoins forts de la vie commune, des fins de l'engagement partagé. C'est aussi l'effet de la politique technicienne, envahie ou couverte par les compétences. Les compétences concernent les moyens, jamais le salut. Ce sont les fins de la politique qu'il faut remettre en selle²⁶. C'est l'horizon, la téléologie onirique de l'action, quitte à paraître méditer devant des fables. La morale de la politique (morale) est un examen des fins transcendantes, qui soulèvent la pratique. Le style à inventer sera celui, pourtant sobre, qu'emportera cet attrait.

Tout ce qui précède pourrait se résumer ainsi. Nous vivons, en politique comme en art, sous l'autorité du précepte de Gide, affirmant qu'on ne fait pas de bonne littérature avec de bons sentiments²⁷. Mais on oublie que Gide – qui n'attendait pas pour ce bon mot une telle fortune – parlait devant une littérature suffoquant de pruderie, de moralisme, de conformité sociale, gainée dans le vaste choix de haïres de sa garde-robe victorienne. Le conformisme a changé de camp. La pruderie d'aujourd'hui est immoraliste : c'est la moindre pulsion morale qu'il faut lacer dans un corset de dérisions. Le cynisme garrotte. La cruauté de salon fait régner l'ordre dans les arts et lettres, sabre toute obligeance qui voudrait montrer son nez. Le subversif, l'inconvenant ne tiennent plus au féroce, mais à l'aimable. Il faudra bien, en politique aussi, en dégager les suites. Loin de ressasser à l'infini qu'on ne fait pas de (bonne) politique avec de bons sentiments, il est temps de s'aviser qu'un peu d'*instinct de bonté* manque à la politique, et que, de la pose nihiliste, nous allons devoir nous défaire au plus tôt. A nous de réengager les positivités de notre désir politique. Au

²⁶ Je découvre après-coup une formulation voisine sous la plume de Lucien Sève. Cf. *Commencer par les fins, La nouvelle question communiste*, La Dispute, 1999.

²⁷ Je remercie Eric Marty de m'avoir permis de retrouver le célèbre adage. La citation usuelle (que je reprends ci-dessus) est déformée. Gide a écrit : « C'est avec les beaux sentiments qu'on fait la mauvaise littérature », ce qui rend un son différent. Les beaux sentiments ne sont pas toujours les bons : une esthétique de la belle âme, un moralisme poseur, n'équivalent pas au souci du bien. (Gide, « Conférences du Vieux Colombier », V, in *Dostoïevski* [1923], Gallimard, « Idées », 1964, p. 203. Egalement : *Journal*, 26 déc. 1921, éd. E. Marty, in *Journal I*, Gallimard-La Pléiade 1996, p. 1151.)

moins s’il s’agit de semer ce monde, où naissent des enfants, de quelques espoirs neufs et formes accueillantes aux douceurs de la vie. Sans autre compétence que la condition de vivant (politique), l’expérience d’un quelconque segment d’humanité.

*Nodica (Pise), casa Marrati²⁸
et Paris, été 2002*

²⁸ Il m’est difficile de dire tout ce que ce livre – comme d’autres avant lui, mais plus que les précédents – doit à Renzo et Giulietta Marrati. A leur hospitalité, qui a rendu possibles ces pages de la première ligne à la dernière, à leur amitié, leur bienveillance, leur si belle maison (fleurs, oiseaux, fruitiers, grands arbres, terrasse) – et à leur table. Mais il ne s’agit pas seulement de cela, qui est pourtant beaucoup. Il s’agit de leur *pensée*, de leur pratique de la vie comme pensée. Pensée de la nature, et de la cité. En les écoutant, en les regardant vivre, je laissais germer plus d’une hypothèse ici exposée sur une citoyenneté (*cittadinanza*) d’Europe et du monde, avenante, à venir.

Table

<i>Préface (2019)</i>	3
I. Politique morale	9
II. La venue au monde	30
III. Théologie de l'Europe	52
IV. Violences dans la culture.....	72
V. Du style politique.....	95
Table	123